

SANDRA BÜLL

**QUANTAS VIDAS VIVE UM TRABALHADOR?
TRABALHO E CULTURA POPULAR**

PUC - CAMPINAS

2016

SANDRA BÜLL

QUANTAS VIDAS VIVE UM TRABALHADOR?

TRABALHO E CULTURA POPULAR

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia do Centro de Ciências da Vida - PUC-Campinas, como requisito para obtenção do título de Doutor em Psicologia como Ciência e Profissão.

Orientadora: Profa. Dra. Márcia Hespanhol Bernardo

PUC - CAMPINAS

2016

Ficha Catalográfica
Elaborada pelo Sistema de Bibliotecas e
Informação - SBI - PUC-Campinas

t302 **Büll, Sandra .**
B933q **Quantas vidas vive um trabalhador? Trabalho e cultura popular /**
Sandra Büll. – Campinas: PUC-Campinas, 2016.
204p.

Orientadora: Márcia Hespanhol Bernardo.

Tese (doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências da Vida, Pós-Graduação em Psicologia.

Inclui anexo e bibliografia.

1. Psicologia social. 2. Trabalho - Aspectos sociais. 3. Cultura popular. 4. Regionalismo. 5. Estratificação social. I. Bernardo, Márcia Hespanhol. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências da Vida. Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

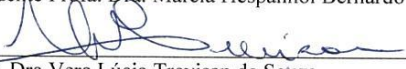
SANDRA BÜLL

**QUANTAS VIDAS VIVE UM TRABALHADOR?
TRABALHO E CULTURA POPULAR**

BANCA EXAMINADORA



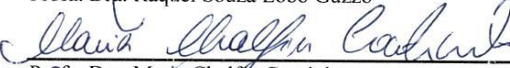
Presidente Profa. Dra. Márcia Hespanhol Bernardo



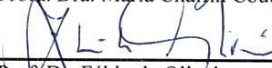
Profa. Dra. Vera Lúcia Trevisan de Souza



Profa. Dra. Raquel Souza Lobo Guzzo



Profa. Dra. Maria Chalfin Coutinho



Prof. Dr. Fábio de Oliveira

**PUC-CAMPINAS
2016**

Dedico o presente texto a meu tio Sérgio Vicente Perez (*in memoriam*), por ler para mim, por me ensinar a gostar de ler.

AGRADECIMENTOS

Ainda que o processo de pesquisa e redação de uma tese seja essencialmente um ato solitário, só cheguei a termo nele por ter sido acompanhada, apoiada e incentivada. Assim, é com carinho que agradeço:

Aos professores, que tive ao longo de toda minha formação e, em especial, aos do Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, por dividirem seus conhecimentos, pelo apoio, pela dedicação a um saber-fazer que agora é também o meu, a docência.

Aos professores da banca de avaliação, Profa. Dra. Vera Lúcia Trevisan de Souza, Profa. Dra. Raquel Souza Lobo Guzzo, Profa. Dra. Maria Chalfín Coutinho e Prof. Dr. Fábio de Oliveira, por aceitarem ler e compartilhar desse importante momento comigo, agradeço de antemão.

À minha querida orientadora, Profa. Dra. Márcia Hespanhol Bernardo, exemplo de dedicação, compromisso e generosidade. Espelho para minha prática profissional, meu apoio e guia nos últimos oito anos (mestrado e doutorado), ponto chave em minha construção e amadurecimento pessoal.

Agradeço ainda à CAPES, por propiciar a bolsa sem a qual a presente pesquisa seria impossível. Agradeço sobretudo à bolsa do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), marco em minha formação pessoal e profissional.

À Profa. Dra. Chiara Gemma Pussetti, pela generosa acolhida, pela impressão marcante que deixou em mim, por sua força, beleza e precisão teórica.

Aos queridos professores do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, em especial à Profa. Dra. Cristiana Bastos, ao Prof. Dr. João Vasconcelos e à Dra. Simone Miziara Frangella, por todo o vasto conhecimento a que tive acesso, pelo gentil acolhimento, pela grande atenção dispensada, por fazerem com que eu me sentisse em casa. Aos alunos da Pós Graduação em Antropologia do ICS, pelos debates acalorados, pelo aprendizado e pela companhia.

Agradeço a todos os membros do grupo de pesquisa “Trabalho no contexto atual: estudos críticos em Psicologia Social”, da Puc- Campinas, pelo companheirismo e pelos conhecimentos construídos e compartilhados.

Aos professores da Fundação Hermínio Ometto, FHO-Uniararas, companheiros de luta e jornada, com quem muito aprendi nos últimos anos, aprendi o significado de comprometimento e dedicação na busca de um projeto coletivo de formação para uma vida mais justa. À Profa. Dra Rosana Righetto Dias, equilíbrio perfeito entre exigência e carinho, exemplo de dedicação, apoio sem o qual eu não teria ido a Portugal. À Profa. Dra. Simone Aparecida Ramalho, por ler meu trabalho e oferecer-me valiosas indicações.

Agradeço a meus dois entrevistados que generosamente aceitaram dividir suas histórias de vida comigo, por meio delas pude conhecer tantas coisas, agradecerei sempre!

Agradeço especialmente aos amigos queridos Pedro Vítor Barnabé Milanesi, pela generosidade, calma e também por dividir comigo os preciosos áudios e transcrições das aulas da professora Ecléa Bosi; Tatiane Oliveira Zanfelicci e Beatriz Helena Ceccato, pelas “risadas como manutenção da sanidade mental”, pela força e pela cumplicidade.

Aos meus queridos alunos do curso de Psicologia da Fundação Hermínio Ometto, FHO-Uniararas, com quem tanto aprendi, por renovarem dia a dia em mim a esperança e a curiosidade, pelo exercício da paciência.

À minha família: papai, mamãe, Suzana, Salete, Anderson e João Pedro, por serem minha base, a casa de onde saí e para onde eu volto. Ao meu companheiro de tantos anos, Alexandre Graciano, sem quem eu não teria conseguido chegar, seu apoio e seu amor me moveram e são marcados em mim.

Aos meus amigos amados, irmãos que a vida me deu: Paulo Eduardo Ferreira, André Francisco Lencioni, Rodrigo Gavassi Mota, Marli Gübel, Giselle Cristina Teixeira Dias, Anna Francine Gonçalo Rigatto, Rafaela Gonçalves Cunha, sempre em meu coração, seguram minhas mãos e pulsam em mim.

Aos presentes que Lisboa me deu: Taís Kabat e Cristiano Holtz, por serem minha família, por me apresentarem poeticamente a cidade. À Flávia Ávila e Emanuela Evangelista da Silva, vivem agora em mim, minhas irmãs, saudades constantes.

Ao Georges Sacco, reencontro inesperado e bem aventurado, pelo amor, pelo renascimento, por nós dois. Agradeço ainda a seu pai e seus irmãos, por serem também minha família.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| Apresentação..... | 01 |
| Introdução..... | 13 |
| 1.Trabalhos (s)..... | 12 |
| 2. Uma sociedade (somente) de trabalhadores?..... | 47 |
| 2.1. Cultura Popular ou uma daquelas atividades pelas quais vale a pena conquistar a liberdade..... | 57 |
| 3. Método ou o Caminho Trilhado..... | 71 |
| 3.1. Início: em que digo de onde parto..... | 74 |
| Alguns Combinados..... | 74 |
| 3.2. Relato de vida ou história de vida? A perspectiva biográfica..... | 83 |
| 3.3. Sobre quem caminhou comigo..... | 89 |
| 4. Caminho agora acompanhada: em que passo a narrar a “costura” que se dá entre entrevistador e entrevistado..... | 100 |
| 4.1. “Aí é que eu tiro o verso lá do infinito, (...) de dentro do meu infinito”..... | 107 |
| 4.2. Passado e presente: em que o novo e o velho se unem como pontos de uma mesma linha..... | 145 |
| 5. Considerações finais..... | 181 |
| 6. Referências bibliográficas..... | 185 |
| 7. Anexos..... | 190 |

RESUMO

BÜLL, Sandra. *Quantas vidas vive um trabalhador? Trabalho e Cultura Popular*. 2016. 204p. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências da Vida, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Campinas, 2016.

A presente pesquisa parte da premissa de que o trabalho, além de ser ontologicamente a categoria responsável pela constituição do homem enquanto ser social, é o grande organizador da vida cotidiana na contemporaneidade. Além disso, é a organização social do trabalho que termina por demarcar os lugares na macroestrutura bem como definir a possibilidade de trânsito e pertencimento social. Assim, partindo do princípio de que as sociedades ocidentais contemporâneas tornaram-se sobretudo sociedades formadas por trabalhadores, que têm no trabalho o grande alicerce objetivo e simbólico de suas vidas, ou seja, para além de uma atividade que garanta a subsistência, o trabalho tornou-se a categoria responsável pela ancoragem identitária do homem contemporâneo. Diante disso, a presente proposta dedicou-se a pensar a vida de trabalhadores pobres, tendo como objetivo entender a possibilidade de construção de pertencimento social, material e simbólico, de pessoas que desenvolvam atividades em categorias profissionais consideradas socialmente desqualificadas e que participem sistemática e ativamente em atividades ligadas à cultura popular. Foi desenvolvida por meio do chamado enfoque biográfico, a partir da pergunta disparadora; “Conte-me sua história de vida?”, as narrativas foram áudio gravadas e, posteriormente, transcritas na íntegra, tendo sido então analisadas à luz das proposições da Psicologia Social e áreas afins. Foram entrevistados dois homens, ao longo de dois anos, o primeiro deles de 25 anos e presidente de uma Escola de Samba do interior paulista; o segundo um embaixador de “Folia de Reis”, de 78 anos. Foram realizadas cinco entrevistas com cada um deles. Como resultado pode-se apontar que a inserção na cultura popular serviu como suporte a vivências que fogem à submissão e ao adoecimento mental e físico dos trabalhadores, bem como pode-se afirmar que ambos os sujeitos mantêm-se ativos e desenvolvem atividades consideradas socialmente relevantes, ainda que sejam pungentes as dificuldades econômicas e sociais vivenciadas por ambos.

Palavras-chave: Trabalho; Cultura Popular; Desqualificação Social

ABSTRACT

BÜLL, Sandra. *How many lives does a work lives? Work and Popular Culture*. 2016. 204f. Thesis (PhD in Psychology) - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Life Science Center, Graduate Program in Psychology, Campinas, 2016.

This research starts from the premise that a job, besides being ontologically the category responsible for the constitution of the man as a social being, it is the biggest organizer of everyday life nowadays. Moreover, it is the social organization of work that marks the places in the macro structure and defines the possibility of transit and social belonging. Thus, assuming that contemporary Western societies have become especially societies formed by workers, who have in their jobs the objective and symbolic bases of their lives, that is to say, as well as an activity that ensures the living, work became the category responsible for anchoring identity of contemporary man. Therefore, this work was dedicated to think about the lives of poor workers, aiming to understand the possibility of construction of social, material and symbolic belonging, people who develop activities in professional categories considered socially disqualified and participate systematically and actively in activities related to popular culture. It was developed in a way called biographical focus from the starter question; "Can you tell me the story of your life", the narratives were recorded and then transcribed with integrity, and was then analyzed in the light of the propositions of Social Psychology and related areas. Along two years two men were interviewed, the first of them was 25 years old and president of a Samba School of the countryside of the state of São Paulo; the second man, a 78 years old is an ambassador of a group of "Folia de Reis". Five interviews with each of them were made. As a result, we can point that the inclusion in popular culture served as support of experiences different then submission or mental and physical illness of workers, and it can be said that both individuals remain active and develop activities considered socially relevant, even though the economic and social difficulties experienced by both are still poignant.

Keywords: Work; Popular Culture; Social Disqualification.

RESUMEN

BÜLL, Sandra. ¿Cuántas vidas vive un trabajador? Trabajo y Cultura Popular. 2016. 204f. Tesis (Doctorado en Psicología) - Pontificia Universidad Católica de Campinas, Centro de Ciencias de la Vida, Programa de Posgrados en Psicología, Campinas, 2016.

Esta investigación parte de la premisa que el trabajo, además de ser ontológicamente el aspecto responsable de la constitución del hombre en cuanto ser social, es el gran organizador de la vida diaria en la actualidad. Además, es la organización social del trabajo que termina delimitando los lugares en la macroestructura, así como definiendo la posibilidad de tráfico y pertenencia social. Por lo tanto, en el supuesto de que las sociedades occidentales contemporáneas se han convertido sobre todo en sociedades formadas por trabajadores, que tienen en su trabajo la gran base objetiva y simbólica de sus vidas, es decir, además de una actividad que garantice su subsistencia, el trabajo se convirtió en la categoría responsable de anclaje de la identidad del hombre contemporáneo. Ante eso, esta propuesta se dedica a pensar en la vida de los trabajadores pobres, con el objetivo de entender la posibilidad de construir pertenencia social, material y simbólica, de personas que desarrollan labores en categorías profesionales consideradas socialmente descalificadas y que participan de manera activa y sistemática en las actividades relacionadas con la cultura popular. Fue desarrollado por medio del llamado enfoque biográfico, a partir del punto de partida: "¿Cuénteme la historia de su vida? ", los relatos fueron audiograbados y posteriormente transcritos en su totalidad, habiendo sido después analizadas a la luz de las proposiciones de la psicología social y campos relacionados. Fueron entrevistados dos hombres a lo largo de dos años, el primero de 25 años y presidente de una Escuela de Samba del interior del Estado de São Paulo; el segundo un embajador de una Compañía de "Folia de Reis", de 78 años. Se realizaron cinco entrevistas con cada uno de ellos. Como resultado se puede apuntar que la inserción en la cultura popular sirvió como apoyo a vivencias que huyen a la sumisión y enfermedad mental y física de los trabajadores, y se puede decir que los sujetos se mantienen activos y desarrollan actividades consideradas socialmente relevantes, si bien es cierto decir que sean conmovedoras las dificultades económicas y sociales experimentados por ambos.

Palabras clave: Trabajo; La cultura popular; Descalificación Social.

APRESENTAÇÃO

A pergunta, que deu origem à presente pesquisa, surgiu ao longo das andanças realizadas em praças e logradouros públicos, durante minha pesquisa de mestrado intitulada “Histórias de trabalho e outras histórias no trecho” (2010).

O objetivo de tal pesquisa era estudar como a categoria trabalho se apresenta a pessoas que tem na rua seu principal aporte simbólico e material, notadamente a categoria de pessoas em situação de rua denominada como trecheiros – pessoas que vivem de “trecho em trecho”, de cidade em cidade, em circulação ininterrupta.

A metodologia proposta para a citada pesquisa, a etnografia, prevê grande imersão e permanência em campo. Assim, ao permanecer três vezes por semana - durante pelo menos quatro horas, ao longo de seis meses - perambulando e abordando trecheiros, perguntando sobre o viver e o trabalhar nas ruas, chamou-me especial atenção como a categoria profissional era reiteradamente utilizada como forma de apresentação, a maneira encontrada pelos trecheiros para dizer de si, para tentar explicar e contar a própria vida.

Há que se levar em conta que, ao apresentarem-se como trabalhadores, os entrevistados buscavam também suscitar os diversos valores sociais e morais que atravessam a categoria trabalho na contemporaneidade. Buscavam dizer de si, se apresentarem para mim, como pessoas honestas e confiáveis.

Para exemplificar como o trabalhar, o ser trabalhador na contemporaneidade, está intimamente atrelado no discurso social à ideia de honestidade e percepção de um lugar social honrado, basta lembrar que, quando alguém é abordado pela polícia, estar

de posse de uma carteira de trabalho pode ser a diferença entre apanhar ou sofrer qualquer outro tipo de abuso ou não.

Exemplo da importância simbólica e social do trabalho na contemporaneidade é a afirmação de Erasmo, um dos trecheiros entrevistados, que, lembrando o período em que trabalhou no ABC Paulista¹, resume assim: *“Eu era gente pra caramba! Agora eu sou gente, mas sou gente devagar, em vista do que eu era...”* (Büll, 2010, p.104)

Para além do discurso sobre si, e da busca por um lugar simbólico socialmente aceitável, impressionava-me a emoção com que os relatos eram feitos. A emoção, o brilho nos olhos e o prazer que pude experienciar, muitas e muitas vezes, nas vozes desses trabalhadores enquanto me contavam, com infinidade de detalhes, o fazer cotidiano de suas atividades profissionais, ainda que estas já houvesse cessado há décadas.

Logo após a defesa da dissertação, passei a escrever alguns trabalhos acadêmicos, a partir dos dados da pesquisa realizada (Büll et al, 2010; Bernardo, Capoulade e Büll, 2011; Büll e Bernardo, 2011; Büll e Bernardo, 2011; Martins, Meneses e Büll, 2011; Büll, 2011; Büll e Bernardo, 2013). Muitas vezes, me peguei reafirmando que o trabalho é a categoria que atribui o lugar de pertencimento social ao homem contemporâneo nas sociedades ocidentais - mesmo para aqueles que pretensamente estariam apartados do mercado de trabalho, situando-se no que Bader Sawaia (1999) chama de inclusão/exclusão ou inclusão perversa, já que tais pessoas não estão excluídas do sistema, mas incluídas por meio da exclusão.

¹ Região conhecida por abrigar grande e tradicional pólo de produção automobilística, especialmente durante as décadas de 60, 70 e 80. A sigla faz menção a três cidades da região metropolitana da cidade de São Paulo, a saber, Santo André, São Bernardo e São Caetano.

Dessa maneira, a impossibilidade, momentânea ou permanente, de uma considerável parcela da população em tomar parte ativa na organização mundial do trabalho² - condição *sine qua non* para a manutenção e expansão do capital e não um fenômeno dele apartado - não impede que estas pessoas continuem a dizer de si enquanto trabalhadores.

Mais que isso, as narrativas, obtidas ao longo da citada pesquisa, levaram-me a constatar que o trabalhador contemporâneo conta o passar de seus dias por meio do trabalho: os lugares em que trabalhou, o tempo que permaneceu em determinada categoria profissional ou empresa, eram constantemente suscitados para que o entrevistado conseguisse lembrar quantos anos tinha na época, ou lembrar-se onde morava ou com quem namorava, ou seja, para organizar cronologicamente sua fala e, dessa forma, o passar de sua vida.

Se Ecléa Bosi (2003), afirma que uma das funções sociais das festas é servir como aglutinadoras de memória, ou seja, eventos que marquem o tempo de maneira a nos fazer prestar atenção e perceber que o tempo está passando, marcar e organizar a sucessão dos eventos e do tempo, no caso dos meus entrevistados não foram as festas mas sim o trabalho que funcionou como disparador e aglutinador de memória.

A experiência nas ruas defrontou-me com duas grandes questões: o trabalho das ruas, precário e informal ao extremo, que serve para prover a existência do dia, - nem ao menos da semana, apenas do dia - e a forma como os entrevistados primeiro afirmavam sua condição de trabalhadores para, apenas depois, lançar mão de outras categorias, tais como a família, por exemplo.

² A impossibilidade momentânea em tomar parte da organização mundial do trabalho é conceituada por Marx (1847/1996), como condição de exército de mão de obra reserva. A impossibilidade permanente é conceituada como desemprego estrutural (Antunes, 2005; Antunes, Mészáros e Vasapollo, 2006).

A afirmação de que o trabalho determina o lugar de pertença social na contemporaneidade, com a qual eu concordava cada vez mais, passou a causar-me grande desconforto. Conviver com o trabalhador das ruas fez-me pensar na condição do trabalhador pobre que (ainda) não está nas ruas, que está desempregado ou trabalhando em condições objetivas e subjetivas precárias.

Tal preocupação foi-me suscitada já em uma de minhas primeiras andanças, enquanto eu perambulava pelo terminal rodoviário, pela manhã bem cedo ou ao final da tarde, vi-me diante da necessidade de eleger critérios para diferenciar trabalhadores pobres e pessoas em situação de rua para poder abordá-las. Impressionou-me sobremaneira como, ao final do dia, o trabalhador pobre e o em situação de rua eram visualmente semelhantes: barba por fazer, roupas rotas, uma mochila ou sacola à tiracolo, suor, semblante cansado, muitas vezes o cheiro comum de álcool e tabaco.

Para aumentar minha dificuldade, pela manhã chegavam todos nos mesmos ônibus, à mesma hora, enchendo o terminal e, por vezes, indo tomar um trago rápido nos bares que ladeavam o local. A diferença, imprescindível à distinção que nortear-me-ia, era que os trecheiros iam depois em bandos rumo às praças do centro, os trabalhadores costumavam rumar sozinhos, no máximo em duplas, para destinos outros.

Várias outras situações vivenciadas ao longo da pesquisa levaram-me a pensar como a linha de separação entre a condição de uns e outros era tênue: tais como a situação do senhor Pedro, aposentado que catava latinhas de alumínio no terminal para complementar sua renda; ou ainda a situação de vendedores de rua que perambulavam por diversas cidades e pernoitavam em pensões, por vezes nas ruas³.

3 Para maior detalhamento sugiro a leitura do texto na íntegra “Histórias de trabalho e outras histórias no trecho” Büll (2010), sugiro especialmente a leitura da entrevista realizada com o vendedor de

A maioria das situações poderia ser relacionada ao que Robert Castel (2004) chama de pobreza integrada, ou seja, dizem respeito a pessoas que vivem em condições socioeconômicas severas, mas mantêm o núcleo familiar e comunitário coeso, ainda que algumas das histórias que conheci apontem para um possível esgarçamento e mesmo dissolução de tais vínculos em médio e longo prazo.

Conhecer essas histórias de vida, que “borram” os limites de análise e colocam em evidência um complexo emaranhado entre condições objetivas, subjetivas e evidenciam as diversas formas de precariedade extrema que o trabalho adquiriu no Brasil, levou-me a pensar sobre o trabalhador pobre brasileiro.

Diante da imensa maioria de pessoas que está, desde há muito, relegada a manter-se em uma situação de fora/dentro do mercado de trabalho, ou então a compor as bases da mão de obra que sustenta a máquina capitalista funcionando, como conceber que o trabalhador fale de si e se pense a partir do trabalho alienado ou ainda de um fazer não mais executado? Como as pessoas se mantêm trabalhando, se apenas destinadas a ocupar lugares tristemente já demarcados e inalteráveis, e a se pensar a partir deles? Estão todos incluídos nessa lógica? As pessoas, todos nós, vivemos assim? Pensar sobre as pessoas em situação de rua, pretensamente apartadas do mundo do trabalho, fez-me pensar sobre os trabalhadores e as formas que estes lançam mão, não apenas para sobreviver, mas para viver, sentindo-se e sabendo-se gente.

Perguntei-me então sobre o lugar da alegria e dos afetos na vida do trabalhador. Porque tenho que admitir que não encontrei apenas desgraça nas ruas, encontrei sorrisos, alegria, encontrei trabalhadores que falavam de seu trabalhar, mesmo em atividades tidas como precárias, com grande alegria.

perfumes, Fred, exemplo interessantíssimo do que aqui explano, da tênue linha entre trabalho extremamente precarizado e situação de rua.

Seria a alegria um luxo? Seria a alegria trabalhadora apenas alienação? Seria uma “medida paliativa”, porque “A vida, tal qual nós a encontramos, é árdua e difícil para nós”⁴?

Meus questionamentos encontram ressonância no texto de Simone Aparecida Ramalho (2010), que questiona:

Se a miséria subjetiva é estratégia para a manutenção de determinada ordem social, pois se constitui em alimento para uma maquinaria de relações sociais que produz sujeitos enfraquecidos (...) e prepara um solo fértil para a servidão e para a violência, parece ser necessário perguntar: quais estratégias de intervenção no plano *psi* poderiam se constituir como intercessores neste processo, a favor de outras forças que não produção de mortificação e, logo, da manutenção de uma ordem social violenta? (...) Temos colocado nossas intervenções a serviço da gestão de um sofrimento psíquico metamorfoseado em doenças, ou temos problematizado possibilidades de interpor resistências à produção de miséria subjetiva que pudessem, elas também, constituir-se como brechas de resistência às tramas que mantém a ordem social? (p.24)

Assim, sigo buscando por um caminho que inclua a alegria, a felicidade, e (re)encontro Sawaia (1999), que afirma que "Perguntar por sofrimento e por felicidade no estudo da exclusão é superar a concepção de que a preocupação do pobre é unicamente a sobrevivência e que não tem justificativa trabalhar a emoção quando se passa fome" (p.98).

A autora, partindo das proposições de Sousa Santos, defende as emoções enquanto “categorias desestabilizadoras”, ou seja, categorias que possibilitam revirar o encadeamento tradicional de análise e propor novas possibilidades, que rompam com os silêncios e mesmices e ofereçam novas respostas.

Sawaia (1999) defende ainda, tomando também a Sousa Santos, a utilização das chamadas “interrogações poderosas”, aquelas que “são contra hegemônicas, com

4 (Freud,1930 /1996, p.90).

capacidade de penetrar nos pressupostos epistemológicos e ontológicos do saber constituído, como por exemplo as indagações que unem ciência e virtude, introduzindo a ordem do valor e da ética nos conceitos científicos” (p.97).

Partindo de tais premissas, passei então a perguntar-me pela possibilidade de construção e manutenção da vida do trabalhador. Não perguntava por subsistência, “Por esse pão pra comer/por esse chão pra dormir/ A certidão pra nascer e a concessão pra sorrir”⁵, mas pela possibilidade de um viver-fazer cotidiano, que sirva como espaço de produção de sentido, de produção de humanização do homem para a classe trabalhadora.

Agora, finda a pesquisa, percebo que minha tese inicial era muito ingênua, simplista e também um tanto triste. Iniciada a partir de uma experiência de pesquisa anterior que me marcara muito, busquei na cultura popular encontrar um trabalhador plenamente feliz, risonho, consciente de suas amarras e contra elas posicionado. Sem nem mesmo perguntar-me acerca do que significa alegria ou felicidade, parti buscando trabalhadores que tivessem seu fazer atrelado à alegria, julgando que esta, por certo, os invadiria e deles faria parte, permeando suas vidas.

Não que eu tenha formulado ingenuamente meu problema de pesquisa, uma vez que minha tese inicial consistia em conceber a cultura popular enquanto possibilidade de construção de novas possibilidades de pertencimento e voz social para os trabalhadores. Para isso afirmar, revesti meus argumentos de todo o palavrório científico, próprio aos projetos, muni-me de objetivo bem delineado e base teórica a altura. Mas a cada nova constatação em campo, a surpresa com que eu recebi o

5 Chico Buarque (1971), na canção “Construção”, no disco homônimo.

emaranhado de situações que encontrei, mostraram-me a ingenuidade que se escondia sob meus argumentos iniciais.

Dou-me conta ainda da fórmula dicotômica que moveu meus primeiros passos: trabalho assalariado, braçal, localizado na organização mundial do trabalho = tristeza, prisão; cultura popular = alegria, liberdade.

Acreditava que um fazer que não tivesse propriamente como fim a obtenção de lucro, poderia ser totalmente organizado a partir de uma lógica outra, uma lógica pensada pelo trabalhador, que fosse voltada às suas necessidades, e que lá, na intersecção entre trabalho e cultura popular, eu pudesse também aprender uma outra lógica para a vida.

Embora discutisse que não há um “fora” e um “dentro” do sistema e estudasse há muito a relação de prazer e sofrimento que permeia o trabalho no capitalismo, parti buscando encontrar um lugar de trabalho justo, criativo, em que o planejar e o executar estivessem integrados, e em que o trabalhador pudesse se realizar, pudesse encontrar lugar social para uma vida plena, seja lá o que isso for. “Dizem, que em algum lugar, parece que no Brasil, existe um homem feliz”, diria Maiakóvski.

Claro está que minha primeira tese foi completamente refutada, não encontrei esse trabalhador extremamente alegre. Encontrei trabalhadores imersos em inúmeras tensões, contradições, desafios, ou seja, encontrei vida trabalhadora! Não aquela idealizada que criei em minha fantasia, mas histórias de vida repletas de contradições, perpassadas por todas as mazelas de nosso tempo.

Talvez seja então mais preciso afirmar que minha primeira tese foi em grande parte refutada, pois encontrei sim na cultura popular a possibilidade de construção de

pertencimento social e voz para a vida trabalhadora, não apenas dedicada ao ganho do pão para prover a existência, mas vida, em sua plenitude de contradição e incompletude.

Assim, percorrendo caminhos diversos entre si, as histórias de vida que aqui narro levam-me a afirmar que a participação sistemática em atividades da cultura popular por trabalhadores - que se dedicam e/ou dedicaram-se a atividades profissionais socialmente tidas como desqualificadas- oferecem oportunidade à construção de espaços sociais de pertencimento e identificação trabalhadora. Mais que isso, torna possível que esses trabalhadores vivenciem e sejam vistos por meio de outros papéis sociais, pensem-se a partir de outros prismas.

Para percorrer o trajeto que possibilitou-me tais afirmações, e tentando aproximar-me desses dois universos - a vida dos trabalhadores das classes mais pobres e um lugar/possibilidade para o participação social da classe trabalhadora- defini os objetivos da presente pesquisa da seguinte maneira: ouvir pessoas que desenvolvam atividades em categorias profissionais consideradas socialmente desqualificadas e que participem sistemática e ativamente em atividades ligadas à cultura popular com vistas a entender se tal participação pode oferecer possibilidade de construção de novas formas de pertencimento social, material e simbólico.

O caminho percorrido para tanto foi assim definido: O primeiro capítulo versa sobre a centralidade da categoria trabalho na contemporaneidade partindo da concepção de trabalho enquanto fundante ontológico do ser social e depois considerando aspectos que o trabalho assume no sistema capitalista.

O segundo capítulo visou discutir como, a partir da modernidade, o trabalho foi atrelado a valores morais diversos e adquiriu papel social preponderante, tendendo a eliminar a importância e a viabilidade de outras atividades humanas como suportes

materiais e simbólicos à autoconstrução do homem, atividades estas imprescindíveis ao pensamento, à criatividade, em suma, à humanização do homem. O capítulo segue discutindo a cultura popular enquanto uma dessas atividades primordiais à possibilidade de emancipação e autoconstrução histórica do homem.

Penso ser necessário aqui ponderar que o estilo “ensaístico” de escrita que me é próprio - o qual defendo por conceber o produto da pesquisa enquanto um diálogo que se dá na “costura” entre pesquisador e pesquisado, alinhavado em meio a um tecido teórico - talvez varie e/ou se perca em alguns momentos. Primeiro porque o estilo ensaístico tem suas limitações e a teoria é mais árdua e árida do que eu gostaria e, segundo, porque a fluidez da escrita está diretamente atrelada ao domínio que se tem do objeto sobre o qual se escreve. Assim, pensando que o presente texto representa também o caminho por meio do qual busco aprofundar e conquistar domínio teórico, será percebido que por vezes também “tateio”, já que busco compreender antes de poder explicar.

Quanto aos resultados, foram construídos a partir de uma perspectiva biográfica por meio da história de vida de dois homens, o primeiro deles de 78 anos, aposentado e embaixador de uma Companhia de “Folia de Reis” em um município do interior paulista. O segundo, de 25 anos de idade, vendedor (entre inúmeras outras coisas), a princípio mestre de bateria de uma Escola de Samba do interior paulista e, posteriormente, presidente da referida Escola de Samba, aqui denominada Zumbi dos Palmares⁶.

As entrevistas foram áudio gravadas, tendo sido posteriormente transcritas na íntegra e analisadas a partir da análise de descrição densa hermenêutica de Geertz

⁶ Todos os nomes citados ao longo do texto, dos entrevistados, parentes e amigos, bem como os nomes atribuídos à Companhia de Folia de Reis e à Escola de Samba, são fictícios.

(1978), conforme será mais bem delineado no capítulo dedicado ao método. Foram ainda confeccionados diários de campos ao final de cada uma das entrevistas.

Enquanto ressalva metodológica, é importante dizer que o presente texto foi escrito em meio a um panorama de grandes transformações políticas e econômicas, ora assistidas de longe em Portugal, ora vivenciadas na pele, na própria carne.

Tais transformações, bem como o cenário de grandes discussões éticas, históricas e políticas que marca o tempo em que o presente texto foi escrito, não são direta e declaradamente parte do que aqui é discutido, a ponto de justificar a incorporação de um capítulo que delas trate, entretanto, atravessam diretamente tudo o que aqui coloca-se, especialmente no que tange à vida do trabalhador pobre. Portanto, para marcar tais atravessamentos, foram incorporados ao texto notícias de jornal, menções a notícias que circulavam em redes sociais, como forma de dizer dos discursos sociais circundantes.

Essa inclusão não obedeceu a uma sistematização específica, mesmo porque vivenciamos uma profusão de notícias e novas denúncias que todos os dias assolam o país. Dessa maneira, busquei utilizar notícias e materiais midiáticos de maneira esparsa, não apenas para demonstrar a atualidade do que aqui é discutido, mas também para demarcar em meio a que tal discussão se dá.

Cabe ainda esclarecer que, após o exame de qualificação, realizei um Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior, tendo permanecido por nove meses junto ao Núcleo de Antropologia da Saúde (NAS), sob a orientação da Profa. Dra. Chiara Gemma Pussetti, no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Portugal (ICS-UL/Pt).

O objetivo de tal estágio foi o estudo e maior apropriação de metodologias próprias às Ciências Sociais, a saber, a etnografia e o enfoque biográfico, sendo ambas de grande interesse e relevância tanto para minha formação quanto para os estudos desenvolvidos pelo grupo de pesquisa do qual sou membro no Brasil.

Durante meu estágio, cursei disciplinas e frequentei seminários e palestras multidisciplinares direcionadas a tais metodologias. Assim, o presente texto é produto direto da melhor apropriação e compreensão das citadas metodologias. Portanto, compreendo que o saldo final do referido estágio perpassará todo o texto, ainda que seja mais bem explicitado no capítulo metodológico.

INTRODUÇÃO

“Meu pai trabalhou muito

Que já nasci cansado

Ai patrão

Sou um homem liquidado

No meu barraco chove

Meu terno está furado
Ai patrão trabalhar, não quero mais”
(Wilson Batista, no samba “Nasci Cansado”, de 1930)

1. Trabalho (s)

Inicio minha exposição colocando em suspensão a categoria de análise que dá base aos argumentos tecidos em minha pesquisa de mestrado, e também a todas as indagações que fiz até aqui: o trabalho.

A categoria trabalho está, sem sombra de dúvidas, no cerne de meu questionamento, mas esta constatação leva-me a um grande problema: o que, afinal, chamo de trabalho? Dei-me conta, especialmente após as observações da banca de qualificação, que sempre que me coloco a problematizar a categoria em questão termino por fazer longo e exaustivo mas, ainda assim, pouco frutífero e bastante incompleto resumo.

Diante da profusão de fenômenos atrelados ao trabalho na contemporaneidade, diante de todas as grandes mudanças que acompanhamos, da perda de direitos, o que focar? Sérgio Lessa (2005), ainda que escrevesse sem conhecer a avalanche de mudanças que sobre nós abater-se-ia, posto que se expressava em texto de 2005, oferece uma boa contribuição:

A história parece querer nos enlouquecer nesta transição do século XX ao XXI. Por um lado, a história parece querer nos convencer de que tudo é fugaz e passageiro, tudo é móvel e

nada permanecerá por muito tempo. O que ontem era moderno está hoje ultrapassado; o que era referência segura revela-se, em pouco tempo, arcaico; as tendências históricas que julgávamos estabelecidas são rapidamente revertidas e sem qualquer cerimônia para com nossas expectativas. Na economia, nos costumes, na arte, na moda, na arquitetura, na forma de ser dos indivíduos: onde encontrar qualquer coisa que não esteja sob a esmagadora pressão da efemeridade? Não há, no horizonte, nada que pareça poder resistir aos vendavais da mudança. (p.70)

Como afirmado na apresentação da presente pesquisa, a experiência nas ruas fez com que eu me defrontasse com duas grandes questões: o trabalho precário e informal ao extremo e a forma como os entrevistados primeiro afirmavam sua condição de trabalhadores para tentarem dizer de si, para somente depois lançar mão de outras categorias, tais como a família, por exemplo. E são essas duas constatações que estruturam os questionamentos que balizam o caminho de condução da presente pesquisa, serão elas que servirão de norte para os argumentos que buscarei desenvolver nos próximos capítulos.

Movem-me ainda as palavras de meus dois atuais entrevistados, João Mineiro e Helton. Enquanto que para o primeiro, o trabalho é *“aquela alegria toda, né minha filha, é tudo que a gente tem de bom na vida. Não, quer dizer, o trabalho livre, sem ficar em lugar fechado, o trabalho com os meus filhos [como pedreiro]. Já em firma é duro, já te disse que não aguento gente gritando comigo”*; para o segundo: *“Trabalho é algo que eu não faço por opção, é o que eu faço por obrigação. O que eu faço por obrigação é trabalho. Aqui [na Zumbi dos Palmares] eu não faço por obrigação, é escolha, é caminho, é uma coisa que eu acredito”*. Tanto a experiência nas ruas quanto as entrevistas aqui em questão apontam-me para inúmeros sentidos de “trabalhos” na vida do trabalhador pobre. Preciso, então, começar a organizar uma linha de raciocínio.

Em tempos de grandes incertezas, em que a sensação geral é a de quem antevê uma enorme onda, prestes a nos engolir, sigo os ensinamentos de Simone Weil, de retornar aos clássicos em busca de respostas.

Opto então por iniciar descrevendo o trabalho enquanto atividade que serve muito mais do que apenas a prover a existência. Opto assim por começar a pensar tal categoria em sua função social e histórica de possibilitar ao homem constituir-se enquanto ser social, retomo Karl Marx e o conceito de trabalho enquanto categoria fundante do ser social, para depois pensar outros contornos que a categoria adquiriu no capitalismo.

Não pretendo aqui apresentar exaustivamente questões elaboradas por Marx e já explanadas e discutidas amplamente por comentadores dele, pois concordo com Ivo Tonet (2009), que afirma que os escritos de Marx acerca da ontologia do ser social são pouco ou nada sistematizados e foram já mais bem delineados por inúmeros outros autores e comentadores.

Pretendo com isso suscitar apenas alguns aspectos que me serão imprescindíveis na construção dos argumentos aqui tecidos. Mais que isso, valer-me-ei da atualidade das proposições de Marx para pensar novos fenômenos e melhor encaminhar a argumentação adiante delineada.

Decidi iniciar assim a discussão para marcar o ponto de partida em um conceito que parte do trabalho enquanto categoria humanizante do homem, potencializadora de sua multiplicidade de possibilidades de criação e transformação, para depois pensar os fenômenos que atravessam, dificultam e mesmo impedem tal potencial.

Dessa maneira, seguirei adiante discutindo outros aspectos e fenômenos atrelados ao trabalho no sistema capitalista, fenômenos estes que dizem das inúmeras

situações vivenciadas por meus entrevistados, ou seja, o recorte utilizado visou diálogo direto com os fenômenos encontrados ao longo das entrevistas realizadas.

Tais decisões objetivam ainda tratar a categoria trabalho considerando a dimensão histórica que a ela atrela-se e fugir de uma situação em que comumente caem os teóricos, quando intentam dedicar-se ao estudo do trabalho, situação descrita por Lessa (2005), assim:

Na maior parte das vezes, hoje, os teóricos aferram-se tão-somente às suas manifestações pontuais, presentes, fenomênicas. Hipertrofiam o peso e a importância das singularidades do presente e, explícita ou implicitamente, desprezam a conexão com a história. Agem – quando não afirmam – como se a totalidade fosse incognoscível. (...) O trabalho (...) apenas pode ser a categoria “eterna” do mundo dos homens porque assume, a cada instante da história, configurações distintas que são irrepetíveis (portanto, únicas), pois portadoras de todo o desenvolvimento passado. (...) Como o presente se transforma permanentemente em passado, o passado do qual cada forma presente do trabalho é portadora a cada momento também se altera. Ser portadora do passado, das conquistas, descobertas, derrotas, ganhos e perdas que ficaram atrás no tempo é condição imprescindível – e jamais impedimento – para que o trabalho adquira formas distintas a cada instante da história. (p.75-76)

Considerados tais aspectos teóricos e decidido o início do percurso, andemos pois. Assim, nas já amplamente conhecidas palavras de Marx (1867/996), o trabalho é:

um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo – braços e pernas, cabeça e mãos – a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza. Desenvolve as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais. (p.211)

O autor realiza adiante a célebre comparação entre o tecelão e a aranha e entre a abelha e o arquiteto. Afirma que mesmo o trabalho da melhor das abelhas é inferior ao do arquiteto, pois este primeiro antevê o que fará, planeja em sua mente o resultado de

suas ações, para somente depois executar. Com isso, Marx (1867/1996) situa o trabalho como intrinsecamente humano, confere a ele o *status* de categoria primordial na humanização do homem. Mais do que apenas uma atividade para subsistência, mas sim uma atividade em que, por meio do intercâmbio com a natureza, o homem desenvolve seus aspectos cognitivos, criativos e sociais.

Sérgio Lessa (2008)⁷, contribui com o aqui exposto, explanando sobre a História, a partir das proposições de Marx, da seguinte maneira:

“A História começa quando a humanidade, quando este animal, homo sapiens, deixa de ter um intercâmbio com a natureza típico dos animais na natureza e passa a ter um intercâmbio orgânico com a natureza típico do ser social. Este intercâmbio é o trabalho. (...) O trabalho funda o ser social porque não tem nenhum ser vivo que possa sobreviver sem transformar o seu ambiente nos seus meios de sobrevivência. No caso do ser social os meios de sobrevivência são os meios de produção e os meios de sobrevivência. E o que o ser social tem de diferente da natureza dos outros animais é que a gente realiza o trabalho. (...) Como o ser social funda a si próprio, (...) funda sua própria essência. ”

De acordo com Tonet (2009), a centralidade do trabalho no pensamento marxiano está atrelada ao protagonismo do homem em sua auto constituição, na auto construção do homem pelo homem, “[o trabalho] tem a potencialidade de permitir ao homem expressar as suas forças essenciais; de construir-se como um ser autenticamente humano” (p.04). Enquanto ser histórico e social e o trabalho é aí, no pensamento marxiano, “o ato ontológico-primário do ser social” (p.03), isto porque tal perspectiva teórica esteve desde o princípio alicerçada na classe trabalhadora, nas palavras do autor:

⁷ Extraído do debate realizado em mesa redonda no dia 10 de setembro de 2008 durante o Seminário de Trabalho "Estado, Sociedade e Formação Profissional em Saúde: 20 anos do SUS: contradições e desafios" que aconteceu de 9 a 11 de setembro de 2008 na Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T2wPphIdeal>. Toda vez que for citado Lessa (2008), seguido de texto entre aspas e em itálico, será esta a referência.

“É essa classe trabalhadora, pelo seu próprio ser, que indica que o trabalho é a matriz fundante do ser social” (p.03). O autor postula adiante:

Para Marx o trabalho é o ato fundante do ser social. Isto porque ele é o único que faz a mediação entre o ser natural e o ser social. Outros atos, como a linguagem e sociabilidade, embora indissociáveis do trabalho desde o seu mais primitivo instante, são, eles mesmos, uma mediação para a realização do trabalho e, depois dele, de outras atividades humanas. Além do mais, o trabalho também é o fundamento do ser social porque é por meio dele que são produzidos os bens materiais necessários à existência humana e porque, por consequência disto, ele -o trabalho- sempre será a base a partir da qual se estruturará qualquer forma de sociabilidade. (p.04)

Tonet (2009) afirma que o trabalho, enquanto atividade produtora de “valores de uso” será uma realidade constante, uma necessidade para a humanidade e “nesse sentido o trabalho não é, como acentua a tradição ocidental e cristã, uma maldição. Pelo contrário, é sinônimo de autêntica e positiva auto expressão do próprio homem” (p.03).

O autor enfatiza que no pensamento marxiano o trabalho é o alicerce de toda a construção material, histórica e social, e as relações que os homens estabelecem entre si no momento mesmo do trabalho, da “transformação da natureza” são “a raiz, o fundamento a partir do qual se erguerá todo o edifício social” (p.04)

O autor nos lembra que afirmar que o trabalho é a pedra na qual assenta-se todo o edifício social não significa afirmar que o homem tão somente trabalha, pelo contrário, por meio do trabalho o homem termina por modificar também a si, no intercâmbio com a natureza desenvolve seu potencial de humanização do homem e, por meio de uma cada vez maior complexização, terá diante de si novas situações, desafios outros, situados para além do trabalho.

O enfrentamento desses novos problemas exigirá o surgimento de novas dimensões de atividade social, com uma natureza e uma legalidade específicas. Sua origem última está no trabalho, mas sua função social já não se refere diretamente à

transformação da natureza. Temos, assim, a linguagem, a arte, a religião, a educação, a ciência, a política, o direito, etc. Cada uma delas tem uma função própria na reprodução do ser social. Por isso mesmo, entre o trabalho e essas dimensões existe uma relação de dependência ontológica (delas em relação ao trabalho) e de autonomia relativa. (...). Ora, a dependência ontológica significa apenas (...) que o trabalho é a raiz a partir da qual, em momentos e com funções sociais diferentes, surgem as outras dimensões. (p. 04-05)

Eduardo Ferreira Chagas (2011), contribui com a explanação aqui pretendida afirmando que ainda que o trabalho tenha:

como pressuposto a relação do homem com a natureza, ele não deve ser entendido, como alguns pensam, apenas como condição necessária do intercâmbio material entre o homem e a natureza, pois segundo Marx, n'O Capital, o trabalho envolve: 1. o próprio trabalho, que é também intercâmbio entre trabalho e trabalho (os diversos ramos de trabalho), ou seja, uma atividade social, coletiva, com vistas a um fim; 2. uma atividade que se aplica à natureza, o objeto universal do trabalho humano; e 3. os seus meios, ferramentas, instrumentos, com os quais o homem transforma a natureza. (p.66)

De acordo com o autor, para Marx, o trabalho, enquanto atividade extremamente complexa, envolveria ainda outras condições, a saber: “1. a relação do homem com o (...) produto da objetivação de seu trabalho; 2. a relação do homem (...) com a sua atividade produtiva; 3. a relação do homem com a sua vida genérica (o seu ser genérico) e, por fim, 4. a relação do homem com outros homens”. (p.66)

É ainda aqui pertinente diferenciar os conceitos de trabalho e trabalho abstrato. Concordo com Lessa (2008), que afirma: “*Essa discussão sobre trabalho e trabalho abstrato acabou virando para nós, nesses dias que a gente vive, nem sempre foi assim, uma enorme confusão, porque é trabalho de um lado e é trabalho de outro*”.

Tal diferenciação é importante não apenas para lançar luz aos termos e evitar a confusão causada pela repetição de palavras iguais que contém diferentes sentidos, mas sobretudo necessária porque a diferenciação entre estes dois conceitos marca a

passagem da primeira discussão que fiz, ou seja, do posicionamento da categoria trabalho enquanto categoria primordial na humanização do homem, para a consideração das diversas formas que o trabalho adquire no sistema capitalista.

Segundo Chagas (2011):

Marx concebe o trabalho (Arbeit) tanto em dimensão positiva, sem fazer apologia ao trabalho estranhado (entfremdete Arbeit) – assalariado –, como em negativa, sem negar indistintamente o trabalho. Por isso, é importante ressaltar que há em Marx a distinção e a íntima inter-relação de trabalho útil-concreto (nützlichekonkrete Arbeit) (positivo) – “trabalho vivo” – que produz valor de uso (produto utilizável), indispensável à produção e reprodução humana, com trabalho abstrato (abstrakte Arbeit) (negativo) – “trabalho morto”, “trabalho pretérito” –, contido nas mercadorias, cujo principal fim é a criação de mais-valia, a valorização do valor, a reprodução e autovalorização do capital. (p.63)

Dessa maneira, teria o trabalho, assim como a mercadoria, tanto um valor de uso quanto um valor de troca e o trabalho abstrato seria caracteristicamente o trabalho no sistema capitalista.

De acordo com o autor, enquanto o trabalho concreto “é qualitativo e cria os valores de uso necessários ao ser humano, para satisfazer socialmente as suas necessidades físicas e espirituais, o trabalho abstrato é, pura e simplesmente, quantitativo, a substância e a grandeza do valor, e produz mais-valia (valor excedente) para o capital” (p.65).

O trabalho concreto, ou útil-concreto, sendo fiel à terminologia utilizada por Chagas (2011), não é da ordem do impreciso, metafísico, geral, produz valor de uso e coloca-se na realidade material-histórica, é ele, em verdade, forma de humanização do homem, substância mesma da autoconstrução do homem pelo homem, atividade:

necessária e presente em todas as formas de sociabilidade humana, inclusive na capitalista, pois o trabalho útil-concreto, embora esteja aqui em benefício do capitalista ou sob seu

controle, não muda sua essência, que é atividade dirigida, com o fim de criar valores de uso, de apropriar os elementos naturais que sirvam para satisfazer as necessidades humanas. (p.65)

Nas palavras de Marx (1867/ 1996):

A utilização da forma de trabalho é o próprio trabalho. O comprador da força de trabalho consome-a, fazendo o vendedor dela trabalhar. Este, ao trabalhar, torna-se realmente no que antes era apenas potencialmente: força de trabalho em ação, trabalhador. Para o trabalho reaparecer em mercadorias, tem de ser empregado em valores-de-uso, em coisas que sirvam para satisfazer necessidades de qualquer natureza. O que o capitalista determina ao trabalhador produzir é, portanto, um valor-de-uso particular, um artigo especificado. A produção de valores-de-uso não muda sua natureza geral por ser levada a cabo em benefício do capitalista ou estar sob seu controle. (p.211)

Sob a égide do sistema capitalista, o trabalho configurar-se-á, em grande medida, enquanto trabalho abstrato, ou seja, trabalho destinado primordialmente não à produção de valores de uso, mas sim à produção, reprodução e propagação do capital, à “valorização do valor”:

Trabalho abstrato não é, para Marx, nem simples generalização (generalização não posta), trabalho em geral (generalidade fisiológica, universalidade natural, como gasto de cérebro, músculos e nervos humanos), nem um constructum subjetivo do espírito, uma abstração imaginária, um conceito abstrato, ou um processo mental de abstração, exterior ao mundo. É uma abstração que se opera no real, uma abstração objetiva do trabalho no capitalismo, a homogeneidade, a redução, a simplicidade, a equivalência, o comum do trabalho social cristalizado num produto, numa mercadoria, que é trocada por outra, afim de se obter mais-valia. (Chagas, 2011, p.68)

Marx (1867/1996) postula que o trabalho no capitalismo perde sua capacidade de atividade privilegiada de expressão e criatividade humanas pois, alienado, é executado a partir da expropriação dos meios de produção dos trabalhadores, de forma a garantir apenas a obtenção da mais-valia e permanente expansão do capital, tornado um fim em si mesmo.

Lessa (2008) oferece outros importantes elementos à breve explanação aqui pretendida, diferenciando, a partir de uma perspectiva histórica, trabalho abstrato produtivo e trabalho abstrato improdutivo. Considero que a clareza da explanação valha a extensão da citação literal:

“Se o Marx diz que o trabalho abstrato é o trabalho (...) que existe especificamente no modo de produção capitalista, e depois vai dizer que o trabalho é uma condição eterna da vida humana, começa a virar uma confusão dos diabos porque é trabalho, trabalho, trabalho, e ninguém entende o que se está falando. Então vamos esclarecer (...) tem uma razão histórica para ser assim (...). Quando a burguesia começa, lá em 1500, de fato a ganhar dinheiro, que surge o mercado mundial, grandes navegações, etc., a burguesia sabe como ganhar dinheiro (...) não sabe explicar o que está acontecendo, não sabe o que é o capital. Para entender o que é esse negócio chamado capital ela funda uma nova ciência (...), a economia política (...). É uma ciência produzida pela burguesia, no período moderno, para explicar para ela, a [própria] burguesia, que carrega d’água é esse negócio chamado dinheiro, capital e, portanto, como ela tem que mexer para ganhar mais dinheiro. (...)Essa economia política, produzida pela burguesia, vai produzir (...) pela primeira vez essa categoria trabalho que entra no debate contemporâneo. ”

Lessa (2008) pontua que, para a burguesia, o dinheiro gasto com salário poderia ser dividido em duas categorias: a primeira delas representada por um trabalhador cujo produto de seu trabalho geraria lucro, assim, quanto mais trabalhadores pertencentes a essa categoria fossem contratados, mais lucro a burguesia teria, é o caso do artesão, por exemplo, por produzir lucro seu trabalho é chamado de produtivo.

A outra categoria diria respeito ao trabalhador cujo trabalho não produz lucro, mas sim gera gastos para o burguês, tal como um contador, por exemplo. Quanto menos trabalhadores desse tipo forem contratados, melhor para a burguesia, pois tal trabalhador representa menor lucro:

“Assim, os conceitos de trabalho [abstrato] produtivo e improdutivo surgem de uma disciplina burguesa, a economia política e se referem à possibilidade de obtenção de lucro, diz

de um salário pago que gera lucro e de um que não gera, o trabalho é chamado produtivo quando produz lucro e improdutivo quando não produz” (Lessa, 2008).

O mesmo autor, agora em texto de 2005, afirma que, se em Marx, a princípio, trabalho produtivo era concebido enquanto intercâmbio com a natureza que produzisse valor de uso, no capitalismo, trabalho produtivo é aquele que produz lucro, que reproduz e propaga o capital, independente de intercâmbio ou não com a natureza.

Agora, uma vez delineados os argumentos básicos, passo a considerar os contornos que a categoria trabalho adquire no capitalismo.

Diante de tudo o que foi exposto anteriormente, posso afirmar que, no capitalismo, o trabalho não perde seu *status* de trabalho concreto mas adquire, preponderantemente, o caráter abstrato, ou seja, não perde sua capacidade de produção de valor de uso e potencialidade de emancipação e construção da humanidade do homem, mas torna-se em grande medida o aprisionamento do homem, meio primordial de alienação⁸ dele. Torna-se principalmente destinado à expansão e manutenção do capital. Portanto, a partir de agora, ao falar em trabalho, estarei referindo-me a esta dupla configuração, de não total perda de sua condição de trabalho concreto, mas também da configuração enquanto trabalho abstrato.

Mesmo configurando-se a partir de tal duplicidade, o trabalho mantém-se no capitalismo enquanto categoria não apenas legítima, mas vital de análise, para Ricardo Antunes (2005) “O trabalho permanece como referência central, não só em sua dimensão econômica, mas também quando se concebe o trabalho em seu universo psicológico, cultural e simbólico” (p.27).

8 O conceito de alienação é tomado aqui a Marx e será mais bem pormenorizado oportunamente na análise da história de vida de João Mineiro.

Luc Boltanski e Éve Chiapelo (1999), pautando-se em Marx e Weber, oferecem uma importante contribuição à discussão ao definirem a situação de assalariamento como um dos pilares de sustentação e de funcionamento do capitalismo.

De acordo com os autores, o fato de que uma parte da população não dispõe de excedente material, nem de meios de produzi-lo, coloca-a como submissa às ordens de quem detém tais meios. Em razão da necessidade constante de obtenção do salário, aqueles que só podem dispor de sua força de trabalho não podem oferecer resistência ao mando do patrão, quer concorde ou não com seus desígnios.

Os autores apontam ainda que, sob a ideia de livre direito a estabelecer contrato, pressupõe-se que estaria o trabalhador livre a repudiar as condições que lhe são ofertadas para trabalhar, bem como o empregador estaria livre para não disponibilizar vagas. Entretanto, em verdade, o trabalhador não tem condições de manter sua subsistência por muito tempo sem trabalhar, portanto, a equação é, por definição, desigual.

Segundo Boltanski e Chiapelo (1999), o fenômeno do assalariamento - que já se instalara na França e vinha atingindo camadas cada vez maiores da população, com abrangência nunca antes verificada – passou a sofrer ainda mais com a maior precarização do trabalho, logo, mais e mais pessoas passam a viver sob tal equação desigual.

O capitalismo é, em muitos aspectos, um sistema absurdo: os assalariados perdem nele a propriedade sobre o resultado de seu trabalho e a possibilidade de levar a cabo uma vida ativa além da subordinação. (Boltanski e Chiapelo, 1999, p.8)

Há que se ressaltar que os autores teciam tais afirmações em texto de 1999. Hoje, diante dos complexos contornos que tal relação passa a assumir, posso afirmar que surgiram outras formas de exploração, mais intensas e mais perversas, não se pode

resumir o estado das coisas apenas na díade patrão-explorador X trabalhador-submisso. Apenas a título de exemplificar como fica cada vez mais difícil pensar apenas na díade padrão X trabalhador, ofereço exemplos marcantes do atual estado das coisas.

São inúmeros os exemplos possíveis: desde a atualíssima “onda” do chamado empreendedorismo, em que os trabalhadores são convocados a terem negócios próprios e apostarem em “ideias inovadoras”, ou formas ainda mais precárias, disfarçadas e vendidas por meio do discurso de flexibilidade.

Destaco aqui alguns fenômenos que podem ser classificados enquanto exemplos de extrema precarização, casos em que o discurso da flexibilidade é levado às últimas consequências: os chamados “trabalhos por tarefa” e as “nuvens humanas”.

Nos chamados “trabalhos por tarefa⁹” empresas lançam desafios *online* e interessados de todo o mundo podem participar. Não existe nenhum vínculo entre empresa e trabalhador e este, caso sua resposta à tarefa proposta seja escolhida pela empresa, ganhará um valor único, pré-acordado entre as partes.

O jornal Folha de São Paulo replicou no dia 8 de outubro de 2015, matéria tomada a Danish Siddiqui para o *Financial Times* intitulada “Menos regulado, trabalho “por tarefa” atrai jovem à procura de flexibilidade”. A matéria retrata várias situações em que empresas lançaram desafios nas redes sociais, tais como:

A Administração Nacional da Aeronáutica e Espaço (NASA) dos Estados Unidos certa vez postou um desafio em busca de um algoritmo capaz de prever erupções solares; o vencedor (que recebeu um prêmio de US\$ 20 mil da Nasa) foi um engenheiro de rádio aposentado.

9 A matéria na íntegra pode ser consultada em: <http://tools.folha.com.br/print?site=emcimadahora&url=http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2015/10/1695114-menos-regulado-trabalho-por-tarefa-atrai-jovem-a-procura-de-flexibilidade.shtml>

O texto apresenta a proposta como uma desejável inovação para quem está “fugindo da chatice de um emprego fixo”, que colocaria em pé de igualdade e acesso pessoas do mundo inteiro, oportunizando ainda projetos a pessoas há muito fora do mercado ou pessoas mais velhas, ou seja, trata a proposta como forma de acesso ao trabalho apenas por meio do mérito pessoal mas esconde o caráter perverso de toda essa situação: valores pagos irrisórios para tarefas significativas, total ausência de direitos trabalhistas e vínculo empregatício.

Em matéria do dia 17 de outubro de 2015, o mesmo jornal publicou, a partir de matéria de Sarah O'Connor no *Financial Times*, intitulada “Investimentos criam plataformas *online* que distribuem tarefas no mundo”¹⁰, as seguintes afirmações:

Aninhado em sua “caverna pessoal”, uma sala repleta de caixas de papelão e iscas de pesca em sua casa em Rhode Island, Set Sar está ganhando dinheiro ao permitir que uma empresa acompanhe os movimentos de seus globos oculares por meio da webcam de seu computador.

A matéria anuncia o advento da “nuvem humana”, proposta em que “empregos de menor qualificação são divididos em centenas de projetos ou tarefas e depois dispersos por uma “nuvem” virtual de trabalhadores, localizados em qualquer parte do planeta - basta uma conexão de internet”. Faz ainda a afirmação de que em 2014 empresas investiram entre US\$2,8 bilhões e US\$3,7 bilhões em todo o mundo em pagamentos de trabalhadores nas chamadas “nuvens humanas”.

Tal situação aponta para uma simplificação e segmentação do trabalho nunca antes verificados. Além disso, tal configuração “borra” a relação patrão-empregado, mais que isso, faz crer que ela inexistente, em verdade existe, mas está tão escondida, tão

¹⁰ A matéria na íntegra pode ser consultada em: <http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2015/10/1695115-investimentos-criam-plataformas-on-line-que-distribuem-tarefas-no-mundo.shtml>

perversamente camuflada, que o trabalhador pretensamente faz o que quer, no “conforto de sua caverna”, inscreve-se nas tarefas que desejar, todas essas expressões merecem aspas garrafais.

Em verdade o trabalhador vive em um correr constante e, acima de tudo, tal situação impede o estabelecimento de identificação e solidariedade de classe entre os trabalhadores.¹¹

Não estou afirmando que o fenômeno de assalariamento descrito por Boltanski e Chiapelo (1999) não mais servem à análise, pelo contrário, o que aponto é que par e passo com ele, ou a ele atrelados, surgiram fenômenos que elevam o assalariamento a um patamar de precarização extrema, em que a relação de poder e exploração é escamoteada e negada, sob discursos diversos que levam à submissão consentida do trabalhador.

Será possível verificar adiante a intensificação do fenômeno de assalariamento na história de vida de Helton ganhando contornos de precarização extrema, uma vez que o (s) salário(s) que ele percebe não acompanha(m) nenhum tipo de benefício ou garantia de continuidade, digo o(s) porque para compor sua renda ele trabalha em inúmeras categorias profissionais distintas, nenhuma delas registrado ou coberto por qualquer direito trabalhista. É (são) salário(s) irrisório(s), provisório(s), ao(s) qual(is) ele não pode furtar-se, caso queira sobreviver.

Como citei pouco antes a expressão “solidariedade de classe” cabe aqui lançar mão da proposta de Antunes (1999), proposta com a qual me alinho, de retomar no

¹¹ Por não poder aqui estender-me mais não vou citar no corpo do texto o relato de Bruna Barlach, trabalhadora que vive como *freelancer*, mas ele é um interessante exemplo do que aqui explano e pode ser consultado em: <https://medium.com/@sparklingthing/quando-a-precarização-do-trabalho-fingesse-descolada-d5ba4e464b43#.2gk02nhfl>

debate contemporâneo o valor do conceito de classe por meio da expressão “classe-que-vive-do-trabalho”.

O autor propõe, opondo-se àqueles que afirmam o fim das classes sociais, da classe trabalhadora ou mesmo do próprio trabalho, que tal expressão possa dar conta de contemplar a noção de classe nos debates atuais, de forma que suscite o sentido que tal conceito assume, na maneira como configura-se agora a classe trabalhadora: “a expressão classe-que-vive-do-trabalho pretende dar contemporaneidade e amplitude ao ser social que trabalha, à classe trabalhadora hoje, aprender sua efetividade, sua processualidade e sua concretude”(p.101).

O autor retoma a discussão sobre trabalho produtivo e improdutivo, já aqui apresentada, ampliando-a e incorporando nela fenômenos contemporâneos, considerando nos termos a diversidade de aspectos que o trabalho assume hoje, esclarecendo quem são os trabalhadores e de que se trata a classe trabalhadora atual.

A classe-que-vive-do trabalho, a classe trabalhadora, hoje inclui a totalidade daqueles que vendem sua força de trabalho, tendo como núcleo central os trabalhadores produtivos (...). Ela não se restringe, portanto, ao trabalho manual direto, mas incorpora a totalidade do trabalho social, a totalidade do trabalho coletivo assalariado. (p.102)

Antunes (1999) afirma que o trabalho produtivo, por sua participação direta na produção do lucro, ou mais-valia, e na expansão do capital, é o cerne da classe trabalhadora, “encontrando no proletariado industrial o seu núcleo principal” (p.102). Ele “não se restringe ao trabalho manual direto (ainda que nele encontre seu núcleo central), incorporando também formas de trabalho que são produtivas, que produzem mais-valia, mas não são diretamente manuais” (p.102).

Tal expressão engloba ainda os trabalhadores ditos improdutivos, em trabalhos destinados à prestação de serviços, seja serviço público ou prestado ao capitalista, trabalhos que:

não se constituem como elemento diretamente produtivo, como elemento vivo do processo de valorização do capital e de criação de mais-valia. São aqueles em que (...) o trabalho é consumido como valor de uso e não como trabalho que cria valor de troca. O trabalho improdutivo abrange um amplo leque de assalariados, desde aqueles inseridos no setor de serviços, bancos, comércio, turismo, serviços públicos, etc. Até aqueles que realizam atividades nas fábricas mas não criam diretamente valor. (p.102)

Caminhando adiante, uma grande dificuldade que encontrei ao longo da retomada teórica que fiz foi encontrar estudos que descrevessem os fenômenos de forma a romper com as dicotomias entre aspectos objetivos X subjetivos, macro X micro lugares.

É certo que tais estudos se localizam em disciplinas muito distintas tais como economia, história, psicologia e afins. Entretanto, ao privilegiar apenas um dos aspectos terminavam por reforçar a falsa compreensão de que se tratam de dimensões separadas, e não configuradas em uma relação dialética, uma em relação à outra.

Dentre os estudos que se dedicam aos aspectos subjetivos, destaco os que partem dos conceitos de humilhação e invisibilidade social, tomados a José Moura Gonçalves Filho (1998), que podem instrumentalizar esse ponto de passagem que tanto almejo acessar, em que a situação de organização macrossocial do trabalho passa a ser interiorizada e torna-se história de vida.

São estudos que se dedicam a problematizar como a situação macroeconômica passa a marcar a subjetividade, a atravessar o psiquismo e, dessa forma, como a humilhação social torna-se uma inferioridade sentida e vivida enquanto impedimento de

sentir, pensar e agir individual. O conceito de humilhação social me é especialmente caro, pois é tido como diretamente atrelado à experiência cotidiana das classes trabalhadoras pobres.

De acordo com Gonçalves Filho (1998)¹², algumas categorias profissionais, relacionadas a atividades socialmente desqualificadas, ou seja, historicamente associadas ao sujo e/ou ainda atreladas à servidão, relegam os trabalhadores à chamada invisibilidade social, que pode ser disparadora de um módulo de angústia, denominada por ele como humilhação social, situação em que há pensamento e sentimento de desvalor e na qual as pessoas acreditam que são pessoalmente inferiores e incapazes.

Nas palavras do autor:

A humilhação crônica, longamente sofrida pelos pobres e seus ancestrais, é efeito da desigualdade política, indica a exclusão recorrente de uma classe inteira de homens para fora do âmbito intersubjetivo da iniciativa e da palavra. Mas é também de dentro que, no humilhado, a humilhação vem atacar. A humilhação vale como uma modalidade de angústia e, nesta medida, assume internamente – como um impulso mórbido – o corpo, o gesto, a imaginação e a voz do humilhado (...). A humilhação social conhece, em seu mecanismo, determinações econômicas e inconscientes. Deveremos propô-la como uma modalidade de angústia disparada pelo enigma da desigualdade de classes. Como tal, trata-se de um fenômeno ao mesmo tempo psicológico e político. O humilhado atravessa uma situação de impedimento para sua humanidade, uma situação reconhecível nele mesmo – em seu corpo e gestos, em sua imaginação e em sua voz – e também reconhecível em seu mundo – em seu trabalho e em seu bairro. (Gonçalves Filho, 1998, pp.11-12)

12 Vale abrir um parêntese para ressaltar que o autor lança mão tanto de conceitos da psicanálise quanto do marxismo para problematizar as dimensões objetivas e subjetivas envolvidas nesse processo. Ele explica que marxismo e psicanálise não devem ser confundidos, misturados e/ou considerados fora de suas complexidades e especificidades epistemológicas. Gonçalves Filho (1998) aponta que, talvez, a palavra mais importante nessa sentença seja “e”, pois, que fique claro, trata-se de marxismo e psicanálise, ou seja, conceitos tomados em suas especificidades, de forma a resguardá-las, bem como manter em vista as limitações que tal aproximação coloca, dadas as diferenças epistemológicas postas.

O autor relembra ainda que, na psicanálise, o conceito de angústia diz de um sofrimento não simbolizado, anterior à palavra, um sofrimento não nomeado, sentido no corpo. (Gonçalves Filho, 1998)

No prefácio do livro de Fernando Braga Costa, “Homens invisíveis: relatos de uma humilhação social” - trabalho em que Costa (2004) apresenta seu famoso estudo sobre a invisibilidade social de garis – Gonçalves Filho (2004), discute o conceito de invisibilidade e humilhação social a partir do conto de Machado de Assis intitulado “O caso da Vara”.

Enfatizando o caráter de construção histórica de ambos os conceitos, atrelando-os diretamente ao processo de colonização que o Brasil sofreu, pautado na díade força-submissão, o autor relembra que a voz que os humilhados ouvem em suas cabeças, a lhes dizer constantemente que são inferiores, é a voz passada de geração a geração, que tem sua origem na relação senhor-escravo, estendida historicamente às categorias profissionais ligadas à servidão. Exemplos dessas categorias profissionais são empregadas domésticas e todas as demais categorias ligadas ao trabalho doméstico, garçons, motoristas de ônibus, entregadores, e também outras, atreladas socialmente à sujeira e à morte, tais como garis, coveiros, etc.

A título de exemplificar e reforçar a condição de invisibilidade social de tais categorias profissionais, reproduzo a mensagem, veiculada nas redes sociais por motoristas empregados de uma empresa de transportes do interior paulista, a título de desejar boas festas de final de ano aos usuários dos serviços:

Poderíamos ser médicos, advogados, metalúrgicos, jornalistas, profissões bem remuneradas e reconhecidas pela sociedade. Mas não nos importamos. Nossa remuneração e reconhecimento estar (sic.) dentro de nós. A paixão de conduzir anula nossa razão, agimos com sentimentos dirigindo com o coração. Sou motorista de ônibus, #condutoresdevidas.

Quanto ao processo que produz a invisibilidade, Gonçalves Filho (2004) oferece importante contribuição ao enfatizar que, para que haja empatia entre humanos, é necessário que uns e outros se possam ver e se entender como iguais, gente humana que vivencia os mesmos dilemas. Ou seja, há de haver identificação, algo impossível quando uma parte da população é socialmente invisível e vive à espera de um golpe (humilhação) que, como afirma o autor, cedo ou tarde virá.

Costa (2004), reafirmando a discussão sobre como a humilhação e a invisibilidade sociais materializaram-se historicamente como impedimento - inclusive físico, por meio da contenção de gestos e postura corporal - aponta que a fala e o riso característicos do Preto Velho,¹³ postura curvada, riso contido, como quem ri “para dentro”, não se devem apenas à idade avançada dele, mas ao impedimento do riso público, impedimento da graça socialmente consentida. Devem-se, pois, ao não ter permissão para rir, farta e largamente, nas terras de seu senhor branco.

Gonçalves Filho (1998 e 2004) alerta para como, de tanto receber golpes de humilhação, temer “a vara”, que certamente virá, é comum que pessoas reiteradamente submetidas à humilhação e invisibilidade social passem a evitar interações sociais em que pressintam a possibilidade de humilhação, notadamente o contato com quem considerem pertencentes a uma classe social superior. Dessa forma, passam a limitar seu trânsito social e, muitas vezes, quando em lugares ou situações novos e belos, relatam intensa tristeza e a sensação de que ‘estes lugares não são para mim, não me sinto bem’.

Vale aqui enfatizar ainda uma vez a que a desqualificação social se relaciona e farei isso apresentando um caso que acompanhei.

13 Entidade das religiões afro-brasileiras que incorpora a sabedoria e a simpatia do velho negro sábio das senzalas, mas também representa a conformação.

Um coveiro de uma cidade do interior paulista deu-se conta de que a maioria das famílias tinha dificuldades para manter o túmulo de seus entes queridos limpos e com flores. Percebeu que essa era uma queixa e uma preocupação comum às pessoas que por vezes visitavam os túmulos dos dois únicos cemitérios municipais, cemitérios estes em que ele já trabalhava há alguns anos.

Passou a oferecer-se para cuidar semanalmente dos túmulos em troca de uma irrisória mensalidade. O negócio fez sucesso, especialmente por meio da indicação “boca a boca” e rapidamente cresceu, logo ele tornou-se responsável por cuidar da maioria dos túmulos dos dois cemitérios municipais. Terminou por precisar de ajuda e contratou dois funcionários. A prosperidade possibilitou-lhe deixar de ser coveiro e abrir uma pequena empresa de limpeza e manutenção de túmulos.

O aumento em sua renda levou-o a buscar uma melhor educação para as duas filhas, então com 9 e 12 anos, colocou-as em uma “escola particular”. O que era um sonho logo tornou-se uma dura situação: as meninas eram constantemente motivo de piadas e xingamentos, por serem as “filhas do coveiro”.

Conheci-o bastante desesperado, sentia-se triste por ver que seu trabalho e a boa ideia que teve não eram apreciadas, nem pelas filhas e nem por ninguém, mesmo conseguindo ter uma melhor renda, aliás conseguindo ser “empreendedor”, uma das atuais fórmulas mágicas, não conseguia que as filhas fossem aceitas ou valorizadas. Relatou que as filhas estavam quietas e arredias com ele, percebia que a entrada na nova escola era o motivo que desencadeou todo o drama, mas não queria abrir mão de uma educação que considerava melhor para as meninas.

Assim, mesmo quando as profissões atreladas socialmente à servidão, consideradas sujas ou braçais, passam a ser bem pagas, isso não faz com que

automaticamente sejam valorizadas e bem aceitas socialmente, procuradas e almeçadas enquanto projeto de vida profissional.

Suscito tais afirmações pois dizem de um impedimento social que leva a um comedimento e auto impedimento subjetivo, levam à vergonha, à autocensura. Suscito ainda porque tais impedimentos materializam-se na incapacidade de tomar parte nos bens sociais e culturais de uma sociedade. O que dizer de pessoas que não se alimentam em público, não entram em restaurantes, mesmo tendo o dinheiro para pagar, porque não sabem manejar os talheres? Uma infinidade de outros tantos exemplos cotidianos é possível.

No Brasil, tal impedimento tem cor e endereço: é de gente pobre que este impedimento fala. É especialmente de gente negra, “mulata”, “parda”¹⁴. Gente trabalhadora, destinada às categorias profissionais socialmente desqualificadas, historicamente associadas à servidão, à sujeira, à díade senhor-escravo, atualizada para a do patrão-empregado, extrapoladas para as situações em que o binômio patrão-trabalhador não mais aparece, fica escondido, dificultando ainda mais a interposição de resistência.

A história de Helton, meu segundo entrevistado, é diretamente atravessada por inúmeros impactos dessa construção histórica do papel relegado ao negro em nossa sociedade.

Ele trouxe ainda uma outra faceta da humilhação social, que eu não havia considerado no desenho teórico inicial da pesquisa, enquanto contava-me que a enteada

¹⁴ As expressões “mulata” e “parda” são não apenas inadequadas, mas sim ultrajantes, a primeira diz respeito ao cruzamento entre dois equinos, ou seja, refere-se a um tipo de animal não puro, fruto de cruzamento entre espécies distintas, a palavra pardo só cabe em referência ao papel pardo. Apenas uso aqui para incorporar à discussão expressões que ainda, infelizmente, são correntes em nosso dia a dia e passam despercebidas quanto à carga indecente de preconceito que carregam.

pretendia estudar mecatrônica, um curso técnico, e ele disse a ela *“preta que nem eu, cabelo duro e ruim que nem o meu, nariz achatado que nem o meu, acha que vai arrumar estágio? Vai trabalhar de peão? Eu trabalhei de peão! Acha que vai arrumar emprego de peão? Aí entendeu e foi fazer administração, está fazendo agora”*. Fiquei muito surpresa em ouvir tudo aquilo de alguém que luta a favor da consolidação e valorização da identidade negra. Pareceu-me machismo, racismo, chocou-me.

Furquim, Tachibana e Aiello-Vaisberg (2013), em estudo que parte do conceito de humilhação social tomado a André Sirota, fonte em que também bebe Gonçalves Filho, afirmam que é comum que em famílias submetidas ao longo de gerações à humilhação social, os membros mais velhos reproduzam os discursos de humilhação para com os membros mais jovens, pretendendo “alertá-los”, protegê-los do que consideram ser a realidade, buscam assim evitar o sofrimento daqueles que querem proteger.

Tais afirmações vão de encontro à situação que acompanhei, Helton, que afirma categoricamente querer melhores condições de vida para seu filho e suas enteadas, inclusive demonstrando grande frustração porque a mesma garota havia perdido a prova do ENEM, terminou também por reproduzir os padrões humilhantes que pretende romper.

Ainda pensando na aproximação entre as dimensões objetivas e subjetivas que circundam a questão aqui esboçada, temos os escritos de Simone Weil, compilados e publicados no Brasil por Bosi (1996).

Em seus diários de fábrica¹⁵, a autora afirma que o trabalhador assalariado, submetido a “contar permanentemente os tostões”, aprisiona-se em um movimento

15 A autora relata minuciosamente seus pensamentos e sentimentos, bem como sua rotina diária ao longo do ano de 1935, durante o qual permaneceu trabalhando como operária nas fábricas Renault.

pendular, de um ponto a outro, obsessivamente, incapaz de elevar-se a questões outras, que não aquelas estritamente cotidianas e imediatas, relacionadas à sobrevivência.

Weil (1996) aponta que aqueles que são obrigados a dedicar sua atenção a atividades voltadas tão somente à manutenção das condições objetivas básicas de vida, pouco ou nada conseguem projetar sobre o futuro, ou mesmo elaborar um projeto para si, pela dificuldade em elevar o pensamento acima do dia-a-dia.

Gonçalves Filho (1998), pautando-se em Weil (1996), exemplifica tal movimento pendular com a preocupação que o trabalhador brasileiro demonstra com a saúde. Sendo no Brasil um bem social caro, muitas vezes de difícil acesso, esta é colocada acima de qualquer outra necessidade, uma vez que o corpo é a ferramenta por meio da qual o assalariado vende sua força de trabalho, provendo sua sobrevivência. Assim, o adoecimento coloca em risco a manutenção de si e da família.

Ao considerar esse aprisionamento em um eterno movimento pendular, monotemático, é oportuno citar - e aprofundar um tanto esta menção, antes de retomar as contribuições de Simone Weil a esta discussão – os escritos de Carolina Maria de Jesus (1960), publicados no livro “Quarto de despejo- Diário de uma favelada”.

A autora, mãe de três filhos e então moradora da Favela do Canindé – que naquele período, final dos anos 50, início dos anos 60, ladeava o Rio Tietê, no Bairro do Canindé na cidade de São Paulo - manteve um diário nos anos de 1955, 1958 e 1959, em que descreveu sua vida na favela.

Se Gonçalves Filho (1998) aponta a preocupação do trabalhador pobre com a saúde, Carolina, negra, catadora de papel, é outro exemplo do mesmo movimento pendular, mas seu tema recorrente é a fome. A comida é ganha a cada refeição, a luta

cotidiana para conseguir o dinheiro para comprá-la é suscitada exaustivamente, é motivo de preocupação constante:

Amanheceu chovendo. E eu tenho só 4 cruzeiros, e um pouco de comida que sobrou de ontem e uns ossos. Fui buscar água para por os ossos ferver. Ainda tem um pouco de macarrão, eu faço uma sopa para os meninos. Vi uma vizinha lavando feijão. Fiquei com inveja. (...). Faz duas semanas que eu não lavo roupas por não ter sabão. (...) Percebi que no Frigorífico jogam creolina no lixo, para o favelado não catar a carne para comer. Não tomei café, ia andando meio tonta. A tontura da fome é pior do que a do álcool. A tontura do álcool nos impele a cantar. Mas a da fome nos faz tremer. Percebi que é horrível ter só ar dentro do estômago. (Jesus, 1960, p.39)¹⁶

O tema da fome, que em seu relato é associada à cor amarela, é rotineiro, ao lado de suas descrições acerca do (sobre) viver na favela.

É claro que tal relato diz de um tempo histórico e geográfico específico, e assim deve ser considerado. A relação entre seu texto e o argumento aqui pretendido está na experiência do preocupar-se com a manutenção do dia, no máximo da semana. Na dificuldade que esta condição material oferece à formulação de um projeto de vida que possa elevar-se acima da provisão material e possa incluir uma dimensão reflexiva, crítica mesmo, sobre a vida e o viver.

Nesse sentido, o relato da catadora de papel é a um só tempo uma afirmação e uma negação. Ao lado das constantes queixas de fome, da vergonha de não ter mais comida quando os filhos pedem para repetir, mantém-se um escrever diário e sensível, que possibilitou a manutenção de um estilo de escrita belo e muito autoral, por meio do qual Carolina Maria pôde expressar e, por que não, manter vivo, um esgar de beleza e sensibilidade, que objetiva e reiteradamente lhe foram negados todos os dias, por anos.

¹⁶ As incorreções de grafia e pontuação são fiéis ao texto original. A edição primou por manter a grafia e estilo próprios a Carolina Maria.

Em minha pesquisa, Helton narra a dureza de sua condição material na infância, e a luta para conseguir comida remonta aos escritos de Carolina Maria. Afirma por diversas vezes que os vizinhos davam restos de arroz e feijão para sua família, que muitas vezes não foram dormir com fome por terem ganho os restos que os vizinhos guardavam.

Quando conheci Helton ele disse que o filho adorava bolo, *“é viciado em bolo esse menino (rindo). E você pensa? Um pedaço de bolo é mais de cinco reais, o menino, se deixar, quer todo dia, e quer saber? Eu compro! Compro mesmo, coisa de comer, o que ele quiser eu compro, é muito triste querer comer um negócio e passar vontade, meu filho não deixa passar o que eu passei não”*. Assim como Carolina Maria encontrou na escrita uma maneira de elevar seu pensamento do cotidiano da fome, pretendo narrar adiante como Helton elevou seu pensamento da dureza de sua condição material.

De volta ao movimento pendular descrito por Gonçalves Filho (1998), o autor afirma que ele aprisiona as pessoas em uma preocupação constante com um único tema e que, especialmente na classe trabalhadora, sobretudo em idosos, tal tema é a saúde, ou ainda a ausência dela. Segundo ele os trabalhadores não raramente passam a ocupar-se da rotina de exames, dos resultados, tomados e reiteradamente suscitados, seja para dizer das precárias condições, seja para ostentar a saúde como um bem precioso que ainda conseguem manter.

Posso afirmar que a ausência de referências à saúde, a exames, taxas de colesterol e pressão foram para mim uma agradável surpresa na narrativa de Mineiro, meu entrevistado de 78 anos que foge completamente a tal movimento pendular. Para não dizer que não falou de sua saúde, falou sim, para dizer de sua resistência ao caminhar nas jornadas da Companhia de Reis, dias a fio.

Não que ele não tenha passado ou passe por tais privações, passou sim pelas dificuldades da pouca disponibilidade de comida, pelo medo de não ter o que dar aos filhos, migrou em busca de melhores condições, inclusive. Mas ele não se mede por isso, sua narrativa é centrada em seus versos, no que chama de “seu dom” e não na provisão física do dia.

Deixando Gonçalves Filho e voltando a Simone Weil - mas ainda refletindo sobre a relação do trabalhador com seu corpo - em seus escritos, Weil (1996) relata o esforço físico, o cansaço, por vezes os ferimentos a que estão submetidos os trabalhadores do pejorativamente chamado “chão de fábrica”. Relata sua tristeza em perceber que, ao invés de revoltar-se mais e mais com a situação, conforme acreditava que ocorreria, sentia-se cada vez mais passiva, especialmente em razão do cansaço físico, mais do que isso, do esgotamento mental:

O corpo está às vezes esgotado, de noite, à saída da fábrica, mas o pensamento está sempre esgotado, mais ainda do que o corpo. Quem passou por este esgotamento e não o esqueceu, pode reconhecê-lo nos olhos de quase todos os operários que desfilam à saída da fábrica. Que bom seria poder depositar a alma, à entrada, no cartão de ponto e retomá-la intacta à saída! Mas é o contrário que se dá. Ela vai com a gente para a fábrica, onde sofre; de noite o esgotamento como que a anulou, e as horas de lazer são inúteis. (Weil, 1996, p.161)

A autora relata que só conseguia se revoltar no final do domingo, depois de descansar por algumas horas ininterruptamente. Weil (1996) nos fala da exigência do ritmo, da urgência da cadência da produção, incessante, alheia à necessidade física do trabalhador. Fala de pequenas alegrias e superações que o trabalho, estruturado tal qual está, possibilita. Fala, sobretudo, da frieza das relações que ali se dão:

Alguns incidentes no decorrer do trabalho trazem, é verdade, alguma alegria, mesmo quando reduzem o salário. Primeiro os casos, que são raros, em que se recebe, em cima da hora, um precioso testemunho de camaradagem; depois todos os casos em que a gente consegue se virar sozinho. Enquanto a gente cria, se

esforça, aprende a ser malicioso com o obstáculo, a alma está ocupada com um futuro que só depende de nós. Quanto mais um trabalho tem a possibilidade de trazer tais dificuldades, tanto mais eleva o coração. Mas a alegria é incompleta por falta de homens, de colegas, ou de chefes que julguem e apreciem o valor do que se conseguiu. Quase sempre, tanto os chefes quanto os colegas encarregados de outras operações nas mesmas peças se preocupam exclusivamente com as peças e não com as dificuldades superadas. Esta indiferença priva do calor humano, de que se tem sempre um pouco de necessidade. (Weil, 1996, p.161)

Bosi (2003) resume tal estado de coisas ao afirmar: “Na raiz da compreensão da vida do povo está a fadiga” (p.154). Assim, os escritos de Simone Weil apresentam o cotidiano operário tingido de cinza, senão de negro. Trazem o peso da crítica e também da realidade, do afastamento entre o sonho dela para a vida do operário francês e a situação à qual ele estava submetido.

Posso afirmar que tanto João Mineiro quanto Helton reclamam veementemente das duras condições das fábricas, mas não das condições objetivas, do ritmo, das cadências, do peso, segmentação e repetição das tarefas desempenhadas. Ambos reclamam da aridez das relações ali travadas, dos gritos, da incompreensão, da desvalorização interpessoal, da perseguição, sentimentos materializados na relação direta com a chefia imediata.

Outros dois importantes conceitos tomados à Weil (1996), que também se dedicam a problematizar os aspectos subjetivos e objetivos concernentes ao argumento aqui proposto, são os de enraizamento e desenraizamento operário. Sendo possível atrelar ambos diretamente aos de humilhação e invisibilidade social.

De acordo com Weil (1996), os dois principais fatores de desenraizamento operário são a educação e o trabalho. Ainda que a autora, ao escrever tal texto, estivesse problematizando a situação da educação e do trabalho operário da França, nas décadas

de 1930 e 1940, seus escritos tem grande relevância e apontam importantes questões para a problematização do atual panorama brasileiro.

A autora considera que a educação é fundamentada em fórmulas prontas, mecanicamente repetidas e sem qualquer conexão com o fazer cotidiano. Pauta-se na repetição e não estimula a observação do mundo, a curiosidade e a possibilidade de encantamento diante da natureza. Considera que a educação retira ao operário a capacidade de encantar-se com a natureza e não oferece a ele condições de desenvolver raciocínio lógico e pensamento abstrato que lhe possibilitem o livre pensar, a autonomia. A autora exemplifica tal estado de coisas ao postular:

Acredita-se comumente que um pequeno camponês de hoje, aluno da escola primária, sabe mais do que Pitágoras porque repete docilmente que a terra gira em torno do sol. Mas, na realidade, ele não olha mais para as estrelas. Esse sol de que lhe falam na aula não tem, para ele, nenhuma relação com o sol que ele vê. Arrancam-no do universo que o rodeia, como arrancam os pequenos polinésios de seu passado, forçando-os a repetir: “Nossos antepassados, os gauleses, tinham os cabelos louros”. (Weil, 1996, p.414)

Outro grande problema é que a educação é voltada ao desenvolvimento individual, sem a preocupação em desenvolver solidariedade coletiva e sentimento de pertencimento comunitário. Nas palavras de Bosi (2003): “A escola apela para o sentimento de identidade pessoal, exalta a força do indivíduo e a recompensa do mérito” (p.180).

Posso acrescentar que agora a educação está voltada ao mercado de trabalho, a criar levas de trabalhadores destinados em grande medida a compor o exército de mão de obra reserva ou ainda destinados ao desemprego estrutural.

Quanto ao trabalho, é pautado na repetição contínua e na fragmentação, na cadência e no ritmo ditado pela máquina, na separação brusca e permanente entre mente

e corpo. Weil (1996) aponta como o trabalho, e a impossibilidade de pertencimento ativo do trabalhador na maneira como este funciona, constitui-se como a segunda grande causa de desenraizamento operário.

Bosi (2003) corrobora as afirmações de Weil (1996) e aproxima as discussões por ela realizadas da situação vivenciada pelos trabalhadores rurais brasileiros. Estes trabalhadores migram definitivamente dos estados do Norte e Nordeste brasileiro ou permanecem em um movimento ininterrupto, entre uma região e outra do país, acompanhando a sazonalidade das safras de laranja, da cana-de-açúcar, etc.

Seria a saída da terra, o rompimento com a comunidade de origem em busca de condições de subsistência, a maior condição desenraizante. De acordo com Bosi (2003), “o desenraizamento é condição desagregadora da memória” (p.27), e, mais além “O desenraizamento por excelência é a ignorância do trabalhador em relação ao destino das coisas que fabrica” (p.182).

Assim, apartado de sua comunidade de origem e impossibilitado de participar ativamente em uma comunidade humana, fica o trabalhador brasileiro, que migra em busca de trabalho, sujeito a um não-lugar social. Por meio do conceito de desenraizamento, a autora discute e afirma o papel da cultura, da participação ativa nela, como condição de humanização.

Richard Sennett (1999),¹⁷ em seu livro “A corrosão do caráter”, traz importante contribuição à presente discussão ao apresentar as histórias de vida de pai e

17 Pode-se questionar sobre a legitimidade da utilização de autores que dizem de trabalhos - e configurações do contexto histórico e tecnológico que os permeiam - tão diferentes, numa mesma discussão, já que enquanto Weil (1996) diz de um grande sofrimento no trabalho, Sennett (1999) aponta para uma grande identificação e conformação com este. Claro está ainda que Weil problematiza um modelo gerencial e tecnológico próprio ao fordismo-taylorismo e Sennett a passagem desse modelo aos ditos “flexíveis”, mas deve-se ter em mente que o panorama brasileiro é marcado pela coexistência de modelos de gerenciamento e produção distintos e mesmo antagonísticos, uma vez que a adoção de novas formas de organização do trabalho não significou a extinção das antigas. Assim, todas essas discussões

filho, Enrico e Rico, por ele assim nomeados. O primeiro, acompanhado pelo autor ao longo de uma pesquisa longitudinal junto a faxineiros nos Estados Unidos e o segundo, encontrado anos depois em um aeroporto. Sennett (1999), dizendo de Enrico e Rico, traz a discussão sobre o impacto que as mudanças na organização mundial do trabalho geraram na vida das pessoas, nas inter-relações pessoais e familiares.

A geração de Enrico - o pai, faxineiro, imigrante italiano nos Estados Unidos - teve uma vida de sacrifícios, de eterna contagem e “economia de tostões”. No entanto, conforme aponta o autor, foi uma geração respaldada pela chamada “jaula de ferro”, conceito tomado a Weber, ou seja, uma geração que pôde contar com um aparato estatal que amparava o trabalhador em termos de promoção e manutenção de direitos assegurados.

O mundo do trabalho não reservava grandes surpresas. Enrico desempenhou sim um trabalho braçal, com todas as características perniciosas que este detém, por mais de 30 anos, todos os dias, na mesma empresa, mas sabia exatamente como seriam seus dias, quanto teria em sua poupança ao se aposentar, quanto deveria economizar para conseguir, em determinado espaço de tempo, comprar sua casa, ou realizar o sonho de estudar os filhos, ou seja, uma existência absolutamente linear.

Quanto a Rico, um consultor, no momento do encontro com o autor, fazia parte do grupo dos 5% da população que percebem os maiores rendimentos salariais. Entretanto, esse profissional aparentemente muito bem posicionado e de sucesso, pode ser utilizado para discutir-se o impacto da nova organização mundial do trabalho no processo de constituição identitária na contemporaneidade. Rico relatou ter mudado de emprego sete vezes nos últimos anos e queixou-se de como tal situação impediu que ele

são representativas da atual situação brasileira (Antunes, 2005; Bernardo, 2009). Mais que isso, apontam para aspectos que pretendo problematizar em minha análise.

e sua esposa mantivessem laços efetivos de amizade, acabaram por manter contato com os antigos círculos de amigos apenas por meio das redes sociais.

De acordo com Sennett (1999), estima-se que hoje as pessoas mudem de emprego ao menos onze vezes durante a vida, enquanto que na geração de Enrico as mudanças giravam em torno de três vezes. Sendo consultor, cargo almejado, Rico sente-se admirado por seus amigos por ter atingido tal situação, na qual comumente se julga haver grande flexibilidade de horários e dias de trabalho, bem como a ideia de que se pode controlar os termos dos contratos de trabalho firmados com os clientes, mantendo assim maior controle sobre o andamento do processo.

Na prática, tal flexibilidade leva a uma ausência total de rotina e o resultado é exatamente o inverso: o profissional deve estar disponível todo o tempo, atender ao cliente quando este solicitar, pois, em um mercado tão competitivo, o diferencial está no atendimento prestado. Então, fica-se totalmente à disposição do cliente, muitas vezes antes de qualquer compromisso firmado, ou seja, muito antes de um contrato assinado (Sennett, 1999).

Tal situação é imensamente agravada pelas novas tecnologias, que permitem que todos sejam encontrados a todo tempo e cria a necessidade de que se responda prontamente a todas as exigências, seja por meio de *e-mails* institucionais, situação agravada e intensificada pelo advento de mensagens e comunicações ainda mais rápidas. Tudo é rápido e urgente, o que leva o trabalhador a um estado de prontidão permanente que tem como efeito altos graus de ansiedade e uma sensação contínua de eminência de perda de controle.

A necessidade de mobilidade constante, seja pelas viagens necessárias ao firmamento dos contratos, seja pela mudança de cidade e até mesmo de estado, levam a

pouca ou nenhuma convivência comunitária, ou ainda, a pouquíssima convivência familiar. Rico relata preocupar-se imensamente com sua relação com seus filhos, com os quais trata muitas vezes apenas por *e-mail*. Revela que não gostaria que seus filhos seguissem, na vida pessoal, os valores que ele vivencia em seu trabalho.

Dessa maneira, de acordo com Sennett (1999), os valores desejáveis no mundo do trabalho na contemporaneidade, baseados em mudança constante, curto prazo, competitividade, ausência de compromissos duradouros, não são desejáveis na vida pessoal, que requer empenho, entrega e manutenção em longo prazo, compromisso sobretudo.

A contraposição realizada por Sennett (1999) entre a situação da organização mundial do trabalho na geração de Enrico e as mudanças ocorridas na geração de Rico, com os consequentes impactos na vida social e subjetiva dos trabalhadores, serão essenciais para a compreensão das diferenças entre as histórias de vida aqui apresentadas, assim, serão ainda por vezes suscitadas adiante.

Findas as argumentações pretendidas para o primeiro capítulo, passo agora ao segundo.

2. Uma sociedade (somente) de trabalhadores?

“A arte vem pra lhe dar a beleza da desgraça, a beleza da desgraça! Talvez possa ser hoje se perceber, ver, verdadeiramente, que a sua alma não faz parte dos números e, como o que importa são os números, nós acabamos não existindo.”

Criolo, *rapper*, em entrevista a Hanss Ulrick Obrist



Pórtico dos campos de concentração de Auschwitz-Birkenau e Dachau, em que lê-se a mensagem em alemão: “Arbeit Macht Frei”, traduzida como “O Trabalho Liberta”.

Considerarei oportuno iniciar a presente sessão com essa imagem que retrata o pórtico dos campos de concentração de Auschwitz-Birkenau e Dachau, em que lê-se a mensagem em alemão: “*Arbeit Macht Frei*”, traduzida como “O Trabalho Liberta”¹⁸, já que vivemos em tempos de ressurgimento e fortalecimento de uma extrema direita no Brasil, com propostas que podem ser facilmente atreladas aos ideias nazistas e sob os mesmos pretextos: fortalecimento da família, proteção do homem de bem trabalhador, ao passo que destrói-se pouco a pouco as conquistas históricas trabalhistas com projetos

18 <http://kid-bentinho.blogspot.com.br/2013/11/dentro-de-auschwitz-lembrancas.html>.

que, por exemplo, abrem as portas à terceirização irrestrita, inclusive das ocupações ligadas às atividades fim.

Ainda mais oportuno pois inicio a presente sessão utilizando-me de algumas das proposições de Hannah Arendt, na obra “A condição humana” (1958/2007).

Nela, ainda à luz dos horrores do Holocausto, a autora fala da perda da capacidade de transformar a experiência humana em palavras que se iniciou a partir da Revolução Industrial e consolidou-se com a chegada da modernidade, a perda da capacidade de pensar e falar, intensificada pelo que chama de “o perigo da automação”.

A veemência das proposições vale o tamanho da citação:

A era moderna trouxe consigo a glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação efetiva de toda a sociedade em uma sociedade operária. Assim, a realização do desejo, como sucede nos contos de fada, chega num instante em que só pode ser contraproducente. A sociedade que está para ser libertada dos grilhões do trabalho é uma sociedade de trabalhadores, uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades superiores e mais importantes em benefício das quais valeria a pena conquistar essa liberdade. Dentro desta sociedade, que é igualitária porque é próprio do trabalho nivelar os homens, já não existem classes e nem uma aristocracia de natureza política ou espiritual da qual pudesse ressurgir a restauração das outras capacidades do homem. Até mesmo os presidentes, reis e primeiros-ministros concebem seus cargos como tarefas necessárias à vida da sociedade; e, entre os intelectuais, somente alguns indivíduos isolados consideram ainda o que fazem em termos de trabalho, e não como um meio de ganhar o próprio sustento. O que nos depara, portanto, é a possibilidade de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente nada poderia ser pior. (Arendt, 1958/2007, p. 12-13)

É sabido que na obra referida a autora tece uma série de considerações que contradizem a concepção marxiana de trabalho, bem como há uma série de outras contradições epistemológicas: a autora parte da concepção de que haveria uma substância humana, uma essência humana *a priori*, e que esta seria egoísta, competitiva, o que impediria a passagem do capitalismo ao socialismo, ou seja, concepção que

contradiz diretamente as proposições de Marx, às quais declarei alinhar-me na primeira sessão.

Hannah Arendt escreveu em meio ao impacto da crise de referência representada pela constatação de que a ciência não redimiria o homem de suas mazelas, constatação baseada nos horrores que o Holocausto significou, mediados e possibilitados pela realização de alguns dos sonhos da humanidade, materializados na burocracia e nas tecnologias que foram utilizadas a serviço da morte em massa.

Agora, passados anos, a sociedade do trabalho não é nem de longe uma sociedade de igualdade e tampouco foi dele liberta por meio da automação, ainda que a tese de que o trabalho acabaria tenha ganhado força e muitos adeptos, o que pode ser representado pela notoriedade de obras tais como “Adeus ao proletariado” de André Gorz e “O ócio criativo” do sociólogo Domênico de Masi.

No primeiro o autor postulou o fim do trabalho por meio da automação, no segundo o autor disserta sobre como o homem necessitará reaprender a ocupar seu tempo ocioso, diante da diminuição drástica do trabalho por meio da automação.

Tais teses foram já historicamente refutadas por autores tais como István Mészáros e Ricardo Antunes (1995), que compreendem que o trabalho pode ser sim reduzido drasticamente, e o foi, mas não findado, porque é do trabalho humano que se produz a mais-valia.

Tais constatações em nada diminuem a genialidade do pensamento de Hannah Arendt (1958/2007), e valer-me-ei de algumas de suas proposições para embasar o argumento pretendido no presente capítulo. O que aqui convoco à discussão é sua afirmação de que a modernidade veio acompanhada da glorificação moral do trabalho e que terminamos por nos tornar sobretudo uma sociedade de trabalhadores, uma legião

de pessoas afastadas de outras faculdades do espírito humano, tais como a criatividade, a arte, a emoção.

Alicerço-me nela para explorar uma das questões que enunciei na apresentação como uma das bases para a presente pesquisa: a maneira como, para dizer de si, as pessoas evocam, antes de mais nada, sua condição de trabalhadoras.

Nas palavras de Maria da Graça Corrêa Jacques (1999), apoiada na descrição do *homo faber* de Arendt, a posição de centralidade reservada à categoria trabalho no mundo capitalista leva, pela própria linguagem, a dizer-se “o que se faz” na tentativa de dizer-se “quem se é”, assim, a resposta automática à pergunta “quem é você” termina por ser “sou padeiro, sou mecânico, sou...”

Sawaia (1999), problematizando as consequências da grande ênfase dada ao papel do trabalho na constituição da identidade contemporânea, aponta para aspectos históricos, afirmando que esta premissa foi de tal forma incorporada à nossa legislação no período colonial, que o índio passou a ser considerado como desprovido de direitos humanos e civis, pois “ele nunca trabalhou ou teve vontade de trabalhar” (p.124).

Trago agora alguns aspectos do atual cenário nacional. Tal como venho discutindo, é sabido que, a partir da Revolução Industrial, o trabalho adquiriu o *status* de grande organizador da vida cotidiana, bem como de categoria que confere lugar de pertencimento social e valorativo ao ser humano (Lessa 2005, Antunes 2005; Bresciani, 1982; Jacques, 1999; Coutinho, Krawulski e Soares, 2007; Coutinho, 2019; Büll, 2010).

Além do valor material e social, tal categoria adquiriu no Brasil grande valor moral. Até mesmo na Psicologia, de acordo com Büll e Bernardo (2013), é possível constatar que:

No campo da Psicologia, tradicionalmente, o trabalho é visto como algo essencialmente positivo, posição esta que encontra grande ressonância no contexto social mais amplo. Na Psicologia Organizacional (...), o 'sucesso' no trabalho costuma ser apresentado como o símbolo máximo de sucesso pessoal e social. Já na Psicologia Clínica, pela influência da reforma psiquiátrica, o trabalho costuma ser um dos instrumentos de reabilitação psicossocial mais importantes para a chamada inclusão social de usuários dos serviços de saúde que apresentam quadros graves. (p.31)

Não estou afirmando que tal fenômeno de supervalorização não ocorreu em outras partes do mundo. Inúmeros autores, dentre eles Bresciani (1982), descrevem como a classe pobre trabalhadora foi mantida nas fábricas a partir da Revolução Industrial, tanto pelo uso da força quanto pela difusão e manutenção de um discurso religioso e moral que atrelava o trabalho às obrigações do homem honesto.

O que afirmo é que no Brasil esse discurso tem tal penetração e atualidade que chega a ser uma barreira ao desenvolvimento e consolidação de programas sociais de distribuição de renda e permeia o posicionamento de parte importante da população a respeito de inúmeros outros temas que, aparentemente, não estão diretamente atrelados ao trabalho.

O trabalho aparece nomeadamente como um direito humano na Declaração Universal dos Direitos Humanos, os artigos XXII e XXIII, asseguram que:

Art. XXII – Toda pessoa, como membro da sociedade, tem direito à segurança social e à satisfação dos direitos econômicos, sociais e culturais indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento de sua personalidade, graças ao esforço nacional e à cooperação internacional, de acordo com a organização e os recursos de cada país. Art. XXIII – 1.Toda pessoa tem direito ao trabalho, à livre escolha do seu trabalho, a condições justas e satisfatórias de trabalho e à proteção contra o desemprego. 2.Todos, sem qualquer distinção, têm direito a igual remuneração por igual trabalho. 3.Toda pessoa que trabalha tem direito a uma remuneração justa e satisfatória, que lhe assegure, assim como à sua família, uma existência conforme a dignidade humana, e completada, se necessária, por outros meios de proteção social.

Figura ainda em nossa Constituição Federal de 1988 enquanto um direito social no Brasil, não faço a isso crítica alguma. É de conhecimento público que o trabalho está localizado textualmente no capítulo II, artigo 6o., entre os chamados direitos sociais, assim como a educação, a moradia, o lazer, a seguridade social, dentre outros e que, entre os artigos 7 e 11, são dispostos em linhas gerais os direitos dos trabalhadores, urbanos e rurais.

O que coloco em pauta é como todo e qualquer trabalho assalariado termina por ser tomado como essencialmente bom, uma atividade dignificante em si, pois qualquer forma de trabalho assalariado é considerado melhor do que o não trabalhar, e o trabalhador deve agradecer a oportunidade de trabalhar. Trabalhar é uma atividade valorizada acima de qualquer outra, chegando muitas vezes a suplantando outros direitos sociais e a dignidade humana.

Tal discurso termina, na prática, por endossar situações sociais muito complexas, tais como a desconfiança com que são olhados os trabalhadores adoecidos que recorrem à previdência, especialmente os acometidos por afecções físicas e mentais de difícil estabelecimento denexo causal, além de outros temas, como o combate ao trabalho escravo e infantil¹⁹.

19 O Programa completo do referido evento pode ser consultado em http://www.medicinecursos.com.br/sinopse_congresso_paulista2012_sp.html.

Para não fugir ao encadeamento do argumento acima tecido, colocarei aqui em nota exemplos do atravessamento do discurso sobre a glorificação do trabalho em assuntos outros: O Brasil discutiu em maio de 2015 a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 171/1993, que propõe a redução da maioridade penal no país. A Comissão Especial incumbida de discutir e encaminhar a proposta de emenda chamou um popular cantor brasileiro, Amado Batista, para a audiência pública, a inclusão de seu nome se deu por ser considerado alguém que daria voz à opinião do cidadão médio brasileiro e também porque ele compôs uma música sobre o tema anos antes, conforme o trecho do texto amplamente reproduzido na mídia, de autoria do deputado Jean Wyllys do partido Psol: “a "justificativa" do convite é o fato de o compositor ter feito uma canção em que sugere que todas as crianças pobres devem trabalhar para não caírem na delinquência. Mas pesou também a experiência de vida do cantor, que teria trabalhado na infância e, por isso, segundo ele, não incorreria em atos infracionais (ele não usou essa expressão, claro). (...) A fala de Amado Batista - que durou cerca de DOIS MINUTOS - foi bastante coerente com as justificativas do requerimento que o convidou. Entre as iluminações trazidas pelo cantor, destaco a defesa de que todas as crianças e adolescentes pobres trabalhem como forma de se prevenirem da delinquência”. Texto na

Para exemplificar as afirmações acima posso citar como revelador o fato de que um dos eixos de discussão do I Congresso Paulista de Medicina Legal e Perícias Médicas tenha sido “Simulação em Perícia Médica”. Ora, que existam pessoas que simulem dores e doenças, podemos imaginar que sim, mas daí ao tema tornar-se um grande eixo de discussão da categoria, leva a considerarmos como o trabalhador que procura a Previdência Social é pensado e olhado antes mesmo de adentrar à sala de exames.

Outro exemplo do mesmo estado de coisas, é o programa do II Congresso Brasileiro de Medicina do Trabalho e Perícias Médicas “Uma abordagem multidisciplinar das atuais polêmicas”²⁰, que trouxe interessante contribuição ao que venho argumentando.

O programa oficial afirma a proposta de discutir as principais “polêmicas” que permeiam o cotidiano dos peritos. Assim, é possível encontrar mesas dedicadas a discutir temas tais como: “Empregado mentir no exame admissional sobre seu estado de saúde: um direito que visa proteger o emprego ou má-fé? ”; “INSS deu apto, Médico do

Íntegra disponível em: <http://jornalggn.com.br/noticia/amado-batista-diz-que-defender-menor-infrator-e-coisa-de-comunista-e-petista>.

Como o Brasil vive um momento de intensa profusão de problemas e ânimos, para não incorrer no perigo de tomar um exemplo isolado como representativo, trago ainda uma enquete, lançada pela equipe do “Reporter Record” da Rede Record de televisão no dia 22/07/2012, programa até hoje parte da programação da emissora, e caracterizado por seguir uma linha editorial policial/sensacionalista, muito popular atualmente no Brasil. A enquete perguntava: “O que é necessário fazer para tirar os jovens do mundo do crime? Dê a sua opinião! ”. As respostas dadas pelos telespectadores podem ser resumidas em dois grandes blocos: um apontava saídas ligadas à educação e o outro ao trabalho: “Tem que botar eles pra trabalhar, a mente deles tem que está ocupada com trabalho e estudo! Nada disso porque é de menor (sic) não pode trabalhar sim porque quando eles não estão trabalhando estão roubando de quem passou o dia todo trabalhando pra levar o pão pra casa!” ; “Bom, em primeiro lugar esse assunto muito me interessa pois tenho filhos... Voltar como era, antigamente, os valores da responsabilidade desde cedo... Antigamente, quando éramos jovens não era proibido, querer trabalhar a partir dos 14 anos” (sic), essas duas opiniões reproduzidas aqui representam os argumentos utilizados no “bloco” que apontava o trabalho como resposta. <http://noticias.r7.com/reporter-record/mural/o-que-e-necessario-fazer-para-tirar-os-jovens-do-mundo-do-crime-de-a-sua-opiniao/>.

20 O programa completo do referido evento pode ser encontrado em: <http://www.congressomedicina.com.br/>.

Trabalho deu apto, mas trabalhador se recusa a voltar às suas atividades pois alega sentir dores. Pode ser dispensado por abandono de emprego? Qual o encaminhamento mais adequado?", entre outros.

A importância social dada ao trabalho é tal que, de acordo com Jacques (1999), a entrada no mercado de trabalho é considerada como uma etapa no desenvolvimento “normal” do ser humano na contemporaneidade, expressão de prestígio e sucesso individual.

O atual momento político brasileiro, que traz à tona uma verdadeira avalanche de questões e entraves históricos, fornece apoio ao que aqui pretendo tecer e discorrer. Longe de fazer uma análise aprofundada sobre o atual contexto, ou mesmo deter-me ou pormenorizar seus inúmeros aspectos históricos, econômicos e políticos, nas demandas e agendas nacionais e globais implicadas na situação, quero utilizar-me dos discursos sociais circulantes para instrumentalizar algumas reflexões.

Refiro-me às discussões e acontecimentos que antecederam as eleições ocorridas em outubro de 2014, e que continuaram em pauta após a reeleição de Dilma Roussef, ao menos ao longo de seu primeiro ano de mandato, tempo em que escrevo.

Uma grande pauta de discussão foi o chamado Programa Bolsa Família (PBF)²¹, um dos programas de distribuição de renda em vigência e franca expansão ao longo do governo de Dilma Roussef e do governo anterior, de mesmo partido político. Os discursos em torno de tal programa, deveras inflamados, salvo raras exceções, partem de dados e análises várias, quer para defender, quer para criticar o então e ainda atual governo.

21 Não pretendo aqui pormenorizar a questão, nem mesmo em linhas gerais, tal descrição pode ser acessada em <http://www.mds.gov.br/bolsafamilia>.

Ao meu argumento interessa como o trabalho apareceu nesses discursos, e como o programa de distribuição de renda foi abordado, como foi público e notório o temor de que os beneficiários do programa não quisessem mais trabalhar e inclusive passassem a ter mais filhos propositalmente, pleiteando perceber um recurso maior e mais duradouro.

Embora o IBGE tenha publicado dados que contestam tais argumentos²², o programa foi alvo de grande crítica social, especialmente associado ao não trabalho intencional e tido como um incentivo à marginalidade e má-fé. Tal estado de coisas pode ser associado a uma reedição ou mesmo manutenção da tese de Thomas Malthus, descrita por Bresciani (1982), que alicerça-se na premissa de que o pobre só trabalhará se for obrigado a isso, coagido e instado pela fome.

Como tal situação configura-se nas classes trabalhadoras, melhor dizendo, como o peso de um discurso moral tão forte é vivido na classe-que-vive-do-trabalho, que vivencia de um lado a dureza da situação material, as contradições do capital e o discurso do dever e da honradez?

Diferentemente de Arendt (1958/2007), não creio que a aristocracia “de origem política ou espiritual” tenha perdido a capacidade de nos guiar à redescoberta de outras capacidades espirituais humanas pois me pergunto se a aristocracia teve em algum momento tal capacidade, vejo nos trabalhadores, na classe-que-vive-do-trabalho, o potencial para a construção de uma humanidade capaz de humanizar-se. Por isso intentei debruçar-me sobre a vida de trabalhadores que dediquem-se ativamente

22 As matérias na íntegra podem ser consultadas em: <http://br29.com.br/ibge-derruba-a-tese-preconceituosa-de-que-pobres-fazem-filhos-para-conseguir-bolsa-familia/>

<http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2014/05/bolsa-familia-75-4-dos-beneficiarios-estao-trabalhando>

sistematicamente a outras atividades humanas que valham a pena, que sejam potencialmente engendradoras de criatividade e de um novo estar no mundo.

Se Hannah Arendt afirmou que o homem perdera a capacidade de dedicar-se a atividades outras além do trabalho, e que tornamo-nos “uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades superiores e mais importantes em benefício das quais valeria a pena conquistar essa liberdade” (p.12), volto-me à cultura popular, buscando vislumbrar um caminho possível.

2.1. Cultura popular ou Uma daquelas atividades pelas quais vale a pena conquistar a liberdade

“Então Di Cavalcanti, Oitica e Frida Kahlo têm o mesmo valor que a benzedeira do bairro”

Criolo, na música “Sucrilhos”

Intento em minha pesquisa discutir, por meio das histórias de vida de meus entrevistados, a cultura popular enquanto espaço de construção de outras identificações simbólicas e como possibilidade de lugar de voz social ativa para a classe-que-vive-do-trabalho. Pretendo assim discutir formas de vida e viver que possam ser contra-hegemônicas por materializarem maneiras outras de ser e agir que ofereçam valores alternativos aos do capital e à exaltação do trabalho alienado como único bem e direito do trabalhador.

Entretanto, antes de iniciar a discussão sobre cultura popular propriamente dita, procurarei situar minimamente tal conceito nas discussões sobre o conceito de cultura, já que ambos estão diretamente relacionados, sendo por aproximação ou distanciamento.

Iniciarei apresentando algumas discussões sobre o conceito de cultura. Em seguida farei considerações sobre o de cultura popular. Não pretendo esgotar nenhum dos dois, ou ainda dar conta das várias e intensas discussões travadas, sendo o conceito de cultura um dos pilares da construção da Antropologia como disciplina. Proponho-me a apontar para a complexidade das questões, exatamente pela impossibilidade de aqui esgotá-las.

Assim, de acordo com Santos (1987), apesar de referências à cultura serem comuns inclusive entre os gregos, os questionamentos sobre a questão, de uma maneira mais sistemática, datam do século XVIII. Desta feita, enquanto a preocupação com as maneiras como as pessoas e povos viviam já intrigava inúmeros pensadores, a palavra cultura, “do verbo latino *colere*, que quer dizer cultivar”²³ (p.23), percorre longo trajeto

23 Ou seja, em sua acepção original a palavra cultura estava ligada a atividades agrícolas. Segundo Eagleton (2000), “cultura é um conceito que deriva da natureza. Um dos seus significados originários é lavoura, ou mesmo ocupação com o crescimento natural. (...) A palavra *coulter*, que é cognata de “cultura”, significa a lâmina do arado” (p.11).

histórico até ganhar seu sentido atual na Alemanha, quando esta era então dividida em um conjunto de unidades políticas:

A discussão sobre cultura tinha assim um sentido muito especial: ela procurava expressar uma unidade viva daquela nação não unificada politicamente, servia para falar de todos os alemães na falta de uma organização política comum. (...) No caso, cultura podia ser vista como a expressão de uma nação que não tinha Estado. (Santos, 1987, p.23-27)

A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2009), corroborando a afirmação anterior de que o sentido do conceito de “cultura” surge na Alemanha, afirma que este diz de:

alguma qualidade original, um espírito ou essência que aglutinaria as pessoas em nações e separaria as nações umas das outras. Relacionava-se também à ideia de que essa originalidade nasceria das distintas visões de mundo de diferentes povos. Concebia-se que os povos seriam os “autores” dessas visões de mundo. Esse sentido de autoria coletiva e endógena permanece até hoje. (Cunha, 2009, p.354-355)

Terry Eagleton (2000), reforçando a premissa de que a acepção inicial teria surgido do cultivo, afirma que o termo cultura encerra a passagem da natureza “para as coisas do espírito”, pois marcaria a “própria transição da humanidade de uma existência rural para uma existência urbana” (p.11-12).

O mesmo autor atrela ainda outros sentidos ao verbo *colere* - como já afirmado por Santos (1987), verbo de origem latina – habitar, cultivar, proteger. O sentido de habitar teria se estendido ao de *colonus*, assim, as palavras cultura e colonialismo seriam “levemente tautológicas” (p.12). A palavra manteria ainda grande ligação tanto com o “manto da autoridade religiosa” quanto “incômodas afinidades com a ocupação e a invasão” (p.12).

Renato Ortiz (2002), partindo da Sociologia, afirma que a preocupação com a cultura, de maneira mais sistemática, surge em decorrência de sua associação com a

Arte, em letra maiúscula, pois esta se tornara uma grande referência, tema de dedicação de importantes filósofos. Dessa maneira, os vocábulos *culto* e *cultivado* derivariam da associação entre cultura e arte “revelando as características de “superioridade” do mundo artístico em relação a outros domínios da sociedade” (p.20)

O autor aponta que os pensadores alemães contrapunham o vocábulo alemão *Kultur* a civilização. Enquanto o primeiro diria respeito às esferas privilegiadas do espírito e do pensamento, única esfera esta em que seria possível ao homem desenvolver por completo seu potencial humano, o segundo diria apenas do mundo material, prático, esfera do mediano, do comum. As duas esferas seriam inconciliáveis.

Foi fundada, no século XX, uma especialidade, a Sociologia Cultural. Nela, a princípio, segundo Ortiz (2002), a literatura e a pintura teriam ganho lugar de destaque, tornando-se parâmetros para consideração das demais manifestações. Na perspectiva dessa disciplina, assim:

A literatura e a pintura desfrutam assim de um estatuto privilegiado, transformando-se em padrão de avaliação, de mensuração das outras expressões culturais existentes. Dito de outra forma, a esfera artística não constitui simplesmente um universo autônomo, ela é alçada à posição de parâmetro ideal na compreensão de toda e qualquer manifestação cultural. (Ortiz, 2002, p.20)

O autor postula que, posteriormente, duas outras disciplinas passaram a se dedicar ao estudo da cultura: a História e a Antropologia. Não haveria mais aí a oposição entre *Kultur* e civilização, já que o primeiro não era tomado enquanto “expressão da Arte e do Espírito, mas (...) um conjunto de valores modais constitutivos da identidade dos povos” (p.20).

Partindo-se da discussão realizada na Antropologia, o conceito de cultura utilizado hoje foi, segundo Laraia (2001), cunhado por Edward Tylor com o vocábulo

inglês *Culture*, por meio da junção dos sentidos do termo germânico do século XVIII, *Kultur*, que simbolizava “aspectos espirituais de uma comunidade”, e da palavra francesa *Civilisation* que “referia-se principalmente às realizações materiais de um povo” (p.25). Portanto, nessa perspectiva, *Culture*, cultura, é “um todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” (p.25).

De acordo com Santos (1987), cultura diz respeito tanto às particularidades de cada povo, comunidade de pessoas ou nação quanto a toda a humanidade. Segundo ele, é necessário ainda compreender que as variações apresentadas de povo a povo quanto às formas de comer, habitar, e relacionar-se, entre inúmeras outras possíveis, se dão em virtude dos distintos processos históricos de construção, vivenciados por cada um desses povos:

A primeira concepção de cultura remete a todos os aspectos de uma realidade social; a segunda refere-se mais especificamente ao conhecimento, às ideias e crenças de um povo. As várias maneiras de entender o que é cultura derivam de um conjunto comum de preocupações que podemos localizar em duas concepções básicas. A primeira dessas concepções preocupa-se com todos os aspectos de uma realidade social. Assim, cultura diz respeito a tudo aquilo que caracteriza a existência social de um povo ou nação, ou então de grupos no interior de uma sociedade. (...) Embora essa concepção de cultura possa ser usada de modo genérico, ela é mais usual quando se fala de povos e de realidades sociais bem diferentes das nossas, com os quais partilhamos de poucas características em comum, seja na organização da sociedade, na forma de produzir o necessário para a sobrevivência ou nas maneiras de ver o mundo. Mas eu disse que havia duas concepções básicas de cultura. Vamos à segunda. Neste caso, quando falamos em cultura estamos nos referindo mais especificamente ao conhecimento, às ideias e crenças, assim como às maneiras como eles existem na vida social. (Santos, 1987, p.20-21)

O conceito de cultura popular desenvolveu-se em relação íntima com essa última concepção de cultura, apresentada por Santos, a concepção de cultura enquanto conhecimento, mais especificamente é possível afirmar que, atrelada à concepção da

existência de um saber dito erudito, surgiu a necessidade de descrever os saberes, práticas sociais e costumes do povo, então chamou-se de cultura popular.

Luís da Câmara Cascudo (1983) afirma que a cultura popular está assentada sobretudo na tradição oral, ou seja, é marcada por costumes, saberes e fazeres transmitidos de geração a geração por meio da convivência, do cantar das cantigas, das histórias contadas, elementos esses que não estão, necessariamente, registrados ou descritos por escrito. A cultura popular caracteriza-se ainda por um caráter de registro e conservação da memória coletiva e uma boa dose de contraposição ao saber acadêmico.

O mesmo autor pondera ainda que a cultura popular é tanto a memória e conservação dos saberes, sentires e fazeres do povo quanto o resultado histórico de muitas modificações, processos de mistura, invasões e influências múltiplas:

A cultura popular é justamente resultado de todos esses resultados, fundidos pelos processos mais inexplicáveis ou claros, viajando através do mundo, obedientes aos apelos misteriosos que não mais podemos precisar. A cultura popular é o último índice de resistência e de conservação do nacional ante o universal que lhe é, entretanto, participante e perturbador (Cascudo, 1983, p. 688-689).

Antônio Augusto Arantes (1980) postula que o conceito de cultura popular é tão complexo quanto controverso, abarca inúmeras e heterogêneas expressões, por vezes bastante fragmentadas. Ao conceito são atrelados inúmeros “pontos de vista que vão desde a negação (implícita ou explícita) de que os fatos por ela [*a cultura popular*] identificados contenham alguma forma de “saber”, até o extremo de atribuir-lhes o papel de resistência contra a dominação de classe” (p.7).

De maneira geral, o autor afirma que o primeiro ponto de vista parte das manifestações materiais e tecnológicas, enquanto o segundo das manifestações artísticas. Outras concepções presentes estariam ligadas à contraposição entre a

chamada cultura popular e o conceito mais amplo de cultura; também à concepção de cultura popular “idealização da tradição”, como algo supostamente genuíno e representativo do povo, bastante difundida, segundo ele.

Arantes (1980) afirma ainda que estas duas concepções foram muito questionadas por vários intelectuais, tanto por terem sido amplamente utilizadas politicamente para manter uma visão paternalista e populista quanto pelo “fato de que nada de claramente discernível e demarcável no concreto parece corresponder aos múltiplos significados que ela tem assumido até agora.” (p.9).

Martha Abreu (2003) aponta que:

Cultura popular é um dos conceitos mais controvertidos que conheço. Existe, sem dúvida, desde o final do século XVIII; foi utilizado com objetivos e em contextos muito variados, quase sempre envolvidos com juízos de valor, idealizações, homogeneizações e disputas teóricas e políticas. Para muitos, está (ou sempre esteve) em crise, tanto em termos de seus limites para expressar uma dada realidade cultural, como em termos práticos, pelo chamado avanço da globalização, responsabilizada, em geral, pela internacionalização e homogeneização das culturas. (p.8)

Sobre as diversas discussões que envolvem o conceito, Marilena Chauí (2001) aponta que há um mal-estar suscitado inicialmente pelo uso do termo cultura popular, isto deve-se à associação histórica entre o termo e o populismo político.

A autora afirma também que “convém admitir que tais reações nascem da lembrança do contexto político em que aquelas expressões foram abundantemente empregadas” (p.165). Lembra que o populismo é um misto de paternalismo e autoritarismo, que se refere à população como despreparada, imatura, passiva e usa o argumento de uma suposta ingenuidade para manipular as massas com o pretexto de “educá-las e controlá-las para que subam ‘corretamente’ ao palco da história” (p.165).

Aponta então que todo populista vê-se diante da encruzilhada de ter que, a um só tempo, apontar certo primitivismo, uma dada brutalidade na cultura popular e também exaltá-la. Tal encruzilhada é resolvida forjando-se uma *cultura popular ideal*, - “seja no sentido de uma ideia a ser realizada, seja no sentido de um modelo a ser seguido” (p.65) – que será submetida a um conjunto de notáveis, doutos e sabedores do caminho, que guiarão e esclarecerão as massas.

Arantes (1980) dá seguimento a este debate e introduz ainda um outro ao apontar que, em uma sociedade de classes, existem diferentes estratos sociais e que as elites produzem padrões comportamentais, estéticos e também saberes. O saber dito erudito, que sai das academias e universidades, chega às demais camadas sociais como “melhor”, mais “correto”, mais “bonito”.

Roger Chartier (2003) é categórico: “A cultura popular é uma categoria erudita” (p.179). O historiador pontua que as discussões em torno do conceito se dão de forma a caracterizar manifestações em que os atores nela envolvidos não chamam de cultura popular. Assim:

Produzido como uma categoria erudita destinada a circunscrever e descrever produções e condutas situadas fora da cultura erudita, o conceito de cultura popular tem trazido, nas suas múltiplas e contraditórias acepções, as relações mantidas pelos intelectuais ocidentais (...) com uma alteridade cultural ainda mais difícil de ser pensada que a dos “mundos exóticos”. (Chartier, 2003, p.179)

O autor acredita ser possível, em linhas gerais, resumir os debates acerca do conceito em dois grandes blocos, por assim, dizer, o primeiro deles, destinado a “abolir toda forma de etnocentrismo cultural, concebe a cultura popular como um sistema simbólico coerente e autônomo, que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irredutível à da cultura letrada”. Quanto ao segundo, estruturado por meio da

pressuposição da luta de classes, “percebe a cultura popular em suas dependências e carências em relação à cultura dos dominantes” (p.179). Dessa maneira:

de um lado, uma cultura popular que constitui um mundo à parte, encerrado em si mesmo, independente, e, de outro, uma cultura popular inteiramente definida pela sua distância da legitimidade cultural da qual ela é privada. (pp.179-180)

O autor considera que estes dois modelos explicativos clássicos servem de base às discussões realizadas sobre cultura popular na História, na Antropologia e na Sociologia.

Sobre o suposto antagonismo entre cultura popular e cultura erudita - apontado por Chartier (2003) como um dos pilares do debate - em que a primeira seria supostamente detentora de um purismo, seria a verdadeira representante do povo e a segunda seria autoritária, Chauí (2001) vale-se dos estudos em Ciências Sociais para apontar que o autoritarismo não é privilégio de uma ou outra, e sim traço comum às manifestações “dominantes” e “dominadas”.

Apona algumas formas de conduzir as pesquisas de maneira a identificar os traços autoritários das manifestações culturais, sejam elas ditas eruditas ou populares, pressupostos que procurarei atender na presente pesquisa:

Assim sendo, se houvesse interesse em desvendar a oposição e mesmo a contradição entre ambas, pelo menos duas atitudes são desejáveis: por um lado, adotar a posição do historiador e do antropólogo e evitar essencialismos ao indagar se as práticas e ideias populares são efetivamente autoritárias, tentando ouvir como os próprios sujeitos interpretam suas vidas; por outro lado, indagar se o autoritarismo possui sentido unívoco para dominantes e dominados. Sugeriria, com isto, uma investigação que tentasse discernir quais as manifestações populares que reafirmam a cultura dominante e quais aquelas que a recusam e negam. (Chauí, 2001, p.166)

Há ainda intensa discussão sobre a cultura popular como uma alienação, nela a alegria serviria como forma de manter o trabalhador passivo, um “prêmio” distribuído

nos finais de semana, que garantiria sua submissão voluntária ao longo da semana toda. Tal concepção apontaria para a cultura popular como maneira de disseminação e manutenção da opressão, seria uma cultura:

invadida, aniquilada pela cultura de massa e pela indústria cultural, pauperizada intelectualmente pelas restrições impostas pela elite, manipulada pela folclorização nacionalista, pedagógica e exploradora, em suma, impotente em face à dominação e arrastada pela potência destrutiva da alienação. (Chauí, 2001, p.166-167)

Chauí (2001) argumenta que, em primeira instância, a ideologia se configura sim como um processo de alienação, subjetivo, em que os sujeitos naturalizam as relações sociais e deixam de reconhecer-se nos produtos sociais que os cercam. Mas, a alienação deixa de ser apenas subjetiva para configurar-se enquanto - “uma determinação objetiva da vida social no modo de produção socialista, apoderando-se tanto da cultura dominante quanto da dominada”. Assim, ambas as culturas, erudita e popular, seriam igualmente perpassadas pelo fenômeno da alienação, ainda que tenham conteúdos e finalidades distintas. Nas palavras dela:

O movimento das relações sociais gera para os sujeitos a impossibilidade de alcançar o universal através do particular, levando-os a criar uma universalidade abstrata que não passa pela mediação do particular, mas por sua dissimulação e contra ele. A sociedade (e, portanto, as classes sociais) encontra-se impossibilitada de relacionar-se consigo mesma, a não ser recusando aquilo que ela própria não cessa de repor, isto é, a particularização extrema de suas divisões internas. Este movimento denomina-se alienação. (Chauí, 2001, p.167)

Desse modo, a autora previne sobre o perigo de que, por meio do argumento de alienação²⁴ das massas, esteja-se relegando a apenas uma pequena parcela da população uma condição que define a sociedade atual como um todo.

24 O conceito de alienação é tomado a Marx e será mais bem delineado oportunamente na análise.

Utilizarei dois exemplos de como tomar uma manifestação de cultura popular de maneira superficial, sem olhá-la mais detidamente e sem contemplar as inúmeras questões a ela atreladas, pode levar a um raciocínio maniqueísta, bastante simplista, de que ela representaria uma prova de que o povo deseja apenas “pão e circo” e que a ela dedicar-se-iam apenas pessoas alienadas. Ambos os exemplos são destinados diretamente ao Carnaval, manifestação na qual um de meus entrevistados está inserido.

Danilo Gentili - humorista e apresentador de um popular programa da televisão brasileira - personagem que ganhou notoriedade e também o apreço popular, mesmo diante de suas afirmações ligadas à extrema direita brasileira, e talvez justamente por elas, e também pelo despudor ético - manifestou-se em sua página pessoal nas redes sociais acerca do Carnaval, assim afirmando:

“Queria ser presidente por um dia. Faria uma lei que anulasse o carnaval em prol da nação. Argumentos lógicos não me faltam: diminuição de acidentes; menor índice de HIV positivo; melhorar a imagem do país no exterior; cortar semana ociosa para que aumentemos nossa renda; valorizar a imagem da mulher brasileira; investir os 2 bilhões por ano do carnaval em educação; diminuir o consumo de drogas nesse período. Acho que não teria o apoio popular pra isso. Já tivemos presidentes que afundaram a educação, a habitação, a reforma agrária; a inflação; a renda familiar; os empregos, e até mesmo presidente que roubou nossa poupança: Ninguém reclamou. Porém se eu acabasse com o carnaval certamente me matariam. Mesmo sabendo o risco que corro, aceitaria essa missão suicida, afinal, é melhor morrer no país do carnaval do que viver no carnaval desse país”.

A segunda notícia²⁵ dá conta de que o prefeito da cidade de Passo Fundo cancelou o Carnaval e investirá o dinheiro na instalação de ar condicionados nas escolas municipais. Notícias esta que suscitou comentários como estes:

“Os passo-fundenses dizem que não se pode perder a esperança nas atitudes de políticos que ainda possuem senso de clareza ao

²⁵ Notícia e comentários disponíveis em: <http://www.portaldolitoralpb.com.br/prefeito-deixa-de-investir-no-carnaval-e-usa-verba-para-instalar-ar-em-escolas-do-municipio/>

que se deve realmente ser feito com o dinheiro público e que acabou a palhaçada de investir no carnaval de rua, no qual apenas gera violência, bagunça e desordem! Fica a dica ao nosso prefeito”.

E ainda:

“O carnaval na nossa avenida é um grande exemplo de desperdício e que com certeza os moradores se sentem extremamente incomodados, por que pagam os seus impostos e o mínimo querem esperar que se haja um consenso no investimento público para o alto público e não para agradar uma minoria em nome de uma tradição que vem morrendo a cada ano. ”

Afora todos os lugares comuns de tais opiniões e a rasa premissa de que problemas que perpassam nosso dia a dia ao longo do ano todo e apontam para uma série de questões sociais, históricas e políticas, devam-se tão somente ao Carnaval, é preciso vislumbrar a consideração de uma manifestação da cultura popular que aglomera muitas pessoas em torno de um trabalho coletivo ao longo do ano todo, comunidades inteiras dedicadas a esse trabalho, tudo resumido a bagunça, sujeira e desperdício.

Parece ainda que há o direcionamento de um questionamento moral ao Carnaval, como se este estivesse a contribuir para a perda da moralidade das massas, parecia-me que talvez manifestações tradicionalmente atreladas à religiosidade pudessem ser melhor recebidas e até mesmo incentivadas.

Helton corrigiu-me quanto a esse pensamento, afirmando que, na atual conjuntura financeira, todas as festas populares têm sido recebidas com grande reserva e críticas pela população municipal. *“não é só o Carnaval não, queria até poder dizer que foi cortado dinheiro porque é o Carnaval, porque é coisa de preto, mas não é não, agora é geral. Até com a Festa das Nações o povo reclamou”.*

O perigo de tal postura é ainda maior se tomarmos em consideração as palavras de Bosi (2013),²⁶ que esclarece o caráter de resistência presente na cultura popular. Fala esta que optei por transcrever na íntegra, tanto pela clareza e beleza dela, quanto pela pertinência ao tema aqui disposto, ainda que incorra, novamente, no erro de uma citação longa demais.

“Eu prefiro falar, não em cultura popular, mas na questão da cultura popular, por ela ser complexa, heterogênea, diversa. Ela se apresenta como uma questão de resistência à cultura hegemônica. Isso quer dizer que o figurante da festa do Bumba meu Boi é um revolucionário? Não. Mas a existência dele nos mostra que não há só cultura de mercado. Há uma outra cultura. E a benzedeira? A benzedeira é uma revolucionária social? Não é. Mas ela revela insuficiência do sistema de saúde, ela nos revela que a pessoa precisa de um amparo, amparo que a benzedeira vai dar. Alguém pode dizer que a mídia já tomou conta desses fatos da cultura popular, como em uma reportagem sobre a procissão de Nazaré. Quando eu vejo uma reportagem sobre a procissão de Jesus de Nazaré, eu penso: a mídia nos mostra o que é aquilo. Mas, por um acaso a mídia alcança o que acontece com um devoto que está lá? Por que ele está lá? Que variedade infinita de desejos, de aspirações existe no coração daquele devoto? Dentro da cultura popular existe também o lugar do mito e da magia. A magia com um lugar inferior ao mito. Porque a magia é um ato ou um procedimento que eu faço para conseguir alguma coisa, ela precisa ter um efeito e uma recompensa o mais rápido possível. (...) Porque a técnica também é um procedimento para se alcançar alguma coisa rapidamente. (Comentário: assim como a magia, são alguns poucos iniciados que dominam a tecnologia, que não são meros usuários).”

A partir das considerações de Bosi (2013) posso afirmar que para João Mineiro a inserção na “Folia de Reis” representa o contato com tal magia, mais que isso, é o suporte simbólico que o leva a sentir-se um escolhido de deus, escolhido para levar uma mensagem de fé e anunciação. É por meio do cumprimento da jornada da Companhia de Folia de Reis, sua missão, que ele considera que sua família é abençoada, considera que foi a força que ajudou-o a conseguir sua casinha e o sustento da esposa e dos filhos.

26 Aula áudio gravada com autorização da professora, o tema da explanação era “Cultura popular e resistência”, proferida no dia 29/10/2013, no IPUSP na disciplina “Memória das testemunhas” na pós-graduação do PST/IPUSP.

Já Helton inscreve sua inserção no Carnaval em outra dimensão. Enquanto João Mineiro situa a manifestação de cultura popular em que participa tão somente na ordem do divino, da escolha de deus e não de uma escolha sua, Helton afirma que a cultura popular, no caso o Carnaval, é um caminho, mais que isso, é um direito, um direito negado tanto quanto outros: *“cultura popular é direito, cultura, lazer, esporte. A cultura é muito negada pro pobre, acham que pobre não precisa de cultura. Esporte não é pra deixar ninguém longe da droga não, esporte é direito. Cultura também!”*. Postula ainda:

“no Carnaval a gente pode escolher do que falar, escolher dentro da Escola, com a nossa gente, com a comunidade, o que quer falar, e como vai transformar isso em uma linguagem visual, temos total liberdade para isso. Claro, o acesso aos materiais para montar as fantasias, os carros, etc., vai também influenciar bastante em como a gente pode contar o que quer contar, mas ainda assim é liberdade”.

Conta-me ainda que no Carnaval passado, o primeiro sob sua batuta oficial, na última hora a prefeitura avisou que não repassaria R\$ 70 mil para a Escola. Tudo já havia sido comprado, os membros da diretoria e especialmente ele, tinham empenhado seus nomes, afinal estavam há uma semana do Carnaval, se assim não tivessem procedido não haveria desfile:

“Olha, se eu não tivesse feito as contas já pensando em fazer caixa pra esse ano, isso aqui [a Quadra], estaria fechada agora, fechada! Se eu não tivesse programado pra sobrar, estaria fechado agora, ainda estamos devendo R\$30.000, mas estamos naquela, joga pra um lado, joga pra outro e vamos negociando!”

O perigo de tomar-se o investimento em manifestações tais como essa como um desperdício de dinheiro público é negarmos um direito, o direito à cultura e ao lazer, a pretexto de cobrirmos outros, sem uma crítica mais atenta, incorre-se no risco de reiterar que o trabalhador pobre só deve preocupar-se, ou preocupar-se em primeiro lugar, com a manutenção do corpo (alimentação e saúde), para manter-se trabalhando.

Pode-se mesmo acabar por fazer coro com os argumentos acima apresentados, chamando os “foliões”, termo comum às duas manifestações aqui tratadas, de alienados, sem percebermos que estamos também estabelecendo hierarquia de valores nos direitos sociais e humanos, e terminando por partir do princípio que cultura e lazer, para o pobre, é perfumaria.

Assim, se meu trabalho pode contribuir com alguma mudança, ou algumas mudanças sociais, gostaria de que uma delas fosse a consolidação da cultura enquanto direito, e que o pobre tivesse espaço de destaque na construção dela.

3. Método ou O Caminho trilhado

“O bom método é aquele que permite conhecer verdadeiramente o maior número de coisas com o menor número de regras”

Marilena Chauí

Parece-me oportuno iniciar as considerações acerca do método esclarecendo o exato sentido da citação de Chauí (1984), que inaugura a presente sessão.

No texto “Caminhos de construção da pesquisa em ciências humanas”, Paulo de Salles Oliveira (2001) discute o papel do método em uma pesquisa. Partindo das discussões realizadas por Wright Mills e Marilena Chauí, o autor problematiza como o método nem sempre é motivo de atenção dos pesquisadores e como isso impacta tanto as pesquisas quanto as concepções sobre o que é pesquisa.

Oliveira (2001) discute, de forma muito pertinente, que o método não deve servir para que o pesquisador perca sua segurança e afirma que, não raramente, este é o efeito colateral de se aprofundar no estudo das metodologias. Segundo ele, deixar-se engolir por conjuntos rígidos de regras e pressuposições não equivale a ter rigor metodológico. Há que se manter um bom espaço para a criatividade, a surpresa, o espanto. Acrescenta que a busca pela especificidade dos saberes e disciplinas não deve servir para o distanciamento. Longe disso, deve servir para estabelecer aproximações entre as diferentes áreas, apontando para uma desejável perspectiva multidisciplinar. Ou ainda, nas palavras de Howard Becker (1999, p.17) “A metodologia é importante demais para ser deixada aos metodólogos. ”

Pautando-se em Wright Mills, Oliveira (2001) lembra que, par e passo com a necessidade de estar atento à “relação entre o tema da pesquisa e a biografia do pesquisador, a importância de coligir anotações e arquivos, cuidados com os levantamentos de dados e produção de novas fontes”, está o compromisso com a linguagem clara, a criatividade e “a reabilitação da pesquisa como prática artesanalmente construída” (p.19).

Assim, o sentido de método aqui corrente é o de “um percurso escolhido entre outros possíveis” (p.17). Entretanto, é importante que se diga que:

não representa tão-somente um caminho qualquer entre tantos outros, mas um caminho seguro, uma via de acesso que permita interpretar com a maior coerência e correção possíveis as questões sociais propostas (...), dentro da perspectiva abraçada pelo pesquisador. (Oliveira, 2001, p.17)

Tendo em vista a concepção de método enquanto um caminho a percorrer, dou-me conta que percorri distância ainda maior, literal, teórica e simbolicamente: fui a Lisboa – Portugal, dedicar-me ao estudo das metodologias em Ciências Sociais, mais especificamente da etnografia e do enfoque biográfico. Permaneci lá junto ao Instituto

de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-UL), tendo sido acolhida pela Pós Graduação em Antropologia e orientada pela Profa. Dra. Chiara Gemma Pussetti, ao longo de nove meses.

Assim, faço também adiante uma série de considerações metodológicas, frutos dessa minha estadia e das reflexões lá suscitadas. Considero ainda que o amadurecimento e melhor apropriação metodológica permearam a construção de todo o trabalho, como não poderia deixar de ser, uma vez que grande parte dele foi desenvolvida e mais bem delineada ao longo de minha estada junto ao ICS-UL.

A ideia de pensar o método enquanto um caminho deu-se enquanto eu ainda estava no Brasil, ao longo da formulação do projeto, em meio às primeiras decisões e propostas de desenho de pesquisa. Entretanto, enquanto estudava e escrevia sobre metodologia, essa imagem ganhava cada vez mais força e sentido.

Enquanto estudava, tentava também aprender a andar e a localizar-me em Lisboa. Fui morar no bairro da Graça, bairro antigo e tradicional, perpassado por uma linha de bonde, símbolo da cidade, o “28”. Toda vez que perguntava por qualquer endereço que fosse, me apontavam a linha do bonde, o “elétrico 28”: “segues a linha do elétrico até tal altura”, “está à direita ou à esquerda da linha do elétrico”.

Essa experiência tornou-se para mim a metáfora de método. A linha do elétrico dava-me confiança nas primeiras andanças de quem ainda não conhecia o terreno, permitia que eu fosse mais longe sem sentir insegurança já que, caso me perdesse, podia procurar por ela ali mesmo cravada no chão, segui-la me levava com tranquilidade à casa. É verdade que, depois de entender a configuração da cidade, passei a optar por caminhos mais curtos, a querer outras paisagens, a entender que eu dava voltas imensas e desnecessárias para manter-me por perto da linha do elétrico e sentir-me mais segura.

O método, assim, é um caminho, um caminho possível, trilhado antes por outros, que pode nos ajudar a explorar melhor o terreno e propor outras possibilidades. Que pode levar também a perceber que andamos, andamos.... À toa. Serve como guia, e não como prisão, pode e deve servir como segurança à criatividade e à autonomia.

Assim, caminhemos pois.

3.1. Início: em que digo de onde parto

Alguns Combinados

Antes de percorrermos um caminho, especialmente quando vamos por ele acompanhados, há que se definir alguns combinados básicos, para que mal-entendidos sejam evitados. Combinar antes costuma ser útil, esclarecedor e evita desgastes desnecessários.

Nesse intento, antes de dedicar-me à descrição metodológica, farei algumas considerações de como “o mapa foi antevisto”, ou seja, algumas posturas e pressupostos que considero estruturarem a proposta e que foram planejados e tomados de forma sistemática, pesados os efeitos e os possíveis resultados, o que me leva a tê-los como parte indissociável da metodologia e, dessa maneira, devam ser considerados e descritos.

Início tal delineamento esclarecendo ainda que um desses pressupostos é a indissociabilidade entre procedimentos, método, teoria e análise. Assim, ainda que eu intente descrever tais “itens” de maneira clara, não os apresentarei em separado, como se fossem etapas distintas e não intercambiantes.

Não apresentarei uma definição de metodologia - e de considerações sobre os por quês da eleição desta e não outra metodologia - seguida por uma descrição sobre os procedimentos de pesquisa. Isto porque considero que tais separações, geralmente realizadas a pretexto de melhor organização textual ou, ainda, melhor didática de explanação, terminam por reiterar uma dicotomia entre procedimentos de pesquisa e teoria, aspectos que devem funcionar em conjunto, dialeticamente, na metodologia. Portanto, tais aspectos serão contemplados em conjunto, sendo apresentados ora aspectos descritivos procedimentais e ora considerações e definições, conforme a pertinência.

A presente proposta se desenvolveu a partir da perspectiva biográfica, construída por meio de entrevistas, ao longo de dois anos, com dois homens. Foram realizadas cinco entrevistas com cada um deles.

Esclarecerei adiante a que me refiro quando afirmo que as entrevistas foram realizadas “ao longo de dois anos”, descrevendo em cada uma das duas análises como isso se deu. A maneira de estar em campo, a duração e a forma não são iguais para os dois entrevistados e as diferenças são advindas das circunstâncias objetivas que configuraram as entrevistas. Devem, portanto, ser pormenorizadas, bem como devam ser vislumbradas as possíveis incidências e atravessamentos que tais diferenças possam operar na análise realizada. Optei por pormenorizar tais diferenças antes de iniciar cada uma das análises, por considerar que assim ficaria mais claro.

Inicialmente, o projeto de pesquisa previa um número maior de participantes, cerca de seis. Entretanto, ao cabo das entrevistas iniciais, decidi ater-me apenas aos dois primeiros entrevistados. Em face da riqueza de seus relatos, pareceu-me mais relevante tratá-los com maior profundidade ao invés de buscar ainda outras histórias de vida, que,

muito provavelmente, fossem tão ricas quanto as aqui descritas, e terminar por tratar a todas de maneira superficial.

O número de entrevistas realizadas com cada sujeito, cinco, obedeceu ao tempo disponível para a conclusão da pesquisa. Assim, a partir da primeira entrevista, realizada por meio de pergunta disparadora, conforme será mais bem delineado adiante, as demais foram realizadas tendo como de partida questionamentos suscitados durante a transcrição dos áudios. Dessa maneira, o número de entrevistas não foi pré-estabelecido ou planejado, foram realizadas entrevistas enquanto houve tempo hábil para tanto.

Quanto ao número de entrevistados, Daniel Bertaux (1979) - uma das principais referências no estudo das chamadas histórias de vida - afirma que existem trabalhos que partem de apenas um relato, como também outros que partem de dezenas, estes últimos sendo “recolhidos em um meio homogêneo, ou seja, um meio organizado pelo mesmo conjunto de relações sócio estruturais” (p.10). De acordo com o autor, a validade do estudo não está em poucos ou muitos relatos e, sim, no que chama de fenômeno de saturação. “A saturação é um fenômeno pelo qual, superado um certo número de entrevistas (biográficas ou não), o investigador ou a equipe tem a impressão de não aprender mais nada de novo” (Bertaux, 1979, p.10).

Ponto de saturação é uma expressão bastante positivista, ligada à imagem de saturação de materiais e soluções na química, mas é compreensível que o seja em razão do período histórico em que as proposições de Bertaux foram feitas e do entorno que o cercava. Estava ele imerso nas Ciências Sociais norte-americanas e, no período em que fez tais proposições, havia nos Estados Unidos importante debate acerca do positivismo, talvez muito mais acalorado que agora, especialmente a partir das proposições de Thomas Kuhn. No entanto, a tradição positivista era (é ainda é) grande e, mesmo que Bertaux afirme claramente, nesse e em outros tantos textos, sua opção por alinhar-se a

disciplinas tais como a Antropologia, é possível vislumbrar em seus escritos expressões calcadas na tradição positivista.

Tal situação não invalida o que o autor pretende afirmar. Arrisco-me a dizer que sua proposição diz da necessidade de grande imersão em campo, como afirmou Leny Sato em minha banca de defesa de mestrado “o campo nos diz quando devemos sair dele”.

De volta ao número de sujeitos necessários à validação de um estudo, ao discorrer sobre os estudos que ficam a meio termo, ou seja, partem de mais do que um, mas, ainda assim, de bem menos do que uma ou duas dezenas de relatos, caso da pesquisa aqui em questão, Bertaux reafirma que a validade não se encontra no número de relatos, “não se situa em algum lugar entre dez e onze, ou entre trinta e trinta e um relatos”, mas na necessidade de guiar-se pelo fenômeno de saturação, ainda que afirme adiante “a saturação é mais difícil de alcançar do que parece à primeira vista” (p.12).

Quando li sua afirmação sobre a dificuldade de se chegar ao chamado ponto de saturação, tendo em vista que ele a fez em tempos em que os prazos para as conclusões das pesquisas não eram tão apertados, refleti acerca da dificuldade de se chegar a esse ponto agora. No entanto, posso afirmar, a perspectiva etnográfica, à qual Bertaux atrela o enfoque biográfico, também deixa claro a necessidade de um tempo considerável de permanência em campo, um tempo longo, ainda que longo não signifique apenas grande número de dias e horas contadas, mas aponte para um longo tempo simbólico, para a criação de laços, para a possibilidade de compreensão dos resultados a partir da complexidade do campo e não em comparação com algo exterior a ele.

Cabe frisar que as afirmações de Bertaux (1979) partem de concepções atreladas à sociologia clássica, que remete à classificação e à tentativa de generalização de

princípios e categorias²⁷. Afirma mesmo adiante que a finalidade do descrito fenômeno de saturação está em permitir generalizações, objetivo muito diverso do aqui pretendido. Entretanto, optei por lançar mão de suas considerações acerca de como proceder à definição do número de participantes porque, mesmo partindo de premissas mais rígidas e que apontam para conclusões categorizantes, termina por considerar que o número de participantes e o fenômeno de saturação dependem de um:

processo que se opera não no plano da observação, mas sim na representação que a equipe investigadora constrói pouco a pouco de seu objeto de indagação: “a cultura” de um grupo no sentido antropológico, o subconjunto de relações estruturais, relações simbólicas, etc. (Bertaux, 1979, p. 13)

Ao optar por dois relatos não me ative a este ou aquele suposto mágico manual de metodologia, que verse sobre como definir uma amostragem segura e ótima, que assegure a validade dos dados construídos. Ative-me a questões mais práticas – o tempo que eu dispunha para a pesquisa, circunstanciado e definido de antemão pela bolsa que me permite a investigação – e epistemológicas - por compreender que o enfoque biográfico possibilita o estudo do espaço entre o social e o subjetivo, espaço este precisamente em que se encontra a psicologia social, sem que as dimensões objetivas e subjetivas sejam tomadas em separado, de maneira dicotômica, mas em relação dialética.

Bertaux (1989) faz inclusive outra importante afirmação:

A eleição de um método particular para estudar tal ou qual objeto (...) não tem nada de anódino. Compromete a pessoa que

27 É importante que se diga que, no texto *“La perspectiva biográfica: validez y metodología”*, de 1979, Bertaux afirma-se como um sociólogo que recorre à história de vida/enfoque biográfico à luz de outras disciplinas, tais como a antropologia, afirmação que se verifica nesse e em outros trabalhos, tornando-se uma referência com a qual dialogarei especialmente por sua concepção quanto à postura e à especificidade da entrevista nas histórias de vida, que delinearei mais bem adiante e que se distancia da categorização. Em trabalhos outros, o autor afirma sua perspectiva como uma etnosociologia e reafirma pressupostos epistemológicos importantes, com os quais minha pesquisa dialoga amplamente.

fará a investigação a uma determinada relação de campos, a certas práticas existenciais; contém em filigrana certas formas de pensamento e exclui outras. (...) a decisão será tomada muito mais em função de inclinações profundas do que de considerações racionais. E está bem que seja assim, porque para fazer um bom trabalho de investigação é necessário em princípio desejar fazê-lo. A paixão é o motor da descoberta. (Bertaux, 1989, p.87)

Parece-me oportuno lançar mão de duas outras interessantes proposições desse autor. A primeira delas diz dos dois enfoques que ele afirma serem dados aos estudos realizados a partir das histórias de vida.

O primeiro deles apontaria para os chamados aspectos objetivos: “Estruturas de produção, formação de classes sociais, modos de vida de meios sociais determinados”, ou seja, tudo o que concerne ao sócio estrutural. A este primeiro conjunto de estudos, o autor associa os estudos sobre “ciclo de vida e ciclo de vida familiar” bem como os estudos sobre história oral, levados a cabo pela escola britânica, e ainda os estudos antropológicos que se debruçam sobre os aspectos culturais materiais de determinada população. O autor ainda cita os estudos realizados na França, calcados no marxismo, e que tratam “das formas particulares da vida material, produção e reprodução, trabalho e consumo, nos quais estes investigadores orientados a partir do sócio estrutural buscam a fundamentação das múltiplas regularidades de comportamento e a recorrência dos processos que revelam os relatos de vida” (p.11).

O outro tipo de enfoque que o autor identifica nos estudos realizados por meio de histórias de vida está nos estudos que costumam pautar-se em uma distinção das “estruturas particulares do nível sócio simbólico” (p.9) e intentam “distinguir complexos de valores e de representações que existem em primeiro lugar em nível coletivo, antes de apropriar-se, mais ou menos, das subjetividades” (p.10). São trabalhos tradicionalmente ligados à sociologia e à antropologia e compreendem “desde o estudo das religiões e dos mitos ao da ideologia moderna” (p. 10-11).

Por serem diferentes os enfoques, são diferentes também as maneiras de condução dos estudos. Entretanto, aponta ele, qualquer estudo em profundidade deve considerar ambas as dimensões porque são complementares, se definem mutuamente. Seria erro crasso tomá-las como dimensões distintas, tão somente antagônicas e que não se tocam. Assim, exemplifica:

Denzin [*importante investigador da Escola de Chicago, grifo meu*], que começou a estudar o consumo de álcool nos bares, a partir do ponto de vista da interação simbólica, acabou investigando as estruturas de produção dos alcoóis. Enquanto eu, ao contrário, passava de uma investigação sobre as relações de produção do pão a uma indagação sobre os valores e projetos de vida de quem o fabrica. Finalmente, o social não é feito de cimento; é político e “trabalha” sob a pressão de forças contrárias e mutáveis. Se estrutura o campo da práxis, é por sua vez objeto dela, é o desafio da práxis. (Bertaux, 1979, p.9)

Considerei importante citar tais apontamentos porque optei por utilizar-me da história de vida para a construção dos resultados por ver aí uma oportunidade de acesso a aspectos tanto objetivos quanto subjetivos, imprescindíveis à consideração dos fenômenos sociais de maneira não dicotômica.

A segunda importante proposição de Bertaux (1989), que me parece relevante abordar, encontra-se delineada a partir de sua afirmação de que “Eleger o enfoque biográfico é, pois, questão de temperamento” (p.87). De acordo com ele, a maneira como são construídos os relatos diz do que deles será feito depois e a postura do pesquisador é a principal responsável pelo o que dali advém²⁸, uma vez que o relato de vida se configurará a partir das demandas dele, estando estas claras ou não. Os relatos dependerão assim “de sua espera [referindo-se ao pesquisador], de sua atenção: do contrato implícito que se dá já no primeiro contato” (p.88).

²⁸ Vale a reprodução da graciosa e esclarecedora imagem que o autor lança mão: “Se colhem-se dentes de leão, vale mais saber de antemão se são para uma salada, um buquê, ou para dá-los aos coelhos; por que não são os mesmos que se levará para casa. Acreditar que se 'recolherá tudo' e se decidirá a continuação, pode ser que sirva para os dentes de leão, mas não para os relatos de vida.” (1989, p.87)

Mais que isso: o autor aponta a necessidade de mudança na postura e na relação que o investigador estabelece com o investigado ao longo do curso da pesquisa:

A princípio, sua postura é a do explorador. Mais tarde busca contrastar suas interpretações, desmenti-las, diferenciá-las, matizá-las, consolidá-las.

Enfim, se quiser restituir as vozes da experiência humana em toda sua força expressiva, há de mudar a postura outra vez: criar uma relação de intercâmbio e de amizade, tomando o tempo para entrar no universo do outro. E depois, (...) fazer obra de escritor: trabalhar as palavras e a linguagem, transmutar a palavra em texto pela magia da escrita. (Bertaux, 1989, p.89)

Tais afirmações são importantes não por preconizarem critérios rígidos, mas por balizarem posturas claras e apontarem para um conjunto de princípios notadamente alicerçados em uma tradição epistemológica, a saber, a antropologia. Chamam a atenção para a necessidade de permanente atenção e questionamento sobre o papel ativo, o que não significa dizer diretivo, do pesquisador na construção dos resultados e deixa claro que o desenho de pesquisa é processual, com etapas diferentes que, no entanto, não são isoladas e culminam em uma atividade interpretativa, de análise²⁹.

Elsa Lechner (2009) complementa a perspectiva aqui adotada e pretendida ao afirmar que o enfoque biográfico/perspectiva biográfica é uma abordagem multidisciplinar que permite “dar conta, simultaneamente, do estudo dos objectos biográficos e dos sujeitos implicados na pesquisa biográfica, sendo estes a pessoa que se vive na experiência de falar da própria vida, e o(s) receptore(s) dos relatos (destinatários explícitos ou não)” (p.05). Além disso:

visa todos os exercícios de biografização, ou seja, os actos de se contar. Estes são exercícios de interpretação da experiência vivida através dos quais se processa uma estruturação e significação da experiência. Nesse processo de (re)significação

²⁹ Bertaux (2005) associa diretamente a etapa de análise à descrição densa de Clifford Geertz, reiterando a aproximação entre a história de vida e a etnografia, concepção também por mim adotada e que será mais bem tratada adiante.

é, por sua vez, produzida uma «figuração» dos indivíduos. Através da biografização, os sujeitos produzem assim uma dada história que reconduz a uma certa ideia de si mesmos (...). Mas sobretudo são aí criadas as condições para que os sujeitos se construam como autores e actores das suas vidas dentro dos limites de possibilidades internas e externas. (p.05)

Como até aqui tenho utilizado ora a expressão “relatos de vida”, ora “histórias de vida”, ou ainda “enfoque biográfico” e “perspectiva biográfica”, me atendo às terminologias utilizadas pelos próprios autores ao longo dos textos, cabe tecer uma série de considerações quanto a tais terminologias, suas especificidades e para quais questões epistemológicas as diferenças e proximidades apontam.

A descrição adiante talvez soe um tanto quanto longa, mas considero importantes que considerações históricas sejam tecidas bem como apresentados minimamente autores tradicionalmente relacionados com a metodologia escolhida, apontando as diferenças entre as diversas concepções, com vistas a melhor caracterizar o porquê da vertente aqui escolhida.

3.2. Relato de vida ou história de vida? A perspectiva biográfica

A história de vida, de acordo com Chizzotti (2000), como registro sistemático científico, foi primeiramente utilizada por Znanieski, na Polônia e, a partir de 1920, apropriada pela Escola de Chicago, tendo sido suplantada pelas metodologias de enfoque quantitativo até os anos de 1960, quando procurou “formular o estatuto epistemológico, estabelecer estratégias de análise do vivido e constituir-se em método de coleta de dados do homem concreto” (p.96). A história de vida passaria, então, a se propor a considerar as narrativas em relação ao contexto social em que se inseriam, buscando findar com a ideia de trajetórias ideologicamente exemplares.

Bertaux (1980) reitera as afirmações de Chizzotti (2000) e aponta que a tradição epistemológica de utilização da história de vida remonta aos estudos desenvolvidos pela sociologia empírica no período compreendido entre as duas grandes guerras mundiais. Tais propostas - os chamados *histories life* - constituíam um ramo significativo dos estudos desenvolvidos na Escola de Chicago e também na Polônia, embora tal gênero tenha sido praticamente abandonado durante a segunda grande guerra.

O autor descreve ainda amplamente a tradição de estudos clássicos desenvolvidos pela antropologia, anteriores aos estudos sociológicos, e traça com profundidade e clareza um panorama histórico dos trabalhos que utilizaram tal método. Como já afirmei, tal descrição pode ser retomada e consultada, mas não considero relevante reproduzi-la aqui, pois seria tão somente isso, uma reprodução. Vale dizer que o autor argumenta que o abandono do uso de tal metodologia deu-se muito mais por questões políticas do que por impossibilidades ou falhas do método, reafirmando-o como importante instrumental de pesquisa.

Chizzotti (2000) aponta que consiste em “um instrumento de pesquisa que privilegia a coleta de informações contidas na vida pessoal de um ou vários informantes” (p.95). Afirma que tanto a literatura biográfica tradicional – “memórias, crônicas ou retratos de homens ilustres que, por si mesmos ou por encomenda própria ou de terceiros, relatam feitos vividos pela pessoa” (p.95) – quanto a autobiografia são exemplos de história de vida. Postula, ainda, que hoje é mais comum que se dê ênfase no caráter oral e testemunhal dos relatos.

Cruz Neto (2010) afirma que a história de vida tem como função principal “retratar as experiências vivenciadas, bem como as definições fornecidas por pessoas, grupos ou organizações” (p.58). Pode ser “escrita ou verbalizada e abrange (...) os seguintes tipos: *a história de vida completa*, que retrata todo o conjunto da experiência

vivida; e a *história de vida tópica*, que focaliza uma etapa ou um determinado setor da experiência em questão” (pp.58-59, grifo do autor). De acordo com o autor, na história de vida:

geralmente acontece a liberação de um pensamento crítico reprimido e que muitas vezes nos chega em tom de confiança. É um olhar cuidadoso sobre a própria vivência ou sobre determinado fato. Esse relato fornece um material extremamente rico para análises do vivido. Nele podemos encontrar o reflexo da dimensão coletiva a partir da visão individual. (Cruz Neto, 2010, p.59)

Howard Becker (1999), problematizando o uso da história de vida nas ciências sociais, diz que ela “não é um ‘dado’ para a ciência social convencional, embora tenha algumas de suas características por se constituir numa tentativa de reunir material útil para a formulação de teoria sociológica geral” (p.101).

Apresentando posição contrária às afirmações de Chizzotti (2000), o autor pontua que a história de vida não se equipara à autobiografia convencional, ainda que com esta guarde semelhanças, especialmente quanto ao caráter narrativo – caracteristicamente realizado em primeira pessoa - e à ênfase subjetiva. Não se equipara ainda à ficção, segundo ele, mais atenta ao apelo dramático do que à fidedignidade dos eventos narrados.

Becker (1999) aprofunda seu argumento explicando que, na autobiografia, há grande preocupação com a facticidade do que é narrado. É importante que haja grande correspondência e coerência entre os episódios narrados e aqueles que possam ser verificados na história oficial, ainda que se saiba de antemão que tal narrativa representa um recorte, intencionalmente realizado pelo autor, que o utiliza na condução de um determinado argumento. Ou seja, toda autobiografia convencional representa a apresentação de apenas uma parte da história, ainda que possa ser verificada e correlacionada historicamente. Já na ficção, a preocupação com a fidedignidade fica em

segundo plano, subordinada ao estilo artístico, à força dos elementos alegóricos e estilísticos alcançados.

Quanto à história de vida, o autor defende que a preocupação se centra em obter “um relato fiel da experiência e interpretação por parte do sujeito do mundo no qual vive” (p.102). Assim, a correspondência histórica ou mesmo a beleza estilística da narrativa ficam subordinadas à forma como o sujeito viveu e interpretou o que viveu, nas palavras dele, o que importa é “a ‘história própria’ da pessoa” (p.103).

Para tanto, Becker (1999) enfatiza a importância do método para quem coleta, termo por ele utilizado, uma história de vida nas ciências sociais e humanas, devendo cumprir etapas "para garantir que (...) abranja tudo o que quer conhecer, que nenhum fato ou acontecimento importante seja desconsiderado, que o que parece real se ajuste a outras evidências disponíveis e que a interpretação do sujeito seja apresentada honestamente" (p.102).

Apesar de Becker (1999) falar em ‘etapas’, elas não são definidas em seu texto de forma rígida ou gradual, assemelhando-se mais a cuidados e possibilidades de manejo e condução da pesquisa. Diriam respeito à necessidade de manter o relato em consonância com os temas sobre os quais debruça-se o pesquisador, esclarecer acontecimentos narrados que demandem maior aprofundamento, buscar proximidade entre a narrativa e os eventos históricos oficialmente já descritos, contrapor a narrativa a outros relatos, sejam de parentes, conhecidos, pessoas da comunidade e/ou entorno do sujeito entrevistado (Becker, 1999). Após tais etapas, o pesquisador estaria pronto a proceder à análise a partir de sua “própria perspectiva”, mas salvaguardando a interpretação dada pelo sujeito aos eventos.

Defendendo a legitimidade de tal concepção, o autor discute como as grandes contribuições advindas das pesquisas realizadas a partir da psicologia social de George Mead estavam alicerçadas em uma “visão da característica de cidades e de vida urbana” (p.103), com grande ênfase na visão que as pessoas tinham sobre tais questões. E postula, explicando o porquê da opção por enfatizar a perspectiva de interpretação do sujeito:

Para entender porque alguém tem o comportamento que tem, é preciso compreender como lhe parecia tal comportamento, com o que pensava que tinha que confrontar, que alternativas via se abrirem para si; é possível entender os efeitos das estruturas de oportunidade, das subculturas delinquentes e das normas sociais, assim como de outras explicações comumente evocadas para explicar o comportamento, apenas encarando-as a partir do ponto de vista dos atores (Becker, 1999, p.103).

Bertaux (1979, 1980 e 1997) propõe que a expressão que mais se adequa à essa perspectiva metodológica seria "enfoque biográfico". Para tanto, em trabalho de 1980, propõe que sejam tomados os termos e melhor explicitados a que se referem.

Afirma que na língua inglesa existem os termos *story* e *history*, que traduzem o termo francês *histoire* (história, em português). Partindo das proposições de Denzin, afirma que *life story* diz “da história de uma vida como a conta uma pessoa que a viveu” (p.5), afirma que os franceses têm utilizado tal aceção como “*récit de vie*”, que podemos traduzir para o português como relato de vida.

Já o termo “*life history*” se relacionaria aos “estudos que se referem a uma pessoa determinada, e compreendem não só seu próprio relato de vida, mas também todo tipo de documento: por exemplo, o prontuário médico, o arquivo judicial, os testes psicológicos, os testemunhos de pessoas próximas” (p.05-06).

O autor lembra que Lewis L. Langness, antropólogo, a quem atribui um dos mais completos estudos sobre histórias de vida, chamou de história de vida (*life history*)

ao conjunto de dados que tiveram acesso sobre uma determinada pessoa, a partir de etnografia, por meio de entrevistas com a própria pessoa ou informantes próximos, ou por etnografia documental. O autor aponta que não se trata apenas de discutir ou precisar termos, e discute a adoção da expressão “enfoque biográfico” como uma “aposta para o futuro”:

O investigador que começa a recolher relatos de vida, acreditando que talvez utilize uma nova técnica de observação dentro de uns marcos conceituais imutáveis, se verá paulatinamente levado a questionar, um após o outro, tais marcos. O que estará em jogo não é a mera adoção de uma nova técnica, mas a construção de uma nova prática (...); uma nova perspectiva que, entre outras características, permitiria reconciliar, de uma vez por todas, a observação e a reflexão. Daí o termo perspectiva biográfica. (p.6-7)

Lechner (2009), partindo da mesma vertente epistemológica de Bertaux, que também adoto no presente estudo, aponta que a perspectiva biográfica, também chamada de enfoque biográfico, “permite dar conta, simultaneamente, do estudo dos objectos biográficos e dos sujeitos implicados na pesquisa biográfica, sendo estes a pessoa que se vive na experiência de falar da própria vida, e o(s) receptore(s) dos relatos (destinatários explícitos ou não)” (p.05).

Assim, volta-se para o contar, o ouvir e o interpretar a experiência, busca o cruzamento entre subjetivo e o social, presente em cada história de vida. Volta-se ainda à possibilidade de, uma vez ouvindo-se, o narrador possa reinterpretar sua experiência, produzindo novos sentidos e interpretações, sendo o momento mesmo da entrevista possibilidade de (re)construção daquele que narra.

Portanto, a perspectiva biográfica aponta para muito além do que uma simples descrição: convoca a uma reflexão, de quem narra e de quem ouve, uma reflexão produtora de sentidos e possibilidades de (re) significação:

Trata-se de um movimento criativo que produz sentido ao ser traçado e que é fonte de novos saberes. Desde logo, ele oferece à análise a dimensão do estatuto do sujeito que se narra, estatuto este que se transforma em função de quem o escuta. Por outro lado, permite identificar aquilo que é específico ao saber produzido em tais contextos de subjectivação, um saber feito de alteridades, seja na relação entre narrador e quem o escuta mais imediatamente, seja com os outros em geral (um ouvinte «abstracto»), ou com a memória e a História. (Lechner, 2009, p.6)

Para melhor situar, posso dizer que as afirmações de Chizzotti (2000) e Cruz Neto (2010) representam um panorama mais geral, daqueles que encontramos nos manuais sobre metodologia e que servem como textos introdutórios, como um começo de conversa. Ainda que não contenham imprecisões, pecam pela generalidade, característica comum aos textos introdutórios, trazem contribuições, mas terminam por falar genericamente de temas que representam grandes universos heterogêneos.

Quanto às afirmações de Becker (1999), constituem um belo panorama acerca das críticas e atravessamentos que a história de vida sofreu, especialmente após a segunda guerra mundial, momento em que foi praticamente abandonada nas ciências sociais, que passaram a eleger especialmente metodologias quantitativas, que mais facilmente se prestavam à generalização.

Vale apontar que tanto Becker quanto Bertaux podem ser situados na tradição da Escola de Chicago, ainda que representem diferentes vertentes de uso do método de história de vida: enquanto Becker está ligado à sociologia clássica, marcada pela categorização, Bertaux volta-se à etnosociologia, vertente que se aproxima das proposições epistemológicas da antropologia e de uma apropriação da etnografia.

Opto aqui pelas proposições de Daniel Bertaux, no que tange à aproximação e consideração da história de vida/enfoque biográfico a partir da postura etnográfica quanto à pesquisa e ao campo.

Sobre quem caminhou comigo

Tendo em conta tais pressupostos, prossigo delineando a presente proposta. O que aqui descrevo foi pensado como um subitem dentro do tópico anterior, ou seja, está a ele diretamente atrelado mas visa aprofundar elementos antes apenas mencionados.

Aqui busco também começar a apresentar meus entrevistados, fornecendo informações para que o leitor tome contato com o que encontrará adiante. Tais informações visam apresentar minimamente os entrevistados e também aprofundar questões metodológicas relacionadas ao tópico anterior que julguei que, se nele incorporadas, trariam muito mais confusão do que esclarecimento. Desta feita, uma melhor caracterização dos entrevistados, bem como da situação das entrevistas, será realizada junto à análise de cada uma delas.

Como já dito, os entrevistados foram dois homens. O primeiro deles tinha 78 anos na data da primeira entrevista e, o segundo, 25 anos. Digo na data da primeira entrevista pois, como já citado, foram realizadas cinco entrevistas com cada um deles, que ocorreram ao longo de dois anos.

A escolha dos entrevistados deu-se a partir de indicações iniciais de amigos e conhecidos, que, ao saberem que eu estava estudando a vida de trabalhadores da cultura popular, apontaram-me diversas formas de acessar instituições, manifestações populares, bem como pessoas específicas, que acreditavam que poderiam contribuir com meu trabalho, por terem histórias de vida ricas e inusitadas. Perdi a conta das vezes que alunos, conhecidos, familiares, com os quais eu havia ou não conversado sobre minha pesquisa, me sugeriram que me centrasse em manifestações específicas: “você

deveria estudar a capoeira”, “você deveria estudar os violeiros do meu bairro”, “olha, você tem que entrevistar fulana ou sicrana”, e tantas outras alegações e sugestões tais como essas.

Tal início de pesquisa lembrou-me as afirmações de Spink (2003) de que o campo de pesquisa é muito mais do que um lugar físico, específico, estudar determinado tema é mais do que ir a um lugar físico e, a partir de lá, formular teorias e tecer reflexões. Eleger um tema é suscitar uma cadeia de relações e de forças, teóricas, simbólicas e políticas, é colocar “na roda social” determinada temática, fazendo o tema circular em diversos contextos pessoais, profissionais, acadêmicos, é defender politicamente que tal temática é importante de ser estudada e merece a devida atenção.

De volta ao caminho, a primeira entrevista, com ambos os entrevistados, foi construída a partir da entrega do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) que continha a pergunta disparadora “Conte-me sua história de vida”, dessa forma, ao ler, os entrevistados já começaram a narrar suas histórias, as entrevistas com ambos os entrevistados foram áudio gravadas e, posteriormente, transcritas na íntegra, donde procedi à análise. Foram ainda confeccionados diários de campo ao final de cada uma das entrevistas.

Ao longo do processo de transcrição das primeiras entrevistas surgiram-me dúvidas e a necessidade de maiores esclarecimentos e aprofundamento dos relatos, assim marquei novas entrevistas. No caso de João Mineiro, por exemplo, na primeira entrevista ele falara muito de sua atual experiência na Companhia de “Folia de Reis” mas falara pouquíssimo de outras dimensões de sua vida, assim retornei à sua casa partindo da necessidade de compreender melhor seu dia a dia.

Helton, por sua vez, falou muito de sua dupla dedicação: à bateria da Escola de Samba, pois naquele momento era o mestre dela, e sua atuação como vendedor temporário em uma loja no *shopping*, para prover materialmente sua família. Entretanto, faltavam-me elementos para compreender sua relação familiar e mesmo o que é uma Escola de Samba, como esta se estrutura, como as decisões são nela tomadas, etc.

Dessa maneira, a transcrição de cada entrevista levou a questionamentos e dúvidas, levando à necessidade de uma nova entrevista. Ocorreu ainda de os entrevistados entrarem em contato comigo, solicitando falar e esclarecer alguns pontos da narrativa.

O fato dos próprios entrevistados contatarem-me, demonstrando interesse em acrescentar ou esclarecer os relatos, encheu-me de alegria, pois considerei que participar da pesquisa fez algum sentido para ambos e também que sentiam que tinham livre acesso a mim, que podiam fazer escolhas sobre o que e como era relatado e não ficaram passivos, à minha disposição, apenas quando eu tivesse algo a questionar.

Além disso, devo dizer, atender ao telefone e ouvir João Mineiro dizer: “*Oh, moça, achei aqui que tinha uma coisa pra dizer que ia ficar bonita na lição da menina*”, é de encher os ouvidos e o coração!

A metodologia aqui utilizada guarda inúmeras aproximações epistemológicas e metodológicas com a etnografia, conforme será mais bem discutido adiante, está mesmo diretamente a ela atrelada, e essa possibilidade de participação ativa dos entrevistados no processo de construção dos resultados é uma delas.

Leny Sato e Marilene Proença Rebello de Souza (2001), afirmam quanto à etnografia, afirmação que pode bem ser transposta ao aqui descrito, que a possibilidade de manter uma atitude ativa, e mesmo investigativa sobre o pesquisador e os resultados

construídos em campo termina por diminuir a assimetria entre pesquisador e pesquisado, o que impacta diretamente o produto final construído:

Essa menor assimetria no relacionamento deixa de ser motivo de surpresa quando vemos a pesquisa de campo como um processo de convivência entre pessoas. Sendo assim, não são apenas as regras e os rigores metodológicos que nortearão a qualidade da pesquisa, mas a qualidade do relacionamento entre o pesquisador e as pessoas do local pesquisado. (Sato e Souza, 2001, s/p.)

É importante considerar ainda a postura adotada ao longo das entrevistas e mesmo a forma como foram retomadas e conduzidas, uma após a outra, a partir de questões levantadas nas próprias entrevistas, surgidas ao longo do processo de escrita que é, ele mesmo, o exercício de reflexão e teorização.

Segundo Oliveira (1996, p.31), a “observação participante 'estando lá' (...) passa a ser melhor evocada durante toda a elaboração do material (...) no processo de sua inscrição no discurso da disciplina”. Dessa forma, vejo a necessidade de melhor caracterizar o tipo de entrevista aqui apresentado como de enfoque biográfico, conduzida por meio de entrevista etnográfica, e, assim sendo, caracterizar a que me refiro como “entrevista etnográfica”, delineando em que essa difere de outros tipos de entrevista.

A principal diferença entre as entrevistas conduzidas por etnógrafos e as entrevistas com questionários não é, como frequentemente se sugere, que umas sejam “desestruturadas” e as outras “estruturadas”. Todas as entrevistas, como qualquer outro tipo de interação social, são estruturadas, tanto pelo entrevistador quanto pelo informante. A diferença fundamental está em que umas entrevistas reflexivas e outras são padronizadas. *Os etnógrafos não decidem de antemão as questões que querem formular, ainda que costumem entrar na entrevista com uma lista de temas dos quais querem falar. Os etnógrafos tampouco se restringem a uma única maneira de indagar. Em diferentes entrevistas, ou em diferentes momentos de uma mesma entrevista, a aproximação a um tema pode ser direta ou indireta, dependendo da questão que é buscada.* (Hammersley e Atkinson, 2001, p. 129, grifo meu)

Como descrito acima, foi exatamente assim que foram construídos os resultados em campo: a partir da reflexão e da teorização possibilitada pelo processo de transcrição das entrevistas, voltava eu ao campo, não com um questionário ou mesmo um roteiro pronto em mãos, mas tinha previamente definidos temas específicos que pretendia contemplar e esclarecer ao longo da conversa.

Considerando a grande aproximação entre os pressupostos epistemológicos que alicerçam a etnografia e a perspectiva aqui utilizada, vale esclarecer que a etnografia é a metodologia em que se baseia o desenvolvimento da antropologia enquanto disciplina e diz de uma modalidade de pesquisa participante que prevê grande imersão do pesquisador em campo. Foi desenvolvida classicamente a partir da descrição de sociedades tribais e rurais e depois utilizada para a descrição de fenômenos urbanos. De acordo com Pina-Cabral (2003):

O principal legado que a antropologia contemporânea recebeu de suas origens no estudo de povos exóticos e distantes, foi uma metodologia de estudo (a que chamamos “etnografia”) que põe a ênfase sobre o contato directo e a comunicação interpessoal entre o investigador e os povos estudados. Desde os meados do século passado, porém, os antropólogos perceberam que a metodologia que tinham desenvolvido seria tão útil para compreender as sociedades urbanas modernas como tinha sido inevitável para estudar os povos exóticos e rurais. (p.15)

No presente estudo, pautando-me nas proposições de Bertaux acerca do enfoque biográfico, procedi à análise por meio da análise temática, a partir da chamada descrição densa hermenêutica, com base nas proposições de Clifford Geertz (1989).

Geertz (1989) propõe a descrição densa a partir de sua compreensão do conceito de cultura como “essencialmente semiótico”. Nas palavras dele, “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado” (p.4). Além, o autor

complementa, “A cultura, esse documento de atuação, é, portanto, pública, (...). Embora uma ideiação, não existe na cabeça de alguém, embora não-física, não é uma identidade oculta (...). A cultura é pública porque seu significado o é” (pp.4-9).

O autor posiciona-se aí diante da discussão antropológica sobre se a cultura seria um aspecto objetivo ou subjetivo – discussão, segundo ele, sempre acompanhada por “insultos intelectuais”, tais como: “idealista”, “materialista”, “mentalista”, “behaviorista”, e por aí afora. Afirma que um aspecto não se dá e nem tem sentido sem o outro. Conclui que postular se a cultura seria “superorgânica” ou “autocontida” seria coisificá-la, e, concebê-la apenas como um conjunto de gestos e comportamentos, seria diminuí-la.

Cita que há uma corrente em Antropologia, chamada de “etnociência, análise componencial ou antropologia cognitiva (...) que afirma que a cultura é composta por estruturas psicológicas por meio das quais os indivíduos ou grupos de indivíduos guiam seu comportamento” (Geertz, 1989, p.8). O autor resume sua posição, à qual me alinho, em um exemplo de como os aspectos objetivos e subjetivos da cultura estão diretamente atrelados, um definindo o outro:

Para tocar violino é necessário possuir certos hábitos, habilidades, conhecimento e talento, estar com a disposição de tocar e (como piada) ter um violino. Mas tocar violino não é nem o hábito, a habilidade, o conhecimento e assim por diante, nem a disposição ou (a noção que os crentes na “cultura material” aparentemente seguem) o próprio violino. (Geertz, 1989, p.9)

Com tais argumentos o autor abre caminho à análise a partir da chamada descrição densa hermenêutica que é mais do que uma simples descrição, pois visa, a partir de descrições de aspectos materiais, de costumes, de ritos e comportamentos propor uma interpretação e encontrar unidades de sentido, compreender as redes de

sentido e valores que circunscrevem e circunstanciam o que se descreve, situando-se assim como atividade essencialmente reflexiva e não somente descritiva.

Para melhor esclarecer, tomo as palavras de Roberto Cardoso de Oliveira³⁰, contidas em um vídeo chamado "A antropologia de Roberto Cardoso de Oliveira", acerca da hermenêutica, que é relativa ao:

“paradigma da interpretação e da compreensão, que se opõe à explicação. A explicação científica busca a exatidão, a precisão, você usa modelos matemáticos, modelos formais para alcançar, (...) você logra proposições empírico-analíticas. Na visão da compreensão do discurso solto (...) você não está procurando a precisão e nem a exatidão, porque isso é um modelo que está no campo das matemáticas, mas que não dá conta de certas verdades que se alcança fora do método (...). Quando Descartes, no começo do século XVI, escreve o “Discurso sobre o método”, ele vai mostrar que “não se atinge a verdade sem o método, o método é o caminho da verdade”. Isso impregnou toda a história da ciência”. (Oliveira in Alvarez, 2006)

O professor Oliveira afirma que as ditas “ciências duras” desenvolvem-se calcadas em tais premissas e muitas das chamadas “ciências moles”, ou seja, as ciências sociais e humanas, terminam por também aderir e valer-se em suas metodologias de tais premissas, por meio de modelos estatísticos e quantitativos.

Entretanto, o autor pondera que desde o século XIX há questionamentos sobre a “reduzibilidade de tudo ao método” e que em 1960 o filósofo Hans-George Gadamer escreveu a obra “Verdade e método” em que afirma que a verdade pode ser conhecida por meio de outras vias que não apenas o método, incluindo a religião e as artes em geral. Tais vias não levariam ao conhecimento de verdades científicas, mas acessariam objetos e saberes não acessíveis por meio do método defendido até então.

30 Depoimento tomado no curso “Métodos e Técnicas em Antropologia Social” 02/2003, no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB), realizado por Gabriel O. Alvarez, editado e disponibilizado em 2006 como parte de uma homenagem após o falecimento do professor Oliveira, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QHUIOsrrjKk>.

Assim, o autor afirma que cada método deve ser construído a partir do que pretende conhecer, *“a realidade é tão rica que não há métodos em quantidade, em variedade, que consigam responder a toda complexidade da vida, (...) a hermenêutica entra no momento não método da investigação”*.

Citando Aristóteles, Oliveira afirma que hermenêutica se relaciona a Hermes, *“o mensageiro”*, o deus grego da tradução, *“assim, a hermenêutica é a disciplina que estuda as mensagens”*. Lembra que há, desde a Idade Média, a hermenêutica religiosa, que busca possibilitar a revelação das escrituras, bem como a hermenêutica jurídica, voltada à lógica visando à correta interpretação das leis para a aplicação correta das penas. Todas estas, ainda que distintas entre si, mostram como *“as interpretações se dão sobre interpretações”*.

O autor tece considerações referindo-se especificamente ao método positivista, aos questionamentos contra ele que ganharam força a partir de Gadamer, e aos caminhos que se buscou depois, visando acessar objetos os quais o método positivista não oferecia acesso.

“Ora, quando a hermenêutica ganha fórum de filosofia hermenêutica, ela vai ganhar em 1960 (...), com Gadamer; (...) que mostra os limites do método, que eu sentia na pesquisa e recupera uma coisa importante: o discurso! O discurso é a linguagem corrente que nós usamos. Claro que é a linguagem das ciências, uma linguagem douta, não é a linguagem das ruas, é uma linguagem educada. Ela tem uma importância no conhecimento (...) tanto que nas disciplinas mais matematizadas, você não abre mão do discurso, porque você explica as equações matemáticas e, ao explicar(...), você se vale do discurso, da linguagem comum.” (Oliveira in Alvarez, 2006)

Oliveira afirma que, na antropologia moderna, a hermenêutica foi defendida de forma mais enfática por Geertz, mas pode-se verificar a importância dela em toda a construção da disciplina, como em Malinowski, por exemplo, cujas obras se alicerçam primordialmente na compreensão de discursos, *“um discurso quase literário”*, em que

as metodologias representariam “*não mais do que 20%*”. Assim, os textos das monografias antropológicas são dedicados especialmente à “*observação e ao uso do discurso*”. (Oliveira in Alvarez, 2006)

O autor conclui que tal configuração das monografias produzidas a partir da etnografia- metodologia primordial da antropologia, metodologia esta que oferece os pressupostos nos quais embaso meu estudo - relaciona-se aos pressupostos epistemológicos em que se alicerça a disciplina, mas que hermenêutica e método não são contrários, comunicáveis, antagônicos. Eles se articulam na ciência atual, pois não há pesquisa que não encontre discurso e só deve-se abrir mão do método quando ele se mostra limitado para acessar o objeto que se pretende estudar.

Melhor esclarecidos os pressupostos metodológicos, de volta a meus entrevistados, João Mineiro e Helton, o primeiro que faz parte de uma Companhia de “Folia de Reis” e o segundo, presidente de uma Escola de Samba, respectivamente.

A escolha de entrevistar João Mineiro deu-se a partir de uma pesquisa preliminar, *online*, por meio do *site* www.tiaocarreiro.com.br, tendo este endereço eletrônico sido indicado por um conhecido meu, que é violeiro.

Lá, foi possível encontrar uma listagem com 487 grupos diferentes de “Folia de Reis” no interior do estado de São Paulo. Selecionei Companhias pela proximidade geográfica da região que habito e fiz o primeiro contato por telefone. O senhor João, muito simpático e solícito, prontamente aceitou participar da pesquisa.

Helton foi-me indicado por uma conhecida em comum que é componente da Escola de Samba aqui mencionada. Fiz o primeiro contato também via telefone. Ele aceitou prontamente participar, mas a primeira entrevista demorou a acontecer, uma vez que ele estava absolutamente atarefado com os preparativos para o Carnaval. Assim,

consegui marcá-la apenas para a semana posterior ao Carnaval de 2013. Dessa maneira, não me foi possível acompanhar o desfile de Carnaval da Escola, nem mesmo os ensaios que o antecedem, pois no ano seguinte, em 2014, eu estava em Portugal.

Bertaux (1979 e 1989) afirma que a maneira como o pesquisador acessa seus informantes, mesmo quem lhe permite o acesso a tais informantes, é um grande determinante na configuração do tipo de narrativa que se obterá do encontro. Caso o pesquisador aceda ao entrevistado por meio de um parente ou amigo, tenderá a obter uma narrativa mais pessoal, baseada em marcos afetivos e familiares, assim como se o intermediário for um contato profissional ou institucional, a fala tenderá a marcar-se por aspectos mais formais e profissionais.

O autor considera ainda de suma importância a formulação da pergunta disparadora, aquela que inicia a primeira interlocução, pois determinará em grande medida o tipo de recorte que o entrevistado fará em sua fala.

Segundo ele, exemplificando a partir de sua pesquisa sobre os padeiros franceses, deve-se pensar a conveniência de perguntar “como se chega a tornar-se um padeiro?” Ao invés de “conte-me sua história de vida”, uma vez que a primeira maneira aponta para que pretende acessar o pesquisador, mas também leva a uma diretividade indesejada.

Quando iniciei as entrevistas e utilizei no TCLE a pergunta disparadora “Conte-me sua história de vida”, confesso que ainda não tinha um amplo domínio da metodologia que elegera e, portanto, não me ative a grandes reflexões sobre como iniciar a entrevista.

Em verdade, pareceu-me que tal pergunta disparadora seria um padrão, suscitando meu andar por Lisboa, posso afirmar que, por desconhecer o “terreno”,

pareceu-me que era “o caminho”. Logo, era tomá-lo e segui-lo e não me ocorreu a necessidade e presteza de realizar um “planejamento de logística”, que pesasse como chegar ao destino pretendido, com o menor dispêndio de tempo e recursos.

Ao aprofundar o estudo sobre o método, dei-me conta que o não refletir sobre como formular a pergunta disparadora poderia ter sido um entrave, um grande viés, que poderia perpassar e marcar os resultados construídos.

No entanto, posso afirmar que tratou-se de um daqueles episódios em quê, ainda que tal aspecto não fora adequadamente considerado e antevisto no desenho de pesquisa, terminou por servir para reafirmar a validade dos resultados, já que ambos os entrevistados trouxeram aspectos pessoais e profissionais em igual conta, costurando nas narrativas ambas as dimensões, tomando o trabalho como matéria mesma do viver e atrelando aspectos materiais e subjetivos e não separando tais instâncias, simbólica ou cotidianamente.

Pormenorizados os aspectos metodológicos, passo agora à análise propriamente dita das entrevistas. Cada uma delas é antecedida por uma série de considerações a respeito de que como se deram as situações de entrevista, o “caminho percorrido” em cada uma delas.

4. Caminho agora acompanhada: em que passo a narrar a “costura” que se dá entre entrevistador e entrevistado

Início a análise a partir do que me foi contado por João Mineiro.

O senhor João Mineiro tinha em nosso primeiro contato 78 anos e mantinha a “sede” da Companhia de Reis São Bento em sua casa. Aliás, a Companhia é assim chamada por localizar-se ao lado da Comunidade (Católica) de São Bento. Da varanda da casa dele é possível avistar a igreja, distante poucos metros rua à frente.

Tal como nas demais Companhias, a chamada jornada³¹ da Companhia de São Bento acontece todos os anos. O marco do início da peregrinação é o dia 25 de dezembro, data historicamente consagrada ao nascimento de Jesus, as andanças duram até o dia 6 de janeiro, o “Dia de Reis”, que celebra a chegada dos Reis Magos ao local de nascimento do menino Jesus.

Como já mencionado, meu primeiro contato com João Mineiro aconteceu via telefone em setembro de 2013, na mesma semana fui até a casa dele conhecê-lo. Recebeu-me em sua sala, já munido de um CD e um vídeo para mostrar-me as apresentações de sua Companhia.

Falou durante cerca de duas horas e meia, com muitos detalhes, deixando-me bastante desesperada, pois pensara em só fazer um contato inicial e não em já ter uma conversa tão rica, assim, fora até lá sem recursos para registro.

Tal situação colocou-me a pensar a respeito dos diversos atravessamentos que as exigências do Comitê de Ética nos impõem. Percebi o quanto fui ingênua, pois o campo não se inicia quando os percalços burocráticos autorizam, o campo inicia quando o entrevistado é informado de nosso interesse em conhecê-lo. Inicia no momento em que passamos a nos perguntar sobre as questões que compõe e atravessam o campo, nos

31 O termo será mais bem delineado a diante.

preparamos para ir até lá, lemos a respeito e terminamos tendo o tal campo em mente a maior parte do tempo. (Spink, 2003)

Decidi por fazer um diário de campo assim que saí da casa de João Mineiro. Desse modo minhas análises partem desse primeiro encontro e estão atravessadas também por esses dados, já que em verdade foi ali que a “costura” entre mim e João Mineiro iniciou-se.

Tenho ainda que considerar uma grande falha em minha construção de resultados quanto à história de João Mineiro, e ela reside no fato de não ter conseguido acompanhar a peregrinação de sua Companhia.

Como eu disse, as jornadas acontecem a partir do final do mês de dezembro e duram até o dia 6 de janeiro. Em 2013, combinei com Mineiro de acompanhar as festividades. Ele demonstrou entusiasmo pelo meu interesse: “*vai ser a coisa mais linda! Você vai querer ir todo ano, vai virar uma foliã também, você vai ver!*”.

Trocamos telefones e ficou combinado que ele me ligaria para dizer onde e como seriam os festejos. Com o passar dos dias e a proximidade do Natal, e também porque fiquei com medo dele não conseguir telefonar-me, devido à idade e por ter observado que ele enxergava com dificuldade e poderia não conseguir visualizar os números do telefone, passei a ligar várias vezes, mas não consegui falar diretamente com ele, tendo sido atendida pelas filhas e também em uma das vezes pelo neto dele, que diziam não saber como ou qual seria o itinerário da Companhia.

Fui informada que, nessa época do ano, o senhor João não para em casa. Deixei recado várias vezes, mas não obtive respostas. Cheguei a ir até a casa dele, mas não o encontrei, me disseram que ele poderia estar na Comunidade de São Bento, fui até lá mas uma das senhoras que limpavam o lugar informou-me que os violeiros foram

ensaiar na casa de um dos membros da Companhia e que ela não sabia informar o endereço: “*olha, é duro te dizer onde vai ser a festa, porque é sempre na casa de um, de outro, é onde o dono da casa pedir pra eles irem*”.

Tentei ainda obter informações na Secretaria da Cultura Municipal, mas fui informada que o itinerário era de responsabilidade das Companhias. Foi bem frustrante, mas imaginei que eu ainda teria chance de acompanhar em 2014, o que também não ocorreu, pois na ocasião, estava eu em Portugal e acabei acompanhando manifestações do “Dia de Reis” lá, mas não vi João Mineiro materializar sua arte.

Conseguí novo contato telefônico com Mineiro no dia 15 de janeiro de 2014: “*ah, você é aquela que sumiu? Te liguei tanto, tanto, para você ir ver minha Companhia!*”. Recebi sua fala com um misto de surpresa e raiva, ainda mais porque afirmou em seguida que não recebeu nenhum dos meus recados.

Assim, a primeira entrevista áudio gravada deu-se no dia 20/01/2014, com duração de cerca de duas horas e meia e iniciou-se a partir da leitura do TCLE, em que figurava a pergunta disparadora “Conte-me sua história de vida”.

Conforme especificado no método, as outras três entrevistas foram feitas a partir de questões surgidas enquanto eu transcrevia e analisava as anteriores e também de assuntos que o entrevistado considerou oportuno ou importante relatar, não tendo obedecido a um roteiro previamente determinado. Considero ter realizado cinco entrevistas, pois levo em conta também o primeiro contato, assim, foram realizadas quatro entrevistas áudio gravadas e registradas em diário de campo e uma registrada apenas em diário de campo.

Ao longo da segunda entrevista, Mineiro referia-se a mim como “*a sumida*”, “*a desaparecida*”, “*a moça que perdeu a festa*” e demonstrava não acreditar que eu tivesse

procurado insistentemente por ele. Falava em tom de brincadeira, mas ficou-me claro que minha ausência tinha descontentado a ele.

Após essa entrevista, em pelo menos duas oportunidades, ele ligou-me, ligou em meu telefone celular, pedindo-me que fosse à sua casa, pois gostaria de acrescentar este ou aquele ponto ao seu relato.

Ao passo que fiquei entusiasmada por ele ter assumido um papel ativo em nossas conversas, tomando a iniciativa em acrescentar pontos ao relato e considerando que tinha condições e direito a julgar o que deveria ou não ser interessante em minha pesquisa, não pude deixar de sentir-me intrigada quanto ao “desencontro” ocorrido no período da jornada de Santo Reis, já que ele afirmava ter me ligado, mas não havia “chamadas perdidas” em meu celular, e afirmava não ter recebido meus recados.

Percebo que, na época, fiquei bastante desconsertada com a postura da família dele. Foram todos muito educados comigo mas demonstraram pouco interesse em dar informações, frases como *“ah, nessa época, toda hora o telefone toca pro pai”* me deixaram irritada pois pareciam não compreender que era importante, ou simplesmente não se importar com a importância que eu, e também João Mineiro, dava à jornada.

Durante a segunda entrevista, conheci rapidamente o neto de João Mineiro, que chamarei de Leno. Ele atendeu-me à porta e depois ficou ouvindo música no quarto ao lado da sala em que a entrevista aconteceu, ouvia uns *funks* desses hoje bem populares, foi a trilha sonora da entrevista. Enquanto Mineiro e eu conversávamos, reparei nas muitas fotos que cobriam a estante da sala. Em boa parte delas, figurava um menino tocando viola, Mineiro declarou que se tratava daquele seu neto.

Naquele dia, quando eu já havia desligado o gravador, um rapaz chamou à porta e Leno saiu do quarto para atendê-lo. Ao se deparar comigo, ficou envergonhado e antes

de cumprimentar-me voltou ao quarto para colocar uma camiseta, já que estava de peito à mostra. Sinal de respeito. Parecia ter por volta de 15 anos, apertou minha mão e sorriu educadamente.

O avô apresentou-me dizendo que eu estudava e escrevia sobre “Santo Reis”, o rapaz franziu a testa, pareceu-me que se perguntava sobre o porquê alguém se dedicaria a estudar isso. Mineiro continuou dizendo que o neto era um violeiro talentoso, mas que não queria saber de viola, que abandonara e agora só ouvia *funk*, que não queria saber de Santo Reis. Ele sorriu e disse-me “*isso aí é coisa do meu avô*”, pediu licença e foi atender a porta.

Mineiro contou, depois que o neto saiu, que quando o menino foi fazer aula de violão em um projeto municipal destinado a ensinar música para jovens, e disse ao professor que era neto dele o professor falou, “*mas o que você está fazendo aqui então? Você tem em casa um professor muito melhor que eu!* ”, mas o rapaz não quis mais aprender com o avô, e também abandonou as aulas no projeto. Relatou com pesar, com olhos que me pareceram tristes, concluindo, “*mas a juventude é essa né.* ”

Em nenhum momento, o rapaz foi mal-educado ou qualquer coisa do tipo, ele apenas demonstrou desinteresse pelas “coisas do avô”. Mas seu desinteresse-educado somado à situação do “desencontro” que fez de mim “*a moça que perdeu a festa*”, vejo agora, terminou por guiar a maneira como decidi conduzir os procedimentos de pesquisa, pelo menos no caso de João Mineiro. Lembrou-me as palavras de Bosi (1994), que afirma que temos hoje para com os velhos uma educada indiferença.

Não é raro que, em pesquisas baseadas na perspectiva biográfica, sejam entrevistados não apenas o sujeito participante da pesquisa, mas também pessoas a ele ligadas, tais como parentes, amigos próximos, etc. Inclusive, foi-me sugerido na banca

de qualificação que assim procedesse, mas essa ideia desagradava-me e recusei-a prontamente.

Posso apresentar inúmeros motivos metodológicos para assim ter procedido e considero ter esclarecido alguns no método, um deles seria que a perspectiva biográfica se volta especialmente ao discurso do sujeito, ao que ele conta sobre si, sobre o que sentiu e viveu.

Mas analiso agora que, no caso de João Mineiro, é preciso acrescentar que o que interpretei como um desinteresse-educado da família foi um dos principais motivos na minha decisão de não os ouvir. Em verdade, eu os ouvi de alguma forma, tanto que não gostei do que escutei, e terminei por não querer aprofundar a prosa. Entretanto, cabe também a mim ponderar que eu não tinha elementos suficientes para as conclusões que cheguei sobre a família de João Mineiro.

Sem maiores dados, terminei por atribuir a eles uma série de posturas, nem mesmo cogitei outras razões para o “desencontro” que se deu, talvez ele, João Mineiro, tenha mesmo se esquecido de me ligar ou ainda decidido não me ligar, por exemplo... O campo das possibilidades é vasto e por hora não acrescenta luz às respostas que não obtive, aliás, não vejo problemas nas respostas que não obtive, mas acredito que caiba aqui refletir sobre as perguntas que não fiz e o porquê de não tê-las feito, isto sim uma contribuição metodológica importante.

Considero que a opção por não falar com a família de Mineiro não impacta os resultados aqui apresentados porque meu principal objetivo atrelava-se à necessidade de ouvir o que o trabalhador pensava, sentia e refletia sobre si, sua história de vida e sua participação na cultura popular. Entretanto, o não ter ouvido por ter me apegado

sobremaneira a conclusões precipitadas, sem aporte suficiente de dados, deve ser ponderado.

O texto que segue foi escrito com base nas cinco entrevistas realizadas com João Mineiro, busquei a partir delas organizar a história de vida de maneira cronológica, intento que falha em alguns momentos, pois dentro de um mesmo tema, o entrevistado fala de várias fases diferentes de sua vida.

Posso dizer que procedi à análise organizando a narrativa ora de maneira cronológica e ora a partir de núcleos temáticos, visando à melhor apresentação possível. A organização cronológica visou principalmente evitar repetições, diante da constatação de que todos os contatos seguiram a mesma cadência e muitas passagens contadas se repetiram várias e várias vezes em cada um dos contatos, geralmente sendo acrescentados aos poucos uns detalhes aqui e ali.

Mesmo nas vezes em que ele me chamou à sua casa, alegando ter coisas muito diferenciadas para relatar, terminou por repetir o já contado, com a mesma alegria e os olhinhos brilhando. Confesso que ouviria ele repetir ainda por quantas vezes quisesse contar e continuaria a bater palmas no final.

4.1. “Aí é que eu tiro o verso lá do infinito, (...) de dentro do meu infinito”

“E a bandeira seguida por foliões e seguidores continua seguindo o seu caminho, visitando outras casas, cantando, pedindo ofertas para a festa de Reis e

agradecendo, num ritual que representa a viagem dos três Reis magos guiados pela estrela de Belém, a procura pelo menino Jesus”.

(Célia Maria Cassiano)

Em todos os contatos que tivemos, João Mineiro recebeu-me na sala de sua casa, uma casa simples e confortável, localizada em um bairro afastado do centro da cidade. Na primeira vez em que nos vimos, entrei em sua casa em meio às suas desculpas sobre a desordem. Dizia ele: *“a casa é bagunçada, mas pode sentar moça, o sofá é bem limpinho”*.

A sala não estava nada bagunçada. Estávamos em um pequeno cômodo, ladeado por sofás, à frente uma estante de madeira que amparava a televisão. No entorno da televisão, estavam vários porta-retratos, todos com fotos. Imaginei naquele momento que fossem de sua família, já que reconhecera na maioria deles fotos de um dos netos, que pouco antes atendera-me à porta da casa.

Penso imediatamente nas descrições de Bosi (2003) acerca da relação do idoso com sua casa, os objetos nela acrescentados ao longo de uma vida. A autora contrapõe a relação estabelecida com os objetos de longa duração, os chamados objetos biográficos, à (não) relação estabelecida com os objetos descartáveis. A casa dos velhos³² seria, então, cheia de objetos biográficos, aos quais o tempo agregou valor pelo uso, pelo manuseio, pelas histórias de vida em que o objeto tomou parte:

Quanto mais voltados ao uso cotidiano mais expressivos são os objetos. (...) Cada um desses objetos representa uma experiência

³² A autora defende o uso da terminologia “velhos”, por considerar que é assim que são tratados na sociedade capitalista industrial e não como idosos.

vivida, uma aventura afetiva do morador. (...) O tempo acresce seu valor: a *arca* passa a *velha arca*, depois *a velha arca que boia no mar com o sol nascente dentro*. (Bosi, 2003, pp.26-27, grifos da autora)

Bosi (2003) discute como a função dos objetos biográficos, de evocação da memória social, é destruída na sociedade de consumo de massa, em que nenhum objeto permanece o suficiente para representar laço, os objetos não duram o suficiente para acompanhar alguém ao longo de uma vida, para adquirirem a “aura” dessa vida, incorporando-se a ela e evocando-a, assim, não dura de maneira a congrega e representar em si os valores e emoções de um grupo, nem mesmo dos próprios donos.

A autora fornece importante descrição das casas operárias, em que há a predominância de móveis feitos com madeira de qualidade inferior, escolhidos conforme a moda momentânea e que não servem a personalizar o espaço privado do morador, não servem para oferecer-lhe repouso e identificação, pois estragam-se rapidamente. Posso acrescentar que agora estragam-se antes mesmo de terem sido completamente pagos, já que adquiridos em longuíssimas prestações, nas cadeias de lojas populares.

A casa de seu João pode certamente ser descrita como uma casa operária, com móveis de compensado³³, sofás puídos com “pés tubulares”, tal qual descreve Bosi (2003), mas evoca também uma atmosfera familiar, muito singular, pela disposição dos (muitos) porta-retratos. Pensei nisso e senti receio de estar olhando para as fotos de maneira tendenciosa, querendo achar na materialidade se não uma certeza, talvez um indício, que aquele senhor tão simpático pudesse ter para si um lugar seu, que lhe oferecesse repouso e identificação.

33
qualidade inferior.

João Mineiro é falante e muito bem articulado. Pareceu ler com calma e interesse o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) para em seguida pedir-me desculpas e ir buscar os óculos, pois “*eu li, lidei, lidei e... Não enxerguei nada! (ri satisfeito) Tenha paciência comigo, minha filha*”.

Ele lê o TCLE com os óculos na ponta do nariz e diz-me tristemente, “*Você quer saber da minha vida? Vai ficar triste. Não tenho coisas boas para contar*”. Fiquei surpresa. Não era este o homem com quem eu falara até então.

Sinto não poder aqui reproduzir a beleza do falar cantado do senhor João Mineiro. As palavras perfeitamente escolhidas, ditas num encadeamento cantado, o sotaque mineiro-goiano. Sinto privar o leitor da beleza da fala de seu Mineiro. Mas pretendo dar conta de dizer da beleza de sua narrativa. A análise aqui apresentada foi realizada a partir de uma prévia organização cronológica, mas parece-me que mesmo a transcrição na íntegra não revela a beleza da fala dele, talvez me falem recursos textuais para reproduzir algo que é da ordem de uma longa tradição oral.

Mineiro termina de ler o TCLE: “*Então eu tenho que contar desde que eu era pequetito?* ”. Digo que ele pode contar como quiser, como achar melhor. Ele afirma que então tem de falar de sua família. Começa a contar e eu imediatamente me surpreendo com a forma como pronuncia as palavras.

Ele encadeia sua fala de maneira cantada, às vezes acrescenta ou retira letras das palavras. Me pego pensando em um cordel, cujo nome perdi nos anos, em que o autor escrevera cadável - ao invés de cadáver - para rimar com agradável e manter o encadeamento da rima no verso. Seria proposital? Seria a simplicidade de uma pessoa pouco letrada? Mas não tem nada de simples na métrica da rima dele...

Um exemplo disso é como ele pronunciou a palavra humilde, quando dizia de sua origem e de sua família. Humilde virou algo como homilrde, em que se ouvia perfeitamente o l acrescido do r, emprestando uma sonoridade muito específica à narrativa. *“Minha origem é (homilrde) humilde. Eu sou, fui um menino humilde, de família humilde, com um pai bom, uma mãe boa. Família direita, mas tudo humilde”*.

Relatou ter começado a trabalhar aos sete anos, falava enquanto batia os dois pés ritmadamente no chão. *“Com sete anos, eu comecei a trabalhar e, com sete anos, eu comecei a cantar para Santo Reis”*.

Acompanhava o pai na lida da roça, no cultivo de feijão, de milho e também foram meeiros³⁴ de umas terras arrendadas para o plantio de soja. Fala com carinho da liberdade e da dureza do trabalho na roça.

Passa a falar de sua relação com os pais, Pedro e Ana: *“Eu fui um filho que não dei trabalho nem pra pai nem pra mãe, e ajudei meu pai e minha mãe a criar os mais novos que eu. Ficamos até 54 [1954] em Minas [Estado de Minas Gerais]”*. Conta com afeto sobre a mãe e o pai: *“minha mãe era muito prendada, cuidava de nós, da casa, cozinhava, naquele tempo roupa era no rio, lavar e botar pra quarar no sol. Mamãe na labuta da roça e da casa, sempre carinhosa mas brava e exigente também, tudo era certinho em casa”*.

A escola frequentou pouco tempo: *“naquele tempo era quatro anos de escola. Fui dois anos e meio, mas leio certinho e faço conta bem melhor que muita gente, não*

34 O chamado “meieiro” é o trabalhador rural que planta na terra de outros e fica com 50% da produção, ficando o dono das terras com os outros 50%. De acordo com Guareschi (2001), ao traçar uma perspectiva histórica da constituição das relações de trabalho e servidão na agricultura, “alguns senhores se intitulam donos das terras, e as pessoas, para sua sobrevivência, trabalham para esses donos. Evidentemente, em troca de poder trabalhar a terra, os agricultores deveriam pagar taxas e impostos, que sustentavam os proprietários. A relação não era mais de simples apropriação dos frutos da terra, como antes, mas de subordinação aos senhores, que forneciam aos camponeses parte do produto colhido” (p. 143).

troco meus dois anos e meio de escola pelo tempão de escola de muita gente de hoje”.

Afirma que a vida das crianças costumava ser na roça, que desde que se lembra ou, nas palavras dele, *“desde que eu era gente”*, ia para a roça com os pais:

“A mamãe estendia um pano, um lençol que fosse, embaixo de uma sombrinha fresca, punha nós lá sentados pra esconder do solão (sic) e ficava ali por perto labutano na roça, a gente brincava um com o outro, achava uma coisinha pra entreter, mas loguinho que crescia um pouco já ia ajudar em alguma coisa, criança não ficava pra lá e pra cá de vadiagem não”.

O núcleo de seu relato é a vida familiar, no máximo estendida à comunidade religiosa, não fala de outras pessoas de sua infância, tios, avós, fala muito da mãe e do pai. Fala dos olhos bonitos de sua mãe, mas especialmente do proceder manso de seu pai, a quem atribui autoridade e doçura e de quem passou a sentir muita pena: seu Pedro, talentoso violeiro, deixara de tocar anos antes, depois que uma das filhas, ainda garotinha, faleceu após uma febre alta. Como a menina pedia sempre ao pai que tocasse e divertia-se muito com as canções, tocar a viola passou a encher o homem de tristeza e saudades da filha e, por isso, nunca mais tocou.

João Mineiro é filho de um tempo em que quanto mais filhos tivessem uma família, mais fácil seria o trabalho. Muito cedo as crianças deveriam acompanhar os pais no trabalho na roça, na provisão do sustento de toda a família, sua situação não era muito diferente da de outras crianças que conhecera, as necessidades materiais eram menores, no sentido de que, em seu meio, ninguém tinha grande variedade de roupas ou calçados. Afirma que ele e os irmãos tinham duas trocas de roupa, uma para o trabalho na roça e uma outra roupa “de missa”, ou seja, uma para o trabalho e uma para dias especiais, de celebração religiosa ou festa, festa essa geralmente também ligada a uma manifestação religiosa.

A não discrepância entre sua situação material e a dos vizinhos, e demais membros da comunidade religiosa em que tomavam parte, leva à naturalização da situação. Mineiro não fala do trabalho infantil com dor ou revolta, o trabalho era parte da vida, parte de ajudar os pais.

Seu João, até este ponto da narrativa, em que falava sobre sua infância junto a sua família, sobre como lutou para ganhar a vida, mantinha-se de mãos entrelaçadas, os pés unidos e batendo ritmadamente no chão, a cabeça baixa e sem olhar-me.

Ao começar a falar da Companhia de Reis, sua postura física mudou: ajeitou-se na poltrona, estufou o peito, passou a falar alto e a olhar-me nos olhos. Recomeça a descrever sua vida, recomeça a narrar a partir de seus sete anos, idade em que começou tanto a trabalhar quanto a “falar com Santo Reis³⁵”:

“A minha Companhia, a Companhia de Santo Reis, eu comecei em Minas, eu tinha sete anos, tinha seis anos e meio, mais ou menos. Estava eu e um primo meu brincando e estava escurecendo. Onde eu morei em Minas, era muito quebrado [refere-se a grande distância entre as casas], tinha uma casa lá embaixo assim e eu com ele estava brincando no curral de tirar leite. Eu escutei aquela coisa mais linda, aquela cantoria e eu levantei e vi, lá na casa, lá embaixo, esqueci quem morava lá. Aí eu fui correndo pra lá e, quando cheguei na porta, eles estavam cantando, e eu encantei, porque eu já era cantador, de família de cantador, aí eu fiquei empolgado. Que coisa mais linda!”

Se para o trabalho ele foi pela necessidade de ajudar na criação dos irmãos, “falar com Santo Reis”, ele foi pelo que considera uma missão divina, e “falando” permaneceu por meio do que considera um encantamento:

“Eu achei muito bonito! (...). Aí estavam as seis vozes, mas eu vi que estava faltando uma voz, e eu cantei fininha a sétima, mas na porta, de suspensório só (rindo) (...). Aí, quando eles

35 Me atreei às expressões por ele utilizadas.

terminaram de cantar, o embaixador, ainda lembro, finado Zé Rafael, falou 'oh, mas, está bonito mesmo hein! Estão dando, as seis vozes estão dando a sétima. Está bom! '. Aí um dos foliões dele falou: 'Oh Zé, está bonito mesmo só que as seis vozes não estão dando sete não', "Não? Mas tem uma sétima voz muito linda', ele falou 'É do Joãozinho do Pedro'. E aí eu... (rindo) 'Nossa mãe, o homem vai ficar bravo comigo agora! '. Aí ele falou, 'Joãozinho, é você que está cantando? ', 'Sou eu' (imita acanhamento). Eu vi um cavaquinho em cima do banco, e ele falou 'Agora nós vamos agradecer a oferta, você solta esse peitinho mesmo! '. Falei: 'E esse cavaquinho? '. Ele falou, 'Esse cavaquinho é de quem quiser tocar. Você não quer? ' Eu peguei ele, estava meio desafinado, eu afinei com os instrumentos dele, aí que foi engrandecido, aí eu soltei o peito! Nossa mãe! E eu era tão grande [sendo irônico], que eles iam jantar e pousar na nossa casa e eu não sabia. Eles falaram: 'Joãozinho, nós vamos jantar e posar lá na tua casa, você não sabia? ', e eu 'Não! '. Quando chegamos na porta, que cantou e meu pai e minha mãe me viu cantando, já viu quanto choro que foi... E aí filha, está até hoje”.

Relata que receber uma Companhia em casa para dormir, e a ela oferecer alimento, é uma grande honra, denota fé e traz bênçãos e prosperidade para a família anfitriã. Ser violeiro e folião de Santo Reis é para ele inscrever-se em uma longa tradição familiar. Fala de tocar e cantar como um dom, ou a pessoa nasceu com ele ou não, tanto que tomou o cavaquinho nas mãos e afinou-o, sem nunca ter sido instruído para tanto.

Sua emoção atrela-se à gratidão por sentir-se escolhido por Deus para nascer com tantos dons. Em vários momentos, repete que foi agraciado com o dom, mas com um propósito: espalhar a mensagem de Santo Reis, ou seja, é a um só tempo, um dom e uma missão.

Não é um dom para ser negado ou desperdiçado, o pai foi impedido de tocar e cantar pela tristeza, é como se seu dom tivesse sido retirado ou então adormecido pela tristeza. Mineiro sente, sobretudo, que teve oportunidade de honrar o dom do pai, de dar

continuidade à missão que ele não conseguiu levar a cabo, por isso o choro da família toda ao vê-lo cantar pela primeira vez.

Perguntei algumas vezes sobre o tempo em que o pai tocava, sobre suas lembranças, sobre como eram os festejos, qual era a função de seu pai na Companhia. Ele respondia sempre com evasivas: *“era bonito”, “ele tocava muito bonito, tocava pra fazer rir minha irmãzinha”,* mas finalizava dizendo que *“a cantoria acabou”, “não foi mais adiante”, “ele chorava de saudade e não podia mais pegar a viola”.*

É como se, com tristeza no coração, não fosse mais possível pregar o que considerava uma mensagem de esperança e fé. Perguntei-lhe se cantar não poderia apaziguar o coração do pai, se ver a alegria dos outros não poderia lhe devolver a alegria: *“Não é assim, filha. O coração da gente precisa estar limpo. Santo Reis é um negócio muito sério!”*

Sua responsabilidade aumenta já que nenhum dos sete irmãos é “cantador”. Participam das festas, compartilham da importância da tradição, mas não como “foliões”, ou seja, membros engajados em uma Companhia, com funções que façam menção aos Reis Magos. Participam enquanto público, mas não levam consigo uma missão de anunciação.

Mineiro narra a primeira jornada que acompanhou junto a uma Companhia, andança que se seguiu ao episódio em que espontaneamente juntou-se à Companhia do “compadre Zé”, tornando-se a sétima voz do grupo.

“Em dezembro chegou um cunhado dele [do mestre da Companhia], o Pedro Ivo, foi meu mestre, que eu cantei com ele 12 anos. Pedro Ivo chegou em casa e falou com meu pai 'Pedro, nós vamos cumprir uma promessa e você deixa o Joãozinho ir cantar com nós? Porque espalhou aí a notícia que ele cantou com o compadre Zé', que era cunhado dele. 'Ele canta lindo

demais e eu preciso dele'. Aí o pai falou, (...) 'Oh, seu Ivo, o meu filho é de Santo Reis, pode levar ele! '. Foi o que meu pai respondeu pra ele”.

O pai fala como se o “ser de Santo Reis” fosse uma característica inata, tal qual a cor dos olhos, e ele reitera essa fala, afirma ter sido predestinado a ser um folião e propagar a profecia dos Reis Magos. É violeiro e cantador, seguindo a tradição familiar. João parece escolher/ter sido escolhido, pelo núcleo familiar e pelo que considera um poder divino, para ser violeiro, mesmo antes de tocar. Era “*de Reis*” mesmo antes de acompanhar sua primeira jornada.

Sobre como foi predestinado em sua trajetória, diz Mineiro: *“Isto tudo foi pela luz divina, me guiou minha vida, não fui eu quem quis, porque me deu um estalo. Eu brincando e surge a Companhia do Divino e vou lá e já chego e já vou cantando e saio folião. Já chego na minha casa e meu pai já sabia que eu era de Reis, nem precisou dizer nada, foi só aquela emoção toda”*

Falei e falei até agora sobre a “Folia de Reis” sem esclarecer de que se trata. De acordo com Souza (2011) – afirmação compartilhada também por Cassiano (1999) e Chaves (2003) – as primeiras menções à manifestação surgiram a partir do relato do nascimento de Jesus, com o da participação das personagens principais envolvidas nesse evento. Tais relatos são conhecidos como “os chamados evangelhos da infância de Jesus, registrados por Mateus e por Lucas.” (Souza, 2011, p.1).

O autor afirma que o número de magos, bem como seus respectivos nomes, não é pontuado pelo texto original, a Bíblia, e foi definido pelos presentes ofertados ao menino: incenso, ouro e mirra. Na tradição ocidental, foram então atribuídos aos magos os nomes de Gaspar, Balthazar e Belchior.

Eu, de minha parte, prefiro as palavras de João Mineiro que, tal como os autores, demarca a manifestação enquanto diretamente atrelada a tradições cristãs católicas, mas nos oferece uma descrição que, de tão bonita, justifica a transcrição extensa, para que não se percam nem a singularidade da imagem suscitada e nem as rimas:

“Através dos milagres da luz do Divino Espírito Santo e a Estrela da Guia, meus três Reis já deram muita alegria pra muita gente e toda a minha alegria eu estou dando, passando pra muitos.

Tudo o que eles fizeram foi em segredo, eles eram meio profeta, não eram iguais ao profeta Isaías [não eram oficialmente considerados profetas mas receberam de Deus o dom naquele caso], mas quando veio o anúncio, que viria o salvador do mundo, eles eram empregados do Rei Herodes, eles eram humildes, eles não podiam anunciar, mas tinham aquela esperança.

(...) Então, quando Jesus nasceu, eles foram avisados. Os padres não falam, diz que eles tiveram sonho, mas eles não. Pelo que conta a profecia, o anjo avisou eles: 'Vai até Belém que o Messias nasceu'. Pra eles poder ir, eles tinham que falar para o patrão, né. Eles não podiam sair sem falar para o patrão. Aí eles falaram para o Herodes que iam a Belém ver o Messias e ele respondeu “vai, visita e depois me conta”. Mas quando eles foram chegando, eles tiveram a emoção, pelo Espírito Santo, que eles não podiam contar, porque senão o Herodes ia lá e matava ele. Eles foram e não voltaram. (...)

São José foi avisado para que saísse de Belém, que o Rei Herodes estava matando todas as crianças de 1 ano a 5 anos. Saíram de madrugada, São José mais Nossa Senhora. São José e Nossa Senhora pela estrada foi seguindo, ele com seu bastão e ela com Deus Menino, foi para o Egito na terra da santidade, aonde ficou a família da paz e da fraternidade. Essa é uma grande história, essa é a linda história do menino de Belém, que assim seu nascimento seja, para sempre amém”.

Em suas palavras, os Reis Magos são trabalhadores, que devem obediência e satisfação a um patrão cruel. São também abençoados, sensíveis e protegem os

inocentes, pessoas que não tinham licença social para falar, mas que tinham esperança. É interessante como em sua descrição a condição de realeza é esquecida, eles são considerados “empregados de Herodes”, “impedidos de anunciar”, parece que, tal como em sua história de vida, o “dom de anunciar” é dado a trabalhadores pobres.

Buscando contraponto na literatura científica,valho-me de Souza (2011), que postula que outro modo de iniciar a discussão seria pelo local em que se encontrariam depositados os restos mortais dos Reis Magos, supostamente a Catedral de Colônia, na Alemanha. Teriam lá chegado em 1164, enquanto conquistas de guerra de Frederico Barbarrocha sobre Milão. Outra versão diz ainda que os restos mortais teriam sido presentes de Helena de Constantinopla, entre os séculos IV ou V. A palavra folia:

apareceria no século XVI no *Auto da Sibila Cassandra*, de Gil Vicente, que também denominava uma dança viva ao som de pandeiro e canto, representando os próprios reis que vão adorar o menino Jesus. Este texto tem a sua origem ligada ao drama sacro encenado nas igrejas no Natal, durante a Idade Média, que com o passar do tempo vão se libertando da música litúrgica e do latim. Também é importante ressaltar na ênfase dada ao *Officium Steallae*, que seria o anúncio aos Reis, a viagem seguindo a estrela, o encontro com Herodes, a adoração ao menino, a entrega dos presentes, o sonho revelador e a volta por outro caminho, que seria o motivo da matança dos inocentes. (Santos, 2011, p.2)

Conforme aponta o autor, os ritos teriam saído dos textos e se popularizado no século XVI, por meio dos jesuítas que passaram a utilizar a folia em suas procissões.

Nas palavras de João Mineiro, diante da perseguição contínua do rei Herodes e seus soldados, que se mantinham no encalço da sagrada família que fugia, era necessário continuar salvando o Menino Jesus, “*eles [os três Reis Magos] sabiam que na derradeira hora eles iam salvar, mas não sabiam como*”, então:

“Quando chegou na beira do Rio Jordão, não tinha outra saída para São José e Nossa Senhora. Eles, os três [Reis Magos], um carregava uma violinha, outro uma caixinha e o outro um pandeiro, um adufe. Quando chegou na hora ali, eles começaram a cantar reis e, do meio dos empregados de Rei Herodes, dois deles falaram “Nós não pode ficar com Herodes, matou tantas crianças...”. Naquele tempo, os homens andavam tudo de saiona mesmo, eles pularam no mato e esfregaram carvão na cara, se lambuzaram tudo de carvão e com aquela roupona, quebraram um pedaço de pau cada um e, enquanto os três reis cantavam, eles saltaram lá e ficaram pulando, eram empregados do Herodes e o Herodes não reconheceu. O Herodes e os soldados se entreteram e Nossa Senhora e São José entraram na canoinha e atravessaram o Rio Jordão. O nome daqueles dois é Irineu e Zaquiel, os dois empregados do Herodes que salvaram o Menino Deus das garras dele”.

Esta é a formação básica de uma Companhia de Reis: três empregados-Reis Magos-cantadores e dois empregados-de-Herodes-alferes-palhaços. Os primeiros, que cantaram e tocaram de maneira improvisada; os segundos, dois “empregados” de Herodes que, arrependidos, buscaram a redenção se sujando no mato e depois saltaram na roda junto com os Magos, fazendo palhaçadas para entreter o rei que queria matar o menino Jesus. Sobre as funções desempenhadas pelos foliões na Companhia, diz o Senhor João:

“Os Bastião (sic) tinham a profecia de Santo Reis, os Palhaços. Lá em Minas, é o estilo mineiro: Bastião! O nome, nome deles mesmo é Alferes, mas a gente fala Bastião, Palhaço, faz palhaçada. Aquele de roupa vermelha é superior a mim que sou o embaixador. Ele é o responsável pela Companhia, ele se chama “o guarda da bandeira”. Ele é mais responsável pela Companhia do que eu, que estou cantando. Ele se chama “Guarda da Virgem Maria”, porque foram eles que salvaram o Menino Deus. Eles são muito abençoados! (...). Eles são sagrados.

Eu sou o embaixador, venho contando a profecia, contando que Jesus vai nascer, Jesus nasceu, aonde foi, a vida dos três Reis, o que aconteceu”.

Mineiro esclarece que cabe ao embaixador apresentar a Companhia, narrar a história por meio de versos improvisados, saldar os donos da casa em que a comitiva é

convidada a parar, agradecer as ofertas, e, principalmente, cantar em versos a anunciação da boa nova: o nascimento do menino deus para a salvação dos homens. Cabem-lhe também definir coisas práticas na Companhia, tais como o trajeto a ser percorrido, as casas em que pararão para tocar, quanto tempo lá ficarão, onde almoçarão, etc.

A música tocada e cantada ao longo do trajeto, e na chegada nas casas, obedece a temas sagrados. Mas durante a parada nas casas são tocadas músicas regionais, modas de viola, com vistas a animar o povo, festejar e fazer dançar.

O discurso de Mineiro é bastante marcado por referências ao catolicismo popular. Muitas vezes, a religião é tida nas ciências sociais e humanas como uma das grandes fontes da alienação dos homens.

De acordo com Chauí (2000), tal tradição teórica desenvolveu-se em primeira instância porque, desde o início na filosofia, a palavra razão foi considerada diametralmente oposta à crença religiosa e ao chamado “êxtase místico”. Isto porque na crença religiosa a verdade conhecida é oferecida pronta por uma divindade, é anunciada ou revelada, sem participação ativa do pensamento na busca pelo conhecimento, “A razão é oposta à revelação e por isso os filósofos cristãos distinguem a luz natural - a razão - da luz sobrenatural - a revelação”. (p.72).

Quanto ao chamado êxtase místico, nele o espírito entraria em comunhão com a divindade, relação estabelecida sem a mediação da racionalidade, do pensamento:

Pelo contrário, o êxtase místico exige um estado de abandono, de rompimento com a atividade intelectual e com a vontade, um rompimento com o estado consciente, para entregar-se à fruição do abismo infinito. A razão ou consciência se opõe à inconsciência do êxtase. (Chauí, 2001, p.72).

A autora afirma ainda que tal tradição foi reiterada, e mesmo consolidada, por Hegel e Marx, assim:

Quando o jovem Marx declara: “somos todos judeus”, afirmando que a religião é o temor e aceitação de um poder transcendente, ou quando o velho Hegel declara: “somos todos gregos”, querendo com isto assinalar a determinação essencial da religião como pavor e cisão irremediável entre o exterior e o interior. Eis porque, do ponto de vista da razão, a consciência religiosa surge como forma exemplar da alienação – tema explicitamente desenvolvido por Feuerbach. (p.173)

A autora esclarece ainda que há uma distinção entre religião e religião popular. Enquanto a primeira “confere supremacia aos sacramentos e à instrução religiosa (catolicismo)”, a segunda caracteriza-se “pela presença marcante dos leigos como estimuladores da vida religiosa (irmandades, romarias, ermidas, devoções, procissões, festas), entrando em conflito com a imposição da romanização, isto é, do catolicismo tridentino, que privilegia a autoridade sacerdotal” (p.174).

Exemplo disso é a forma como Mineiro descreve sua prática em relação a não comer carne e nem tocar viola no período da Quaresma. Segundo ele, de acordo com o padre, não se deve comer carne ao longo dos quarenta dias que representam o Calvário de Jesus Cristo, “*por que a Quaresma foi padecimento, se a gente acompanha o nascimento do Menino Deus, a gente tem que acompanhar o padecimento, porque Jesus sofreu*”. No entanto, ele, seguindo os ensinamentos de sua falecida esposa, come carne aos domingos na Quaresma porque o domingo é:

“O dia de Nosso Senhor, até ele descansou no domingo. Então, domingo não é Quaresma, é o descanso de Deus (...) ele [Jesus] tinha perseguição seis dias na semana, aí no domingo os perseguidores dele, tinham alguma coisa para fazer e não iam perseguir ele, então ele descansava”.

Não consigo deixar de achar graça nessa afirmação, mas Seu João falava sério. Parece que até os perseguidores de Jesus tinham algo melhor que fazer no domingo e,

assim, naquele tempo Jesus pôde descansar e Seu Mineiro hoje pode comer sua carne e tocar sua viola, sem medo de faltar com respeito ao santo sofrimento.

Michel de Certeau (1998) oferece importante contribuição discutindo o uso que os “meios populares” fazem das “culturas difundidas pelas ‘elites’ produtoras de linguagem” (p.95). Assim, os padrões, objetos e símbolos impingidos às camadas populares são redimensionados, reapropriados, manipulados, de maneira a ‘cabem’ na vivência popular: “Aquilo que chama de ‘vulgarização’ ou ‘degradação’ de uma cultura seria então um aspecto, caricatural e parcial, da revanche que as táticas utilizadoras tomam do poder dominador da produção” (p.95).

O autor postula que as camadas populares são capazes não apenas de apropriar-se dos discursos impostos, que primam por homogeneizar a vida, mas também de remodelá-los, compondo “histórias originais”, pois os discursos de poder “contabilizam aquilo que é usado, não as *maneiras* de utilizá-lo” (p.98). Sobre a religiosidade ligada ao catolicismo popular, o autor pontua:

Os “crentes” rurais desfazem assim a fatalidade da ordem estabelecida. E o fazem utilizando um quadro de referência que, também ele, vem de um poder externo (...) reempregam um sistema que, muito longe de lhes ser próprio, foi construído e propagado por outros (...). Um uso (“popular”) da religião modifica-lhe o funcionamento. (p.78)

De Certeau (1998) pontua que as maneiras utilizadas para fazer frente aos padrões de vida e viver são articulados por meio de táticas e estratégias. As estratégias seriam “o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado”. Quanto à tática, seria “a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia” (pp.99-100).

Dito de outra maneira: as estratégias dizem de ações mais bem articuladas, planejadas, e que possibilitam maior independência dos atores quanto às consequências geradas pelas ações e quanto às variações do contexto. Já as táticas são pontuais, não representam um projeto, “é o movimento dentro do campo de visão do inimigo (...). O que ela ganha não se conserva. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário (...) a tática é a arte do fraco” (pp.100-101).

Mineiro subverte assim a ordem de parte dos preceitos de sua religião como forma de ter mais liberdade, por outro lado, as ações e todo o desenrolar de sua vida são por ele atribuídos a uma ordem divina, aos desígnios de um deus bom e misericordioso que o escolheu como mensageiro da boa nova. Assim, a maneira como lida com as prescrições religiosas pode ser pensada enquanto tática, pois ele como que “escapa por uma brecha”, manipula o discurso religioso oficial, representado pelo que diz o padre, de forma a melhor caber em sua vida, sem que tenha que dela tirar o gosto de comer e tocar viola, mas também não tenha que romper com a religião ou mesmo questioná-la: ele “ajeita” elementos contraditórios reordenando seus sentidos. (De Certeau, 1998, p.215)

A constatação de que Mineiro não se vê em nenhum momento enquanto autor de seu caminho, como alguém que fez e faz escolhas, leva à necessidade de retomar as discussões e definições sobre cultura popular, especialmente quanto à alegação de que esta seria populismo e tão somente reprodução e alienação, cabe aqui questionar se não seria esse o caso.

Chauí (2003), conforme antes discutido, aponta que a alienação é um traço comum à cultura de nosso tempo, seja erudita ou popular, e não privilégio dessa ou daquela. A autora pondera que se deve identificar os traços autoritários e de alienação

que atravessam comumente toda manifestação, assim conduzindo a pesquisa de maneira a descortinar tais traços.

Mas o discurso de naturalização que aqui apresento diz da maneira como Mineiro vê a si e sua história, e o que isso diria sobre ele e sua relação com o mundo? Sua relação com o mundo, ou ainda com a religião, seriam de pura alienação? Para ponderar, devo definir alienação religiosa.

Chauí (2000), tomando à Marx, chama de alienação religiosa:

A alienação [religiosa] é o fenômeno pelo qual os homens criam ou produzem alguma coisa, dão independência a essa criatura como se ela existisse por si mesma e em si mesma, deixam-se governar por ela como se ela tivesse poder em si e por si mesma, não se reconhecem na obra que criaram, fazendo-a um ser-outro, separado dos homens, superior a eles e com poder sobre eles.

Mineiro descreve a história da “Folia de Reis” par e passo com sua trajetória pessoal, mais que isso, à primeira empresta elementos e alegorias da segunda, sem dar-se conta disso, ao contrário, afirma que deus deu a ele o dom de trilhar seu caminho tal qual o trilhara os Reis Magos. Inverte os termos da sentença e coloca-se submisso a um deus, dono de seu caminho, de sua vontade e de seu destino.

Mais que isso, não se opõe diretamente às prescrições do padre, nem rompe com elas e, não querendo ou não conseguindo, cumpri-las totalmente, lança mão de táticas. Refugia-se em um discurso um tanto mais ameno, oferecido por alguém a quem confere grande afeto e também autoridade moral, a falecida esposa, para “ajeitar” as contradições, não cedendo totalmente, mas também não reagindo, não questionando ou rompendo com o discurso impositivo.

Chauí (2001), falando sobre religião ‘oficial’ e ‘popular’ afirma que, na segunda, há pouca ou nenhuma consciência sobre os valores que dão base ao que se propaga por

meio dela, “opondo-se a uma religião internalizada da qual o fiel participa de modo consciente e deliberado” (p.175). Referindo-se a Espinosa, a autora afirma que:

Contrariamente às interpretações intelectualistas, para as quais a religião é efeito da ignorância da verdadeira natureza do absoluto, Espinosa considera a religiosidade como forma originária e imaginária de relação com o poder. Expressando o jogo contraditório de duas paixões – o medo e a esperança – a religião realiza-se como temor da vinda de um mal quando se espera um bem e como esperança de que um bem advenha quando se teme um mal. Temer é esperar. Esperar é temer. Medo e esperança são afetos desencadeados pela percepção do tempo como fragmentação e, portanto, como fonte de puro acaso. (Chauí, 2001, p.179)

Ainda que Mineiro atribua sua vida aos desejos de deus, não se pode negar que sua relação com a “Folia de Reis” e com a religião lhe possibilitaram a construção de um espaço de participação social em que ele tem voz, o que lhe confere elementos objetivos e subjetivos para compor sua trajetória de maneira não submissa ao esmagamento do capital. Ele mantém rica e intensa vida social e subjetiva, aos 78 anos de idade, mantém-se ativo, considera-se um escolhido e sente-se especial por isso, situação essa que também pode ser vista como produtora de elementos contra hegemônicos.

Se por um lado ele crê e cria uma criatura e dá a ela "independência (...) como se ela existisse por si mesma e em si mesma, [deixa-se] governar por ela como se ela tivesse poder em si e por si mesma” (Chauí, 2000, p.170), tal relação, antes de afastá-lo de si e torná-lo esvaziado, submisso ao sistema, lhe dá possibilidades de criar novos laços afetivos e simbólicos para sua vida, oportuniza lhe um lugar ativo de pertencimento social. Assim, o conceito de alienação não dá conta de descrever sua relação com sua vida, e lança então mão do conceito de fatalismo.

De acordo com Martín-Baró (1998), fatalismo é a percepção daqueles que nasceram nas periferias pobres da América Latina de que seu lugar é o de exclusão constante, histórica e que, muito provavelmente, ainda que se esforcem muito, não conseguirão mudanças em suas trajetórias e tampouco na situação social que os rodeia, marcada pelas enormes diferenças sociais e econômicas, pela opressão e exploração.

Assim, o fatalismo é um sistema ideológico tornado percepção de si e do mundo, tem origem na macroestrutura mas toma o psiquismo, tornando-se visão de mundo, levando ao não questionamento e à naturalização das situações de exploração e opressão, bem como ao comportamento passivo, não reflexivo e cordato.

Uma das conhecidas faces do fatalismo é crer que deus proverá, que a ele pertence o passado e o futuro e que não nos cabe discordar, assim a vida humana se converte em destino, no caso de Mineiro um destino que, por amor de deus, reservou-lhe um dom e a alegria de vivê-lo.

De volta à “Folia de Reis”, Chaves (2003) pontua que a missão de uma Companhia é cumprir a chamada *jornada*. Assim, a partir de uma breve menção da empreitada empreendida pelos Reis Magos, presente no evangelho de Mateus, os foliões de reis devem cumprir uma andança, um ciclo, localizado tempo-espacialmente à guisa de imitação da andança que fizeram os Reis Magos à procura do menino Jesus, guiados pela estrela de Belém.

Seja passando de casa em casa e fazendo uma cantoria, seja cumprindo promessas ou viajando, a Companhia busca reproduzir a viagem realizada pelos Reis magos: “*Onde nós somos chamados, nós vamos, fazendo a caminhada que eles [os magos] fizeram*”.

Posso afirmar que no discurso de Mineiro a categoria “família” engloba a Companhia de Reis, sua família de origem e a família formada a partir do casamento. A referência a um dos termos do conjunto vem sempre acompanhada de complementos que unam e suscitem os outros dois termos da equação.

A “família” é o grande núcleo estruturante da vida de João Mineiro, tanto que, para recordar-se, e orientar-se no tempo, conta o passar dos anos por meio do nascimento dos filhos. As várias mudanças de Estado também marcam sua trajetória, mudanças estas motivadas pela busca por trabalho. O trabalho é uma alegria quando realizado junto da família, quando lhe rende elogio e pertencimento familiar (o melhor pedreiro da família), e lhe possibilita manter materialmente a esposa e os filhos.

Falei ainda há pouco em cumprir uma jornada, retorno à nossa, a jornada da vida de Mineiro. Ele relata que só deixou seu primeiro mestre, da primeira Companhia de Reis, na qual entrou aos sete anos, porque teve de migrar para trabalhar:

“Aí eu fui. Deixei dele porque eu fui pra Goiás, cantei 12 anos com ele. A gente não tinha terras, então procurava o melhor. Tinha gente da gente lá em Goiás. Trabalho... Só que em Minas até mandioca a gente plantava à meia e, lá em Goiás, nós tocava, pegamos lavoura de café a 60%, 60% nosso e 40% do patrão, o mantimento que dava era só nosso. Eu não pude melhorar de vida em Goiás, mas eu tenho irmão fazendeiro, eu não tive sorte”.

Assim, aos 19 anos sai de seu Estado natal e migra, em busca de melhores condições de vida para si e para a família, a de origem e a família que começara a planejar, pois em Minas Gerais até os alimentos plantados para a subsistência, o gasto da casa, eram divididos meio a meio com o dono do terreno arrendado. Goiás se apresentou como a possibilidade de melhores condições, e assim foi-se ele.

Não pude deixar de notar como ele demonstra grande apego às datas, cita-as precisamente, confere, repensa, enfatiza com o tom da voz o dia, o mês e o ano do evento que relata. Revira os olhos para cima, como quem faz grande esforço para recordar. *“Em 1954, eu fiquei noivo da minha mulher, da falecida, e aí fomos para Goiás. Em 55, dia 30 de julho de 1955, eu casei. ”*

Sobre o apego aos detalhes do tempo, de acordo com Bosi (1994), lembrar para o velho não é um descanso, uma fuga onírica do dia-a-dia, ele está, de fato, “se ocupando consciente e atentamente do próprio passado, da substância mesma da vida” (p.60) e, mais além, postula:

Há um momento em que o homem maduro deixa de ser membro ativo da sociedade, deixa de ser um propulsor da vida presente de seu grupo: neste momento de velhice social resta-lhe, no entanto, uma função própria: a de lembrar. A de ser a memória da família, do grupo, da instituição, da sociedade (...). Haveria, portanto, para o velho uma espécie singular de obrigação social, que não pesa sobre os homens de outras idades: a obrigação de lembrar, e lembrar bem. (Bosi, 1994, p.63)

João Mineiro prossegue falando detalhadamente da família, cita textualmente o nome completo de cada uma das filhas, acrescido do dia, mês e ano de nascimento. Cinco meninas ao todo. Fala sobre o batismo de cada uma delas, sobre a igreja em que foram batizadas, cujo nome é também o nome do meio de cada uma das meninas (agora já mulheres).

Em 1964, foi com toda a família para o Paraná, permanecendo lá por 11 anos. Afirmou ter saído de Goiás por *“um problema muito triste pra mim, não matei ninguém, mas foi muito triste. Aí eu tive que ir pro Paraná”*. Recusa-se a contar o que ocorreu, afirma que um dia, *“em particular”*, pode contar-me o que aconteceu.

Estávamos apenas os dois na sala, mas ele referia-se à gravação de áudio, aponta para o gravador e sussurra, como quem não pode confessar um segredo, sentiu-se acuado pelo áudio, não insisti. Não voltamos a esse assunto diretamente, aliás, pelo contrário, ele foi mencionado muitas e muitas vezes, chamado de *“aquilo tudo de ruim que passei”*, *“aquele negócio que já te falei, lá de Goiás, não pense que matei não, moça, mas foi ruim, sofri”*, mas ele nunca me disse declaradamente o que aconteceu.

Afirma que em Goiás, naquele período, muita gente *“enricou”*. Foi o início do plantio de soja em larga escala, com vistas à exportação, grandes propriedades à disposição por preços aparentemente acessíveis, mas na prática não era bem assim:

“Pra eu enricar eu tinha que explorar os seres humanos e eu não quis explorar ninguém. A maior parte da turma que enrica, ele arranja um comecinho e aí ele vai viver em cima da exploração, então eu não. Também não sei se eu sou bobo, nunca sonhei com riqueza, meu sonho era ter minha casinha, pra eu criar meus filhos, e eu tenho ela aqui. Então está bom demais, era isso que eu queria”.

João explicou-me posteriormente que era comum um sujeito trabalhar alguns anos e comprar um pedacinho de terra para si, a partir daí, trazer outros conterrâneos e instalar em sua própria casa, em troca de comida e trabalho, depois receber e instalar famílias inteiras ao redor de sua casa em sistema de *“à meia”*, que nada mais é que o sistema em que ele e os pais trabalharam a vida toda, como *“meeiros”*, conforme descrevi anteriormente.

Para tanto, eram construídas casinhas de pau-a-pique, feitas de um entrelaçamento de madeira ou bambu, preenchido com lama e palha, formando as paredes. As famílias trabalhavam na terra em troca de 40% de tudo que produzissem. Achavam bom, vantajoso, tal qual ele também achara um dia, já que em Minas o sistema era 50% a 50%, assim, diminuía-se a possibilidade de reclamações.

João sentia revolta com isso, achava exploração de quem só queria alimentar a família, uma vez que o dono da terra passava a trabalhar muito pouco ou não mais trabalhar, passava a viver do trabalho dos outros e a comprar mais e mais terras, ampliando suas posses a partir desse sistema. Pela primeira vez, vi raiva e indignação nele, aliás, sempre que rememorava a saída de Goiás seus olhos turvavam-se. Até então, falava da pobreza, do trabalho duro na roça, do trabalho infantil, como algo naturalizado, simples.

Seria sua fala um indício de qualidade de humanização, de consciência de classe, de alguém que se percebe pertencente a uma classe mais ampla, de trabalhadores e, sobretudo, de seres humanos? Mais do que isso, será um indício de que se sabia explorado e não quis repetir o que sofrera? Ou será desculpa de quem, no fundo, tem vergonha de não ter “*enricado*”? Muitas perguntas. Sigamos ouvindo ele, que sai de Goiás depois do “*enguiço*” e parte rumo ao Paraná, de novo em busca de melhores condições de trabalho e de vida para sua família.

“Sofri muito no Paraná, minha casa queimou. Cheguei no Paraná no dia 04 de dezembro de 64. Dia 13 de fevereiro de 1965, minha casa queimou. Fiquei pobrezinho, minha mulher... Fomos lutando. Aí veio mais três filhos, inteiro oito. Cinco goianos e três paranaenses”.

E, assim:

“Aí, em 75, eu desanimei de tanto levar trombada na roça, vim embora pra São Paulo. (...)Desde aquele tempo, eu já trabalhava de pedreiro, né? Mas assim fazia serviço pros outros, pra eles pagar o meu dia de serviço. Aí vim pra cá, tive que enfrentar minha profissão mesmo, né? Eu já estava com 39 anos, 40, fábrica nem chamava. Fui enfrentar a vida, acabar de criar os filhos”.

Sobre o papel do trabalho e do trabalhar na constituição identitária contemporânea, Wanderley (2004) aponta que hoje a inserção social se dá

especialmente por meio do trabalho e “a transformação produtiva adquire preponderância nas trajetórias. (...) A precariedade e instabilidade dos vínculos do mundo de trabalho formal produzem contingentes populacionais desnecessários” (p.23).

A autora problematiza também o impacto gerado pela grande migração de pessoas nos anos sessenta e setenta para as cidades do Sudeste. Aponta como este fenômeno provocou, ao mesmo tempo, o esvaziamento das zonas rurais do Norte, nordeste e centro-oeste e o superpovoamento das cidades no Sudeste. Fenômenos estes diretamente atrelados ao empobrecimento tanto das zonas rurais abandonadas quanto da zona urbana, agora inchada e sem possibilidade de prover os serviços básicos para tanta gente.

Mineiro reside em um bairro localizado na periferia da cidade. Essa região, até bem pouco tempo atrás, era conhecida como um reduto de “pés vermelho”, expressão pejorativa, usada para denominar de maneira grosseira e preconceituosa migrantes advindos do Estado do Paraná.

A região é situada “para baixo da linha do trem”, outra expressão pejorativa que surge porque os bairros de classe média e média alta - próximos ao centro municipal, que cresceu em torno da igreja matriz - eram geograficamente separados da periferia por uma linha férrea desativada. Logo após a linha, há uma descida que leva aos bairros então muito pobres, a “descida do hospital” por ser localizada bem em frente ao então único hospital municipal.

João Mineiro não é de fato um “pé vermelho”, pois não nasceu no Estado do Paraná, apenas lá tinha morado, mas podemos dizer que é de direito, ou seja, contempla todas as características necessárias a ser tomado por um: migrante, pobre, residente naquela região, trabalhador braçal, zeloso de seus deveres, quieto e não politizado.

Quando Mineiro instalou-se nessa referida cidade, a região em que mora não tinha pavimentação, era caracterizada pela falta de toda sorte de serviços sociais ou urbanos. Mesmo o comércio era bastante incipiente, especialmente composto por pequenos bares.

Assim, dizer que alguém morava “para baixo da linha” era também dizer que era pobre e, muito provavelmente, migrante. Ser um “pé vermelho” significava principalmente ser pobre e aceitar qualquer tipo de trabalho para sobreviver.

Os paranaenses eram conhecidos na cidade por migrar em busca de trabalho no campo, especialmente pelo regime de “à meia”, muito comum em uma cidade que faz parte do chamado “circuito das frutas” e tinha então uma quantidade considerável de pequenas e médias propriedades produtoras de uva. Ficaram na cidade conhecidos também por trabalhar muito, com capricho e sem se queixar, nas fábricas locais. Empregar um deles era tido como sinônimo de empregar um trabalhador dedicado e quieto, obediente.

Bosi (2003) discute como a migração de pessoas da zona rural para a urbana, em busca de trabalho, é uma das grandes responsáveis pelo desenraizamento do trabalhador no Brasil. Sobre isso, é exemplar o relato de Ana Dias da Silva, transcrito por Bosi (2003), em que narra como ela e o marido se sentiram ao chegar a São Paulo:

Santo e eu viemos da roça, da região de Bebedouro, somos da terra roxa. Lá a gente plantava e colhia num pedaço de terra do patrão. Quando a situação apertou viemos pra São Paulo, para não virar boia-fria. A raiz da gente se quebrou. Aqui o Santo foi trabalhar na fábrica (...). Uma coisa que *ninguém* sabe é que a gente que é da roça quando chega aqui tem um medo maior de todos: o medo de passar fome. Sim, porque acostumada a plantar para comer, não vendo nem um pedaço de chão, sem terra nenhuma, a gente se preocupa. (p.177)

Desta feita, pessoas que durante toda uma vida lidaram nos campos, tiveram seu pedacinho de terra para plantar, ainda que ‘emprestado’ ao patrão, sentem-se à mercê da fome nas grandes cidades, já que ali não lhes resta um pedaço de chão sem cimento. Sentem-se ainda mais dependentes do assalariamento, pois não terão uma horta no fundo do quintal, umas galinhas ou uma vaquinha que possa-lhes emprestar sustento, caso o dinheiro falte.

Seu João é um exemplo dessa situação, ao afirmar que teve que “*enfrentar sua profissão*”, a de pedreiro, conta-nos a dificuldade de deixar a lida na roça, afirma que mesmo quando a praga atingia sua lavoura, em termos de comida, “*era uma fartura, eu tinha era um farturão*”.

Apesar de afirmar que seu jeito é “*muito mais paulista do que mineiro*”, João narra como foi difícil chegar e instalar-se na cidade: “*no começo era tudo difícil né, o povo olhava e já “ih, oh lá mais uma turma de passa-fome chegando*”.

Relata que fome não passaram não, porque sempre fazia “*um biquinho aqui, um ali, como pedreiro*”, mas, no começo, sentiram a dificuldade de não ter mais a variedade e a quantidade de alimentos que tinham à disposição no campo: “*na roça, sempre tem um porquinho, uma galinha, já que chegamos aqui era meio difícil ter uma carninha de mistura*”. Depois, mérito que atribui à seriedade de seu trabalho, foi “*se achegando*”, conseguiu construir sua casa e criar os filhos.

Não fala de preconceito e nem da exploração de migrantes na cidade, seja no campo ou nas fábricas. Não vê dessa maneira e, quando lhe pergunto claramente sua opinião sobre isso, responde: “*mas filha, isso sempre existiu, não é aqui, é em todo lugar, o pobre ser explorado é assim mesmo, não te falei como era em Goiás?* ”.

Outro ponto ressaltado por Bosi (2003) é que, uma vez fora de sua região de origem, o trabalhador rural sofre com a rejeição social de seus costumes: sua fé é tida como credice, seu modo de falar como dialeto, sua cultura é menosprezada, folclorizada.

Não raramente, abandona seus costumes na tentativa de ser mais bem aceito ou, então, termina por isolar-se ou restringir sua circulação social apenas aos de mesma região de origem. João apegou-se ainda mais a suas crenças, viu na Comunidade do bairro um grande elo e uma forma de retomar sua jornada, sua missão de embaixador de Reis. Mas ainda assim fala sobre as diferenças que sentiu na jornada da Folia feita no campo e na cidade, quando migrou para São Paulo:

“Lá na roça, o povo era mais compreensivo. Hoje, tem muito pouco, aqueles mais velhos já foram embora, já faleceram. Então, a juventude, eles não têm conhecimento e eles já é mais desleixado mesmo. Aqui mesmo, o povo falava que o povo da cidade não gostava, gosta sim, gosta sim! Só que eles não vão. Pelo tanto que nós anda aqui, era pra ir mais gente na chegada, e não vai, né? Mas o povo que vai dá muito apoio, eles gostam, eles chora. De primeiro, era diferente, era quase só a diversão que tinha. Quase cada bairro tinha uma Companhia de Santo Reis, era a diversão do povo, a festa lá, aquele festão, tachão de arroz, tachão de feijão, de carne, doce. Acho que o povo ia era mesmo para...” [faz um gesto com a mão em direção à boca, indicando o ato de comer e ri bastante]. Na roça tinha a fé e não tinha outro divertimento, aqui às vezes acho que falta de um e sobra do outro”.

Chaves (2003), ao falar das relações sociais que permeiam e constituem uma Companhia, afirma que uma das maiores dificuldades na prática urbana está em conciliar o horário de trabalho dos foliões e a jornada. Segundo ele, termina-se por iniciar o itinerário depois das 17h00 horas, após todos saírem de seus trabalhos. O autor traz na fala dos foliões a comparação entre a necessidade de tal alteração e a forma como fazia-se enquanto a festa se alocava em ambientes rurais. Um dos foliões por ele

entrevistados afirma, por exemplo, que seu pai, na roça, tinha permissão para não trabalhar durante os 13 dias, uma vez que a festa era considerada santa e atraía muitos devotos. Fornece ainda uma série de relatos de negociações entre foliões e patrões no meio urbano, estas nem sempre fáceis.

Comentei sobre esse texto com João e ele reiterou o afirmado pelo autor: *“ah, isso é, filha. Quando trabalha em firma não tem conversa, não tem fé, não tem nada. Hoje em dia, eu sou aposentado né, graças a deus! Faço o que quero, nem preciso pensar nisso!”*. Sua fala, para variar, naturaliza a situação. Aliás, me vi várias vezes ficando sem palavras ou argumentos para contrapor à sua naturalização do mundo do trabalho. Via a vida na “firma” como algo que era e tinha de ser e a aceitava assim, quem não quiser, como ele não quis, que trabalhasse em outra coisa.

Comentou em dado momento que a Secretaria da Cultura da cidade não divulga a jornada o suficiente, perguntei então se o pequeno número de pessoas presentes na chegada da Companhia não estava diretamente atrelado à uma não valorização da manifestação popular pela política municipal: *“não, de jeito nenhum, eles sempre ajuda, dão ônibus quando a gente vai pra outra cidade, a X (Secretária da Cultura) sempre passa ligação aqui pra mim”*. Termina por atribuir o menor número de pessoas à diminuição da fé das pessoas e sentencia: *“tá na bíblia, filha, ia chegar o tempo que quase ninguém ia ter fé, por isso que nossa missão é tão bonita e importante”*. De novo atribui condições objetivas e políticas aos propósitos divinos, estes, insondáveis...

De volta à “Folia”, quanto à transmissão dos ritos, é realizada em uma Companhia de geração a geração, geralmente dentro de uma mesma família, com a transmissão de pai para filho. Os conhecimentos que envolvem a jornada - significados,

letras das cantorias, etapas do rito- são transmitidos oralmente. Sendo assim, por meio da cantoria, é narrada de geração a geração toda uma tradição.

Há autores que postulam ser um grande erro olhar para as Companhias de “Folia de Reis” enquanto formas sobreviventes de algo que já foi importante e que teria se acabado, pois seriam, em verdade, expressões locais importantes e mobilizadoras do entorno social, enquanto potenciais propagadoras de memória social (Souza, 2011). De acordo com Cassiano (1999):

A base para a continuidade de uma cultura é a memória, o depositário do saber e cada tipo de sociedade constrói e preserva a memória de acordo com o seu nível tecnológico. As sociedades rústicas são sociedades de memória oral, e até o momento atual, todo o saber dos grupos de Folia de Reis foi transmitido oralmente. (p.4)

Mineiro relata que aprendeu a profecia de Reis ao participar de sua primeira jornada aos 12 anos. Afirma ele que o mestre da Companhia, seu Zé Rafael, tinha um “*embornal*”, uma sacola de tecido rústico, que sempre levava atrelada ao peito, nele levava um livro que continha de maneira pormenorizada a profecia.

João pediu para ver e foi autorizado, uma grande honra por sinal, a estudar a profecia. Diz ter lido e estudado, decorando cada dia uma página. Todo dia, depois do almoço, procurava ficar um pouco distante do resto do grupo e estudar. Ele referiu-se a essa profecia escrita muitas vezes, fazia mistério, dizia que era um texto muito raro e dava a entender que um dia me mostraria.

A princípio, pensei que a demora em me mostrar seria por ainda não confiar em mim, mas o tempo foi passando e o mistério continuou. Até que na quinta entrevista perguntei claramente a ele quando e se me mostraria o texto. Ele riu com prazer: “*como*

que eu vou te mostrar? Naquele tempo não tinha como fazer xerox não! O texto está tudo aqui oh! [batia com o dedo na própria cabeça]. Menina boba! ”.

Na hora, senti-me bem idiota, enganou-me, deliberadamente, foi me entretendo todo o tempo. Mais que isso, confesso que as vezes que me ligou fui à casa dele achando que enfim me mostraria o texto. Mas não me enganou por completo, mostrou-me o texto desde sempre, aprendeu na tradição oral e a tradição oral dividiu comigo, nos versos e na prosa.

Dessa maneira, a participação de João na Folia permitiu que ele tomasse parte em uma longa tradição oral, com base no catolicismo popular, mas, especialmente, lhe rendeu *status* de destaque em sua família e comunidade imediata mais ampla. Por meio da “Folia de Reis”, seus valores não são puro folclore, seu sotaque não é ridicularizado, seu falar não é dialeto, ou melhor, se foram assim considerados, ele não se atentou, pois manteve coesa a identificação com a tradição familiar. A migração não foi fonte de desenraizamento e, sim, meio de enunciação do que considera sua missão, maneira de tornar-se respeitado em sua família de origem.

“Meu pai era rezador de terço, papai tirava o terço, mamãe ajudava, um irmão cantava o contrato, eu cantava o contrato, um irmão contava quatro, uma irmã contava cinco e um seis, na resposta a mesma coisa: só que eu era contrateiro dos dois. Papai com a mamãe e um irmão, que respondia. Meu pai era violeiro também, só que ele já tinha parado. Agora mesmo, eu estive em Goiás e quase me mataram de cantar! Cantando com os irmãos, cantando com as irmãs, com a sobrinhada tudo, porque eu sou o espelho da minha família! Eu fui um rapaz que, desde rapazinho, tudo que eu fazia o outro ia fazer e não fazia. Eu era muito esperto, muita resistência, tudo que eu falava “eu vou fazer isso! ”, eu fazia! E, depois, a música, meus irmãos se espelhavam em mim para trabalhar. Eu era reduzido, então ninguém podia comigo, eu trabalhava junto, ralava, meus irmãos, meus cunhados, ninguém podia comigo! Eu tinha muita força, eu estou com 78 anos, vou completar 79, dia 14 de abril, passando dos 80 então. E nas viagens, eu ando dois, três dias sem parar, isso é resistência! ”.

O olhar de admiração dos irmãos ainda agora lhe enche de alegria e satisfação. João avalia que tem, para os parentes, mais valor que os irmãos que prosperaram financeiramente. Afirma novamente que representa um dom, a continuidade dos valores dos pais, a continuidade de costumes sociais que lhe ligam à memória social e afetiva.

É possível associar a situação de João Mineiro à história de Enrico, narrada por Sennett (1999). Guardadas as devidas ressalvas quanto à diferença geográfica e de costumes, uma vez que a primeira dá-se no Brasil rural e a segunda nos EUA dos anos 60-70, ambos são filhos de um tempo em que a aposentadoria era esperada, almejada, não temida ou adiada. A centralidade do cotidiano não estava calcada com tanta ênfase no trabalho, mas também na família, na criação dos filhos.

Ambos os homens conseguiram, trabalhando em uma categoria profissional braçal e socialmente desqualificada, Mineiro como pedreiro e Enrico como faxineiro, criar os filhos e ter para si uma condição de vida que os fazem respeitados em suas comunidades de origem.

Se Enrico, valeu-se da já aqui descrita “jaula de ferro” garantida por uma série de direitos sociais para, economizando junto à esposa ao longo de uma vida toda, formar o filho e comprar uma casa no subúrbio (local almejado nos EUA) e passou a ser respeitado e invejado quando visitava a comunidade de imigrantes italianos da qual partira, João Mineiro, por meio de seu trabalho braçal construiu sua casinha, grande sonho do brasileiro, criou os filhos e, pela manutenção da participação sistemática nas jornadas de Santo Reis obteve o respeito de sua comunidade de origem, sentindo-se olhado com admiração e respeito, portador de um dom.

A manutenção de sua participação ativa na Folia possibilitou a ele manter-se emocionalmente próximo dos familiares, ainda que geograficamente tão distante.

Depois de ficar nove anos sem ir visitar os parentes, sentiu-se recebido como um herói, um ser provido de dons e valores morais superiores: *“Deus me pôs nesse mundo, nessa caminhada, meus irmãos tudo abandonou (...), meus irmãos é tudo folião, mas não canta, não ama igual eu. Eu amo de coração!”*

O papel da “Folia de Reis” na vida dele parece ser o de promover os valores que acredita, mantê-lo enraizado em seus costumes num meio social hoje árido e urbano, fazê-lo sentir capaz de emocionar os outros, a partir de *“dentro de seu infinito”*.

“Minha maior alegria é de chegar na tua casa e você me receber e com um sorriso. Nós entra pra dentro e a hora que eu bato a mão na viola, pra nós começar a cantar, já olho em você e você já está amarelinha, amarelinha. Eu olho teu marido e teu marido já está...[sorri arregalando os olhos]. Porque, normalmente, a gente começa a cantar e já vê lágrima descer assim. E aí que eu vou buscar lá no infinito, aí eu fico sabido filha! Eu canto cada verso que até meus foliões admiram! Aonde o senhor vai buscar isso? Dentro do meu infinito, a luz do meu Divino Espírito Santo passando pra mim!”

Imediatamente me lembro dos diários de Carolina Maria de Jesus. Lá a cor amarela era relacionada à fome, aqui Mineiro relaciona o amarelo à emoção, à emoção que julga conseguir despertar nos outros, motivo de seu maior orgulho: *“Minha maior alegria é de chegar na tua casa e você me receber e com um sorriso. (...) eu bato a mão na viola, pra nós começar a cantar, já olho em você e você já está amarelinha, amarelinha”*. Será que o amarelo diz aqui também de uma fome? De uma fome que Mineiro sabe que consegue despertar?

Ainda que relate a dureza da vida em São Paulo, posso afirmar que ele manteve grande e orgulhosa ligação com sua origem. Além disso, relata sentir-se paulista: *“meu jeito é mais paulista mesmo, eu sou dado. O mineiro é um bicho desconfiado,*

desconfiado que só, demora a se abrir". O que difere então a trajetória de João Mineiro da dos demais? Andemos adiante.

Passa a falar com muito gosto de como construiu sozinho a casa em que vive e de como é apontado pelos irmãos como o melhor pedreiro da família. Narra o casamento de cada um dos filhos e o gosto que teve em construir a casa de um por um dos nove filhos. Lembra-se, então, de contar que o caçula nasceu em São Paulo, *"inteirando"* os nove filhos.

"Agora está com três anos, dia 6 de janeiro de 2010, 2011, né? Já estamos em 2014 [que] minha mulher faleceu, aí eu estou morando com eles (os filhos, na casa em que viveu com a esposa até a morte dela), levando a minha vida. Mas só que a minha Companhia de Reis eu não abandono não. Tenho uma família muito linda, tem uns desaver sim, mas.... Criei uma família muito linda, então minha maior riqueza é minha família. Minha maior riqueza eu perdi porque Deus precisava dela, não pude segurar: minha esposa. Então, estou aí, nesse mundo de meu Deus. E agradeço a Deus por tudo que ele fez, que eu fui um homem pobre, toda vida pobre, lutador. E a minha vida foi essa, filha".

Não consegui saber exatamente do que a esposa, Dona Lourdes, morreu. Duvido muito que ele não soubesse me explicar exatamente a doença dela. O caso é que Mineiro é hábil em esquivar-se das dores, sobre elas sempre responde com evasivas: *"foi ficando fraquinha a bichinha"*, *"fiz tudo o que ela queria, o que dava pra fazer, mas não deu, Deus quis pra ele e levou"*.

Lembro-me, então, dos objetos biográficos e percebo que a história de Mineiro está também diretamente atrelada àquela casa. A casa que construiu sozinho, com suas mãos de melhor pedreiro da família, de onde partiram os filhos para casar e onde pôde acolher alguns deles, em momentos de doença ou ainda na viuvez de um dos filhos. É a casa de João Mineiro, toda ela, um grande objeto biográfico.

Outro tema recorrente é o trabalho, outro grande direcionador de sua vida, é por ele assim retratado:

“Como pedreiro, era divertido. Eu sofri muito em firma, trabalhei 10 anos registrado. Eu sofria porque nunca fui um homem que ninguém precisasse estar vigiando trabalhar, bastava só falar o que era pra ser feito e pronto. Em firma, tem muita pressão, sempre alguém te vigiando, patrão em cima de você. Todo lugar que eu trabalhava, pra ser mandado embora eu tinha que pedir umas par de vezes. Fui 10 anos registrado, com um bom nome. Depois, saí pra ir trabalhar com os filhos, aí foi muito divertido, 22 anos de alegria! Eu e os filhos. O serviço é pesado, nossa mãe! Mas era minha paixão! (...) É ao ar livre e ninguém mandava em mim”.

João fala como sempre procurou fazer tudo certo e trabalhar o melhor possível porque tem horror a que gritem com ele. Já avisava isso aos encarregados das “firmas” dizendo:

“O que vocês precisar de mim eu estou aqui, qualquer hora, não tem dia nem noite, estou para servir a firma, mas tem uma coisa: pelo amor de Deus, o dia que você tiver vontade de dar um grito, não dá um grito comigo. Não tem necessidade de vocês gritarem comigo, porque o nego que gritar comigo, ele morre. É que nem o boi carreiro, o boi bom de carro, puxar carro de boi, ele puxa o dia inteiro com o caniço enterrado no pescoço, pro carreiro não dar uma ferroada nele. Porque se o carreiro der uma ferroada nele, na hora de soltar ele, ele mata o carreiro”.

Mineiro traz uma dupla configuração de trabalho, trabalho enquanto condição humana indelével e trabalho abstrato: *“ trabalho é aquela alegria toda, né minha filha, é tudo que a gente tem de bom na vida, não, quer dizer, o trabalho livre, sem ficar em lugar fechado, o trabalho com os meus filhos [como pedreiro], já em firma é duro, já te disse que não aguento gente gritando comigo”.*

Chauí (2001) nos lembra que a fragmentação do trabalho no capitalismo não é apenas material, mas é principalmente subjetiva. Isso porque, ainda que haja grande

identificação do trabalhador com seu trabalho, individualmente, há também grande dificuldade em reconhecer-se como trabalhador coletivo, o que impede o saber-se pertencente a uma ampla classe, bem como apropriar-se do “significado global do processo produtivo como valorização e o significado parcial desse mesmo processo enquanto decisão e controle do capitalista e de seus gerentes” (p.167).

Mineiro considera absolutamente legítimo que o empregado seja solicitado a qualquer hora do dia ou da noite, preste-se exaustivamente ao esforço físico, atenda às necessidades da “*firma*”. Não vislumbrei nele nenhuma reivindicação de melhorias ou sentimento de exploração, entretanto, não aceita a humilhação interpessoal, que o desconsiderem enquanto ser humano. Trabalhou sempre para “*não dar motivo a ninguém poder falar*”, compara-se a um boi, um boi que não aceita grito.

Sua recusa não reflete consciência de classe ou reflexão, ao contrário, é narrada de maneira naturalizada, como reflexo de uma suposta natureza individual, inata, apartada das relações sociais: “*não me dou bem em ficar preso em quatro paredes, toda vida fui assim, meu filho também é assim*”.

Sawaia (1999), aponta que:

O sofrimento [*ético político*] é a dor mediada pelas injustiças sociais. É o sofrimento de estar submetida à fome e à opressão, e pode não ser sentido como dor por todos. É experimentado como dor, na opinião de Heller, apenas por quem vive a situação de exclusão ou por “seres humanos genéricos” e pelos santos, quando todos deveriam estar sentindo-o, para que todos se implicassem com a causa da humanidade. (p.102)

Mineiro é, a um só tempo, o sujeito que se nega a “*enricar*”, por meio da exploração dos outros e, também, o trabalhador que naturaliza as relações de opressão, ainda que se negue a sofrer humilhações interpessoais. Viveu as dores e alegrias do

trabalho como dor e alegria individual. Chauí (2001) vem socorrer-me nesse aparente impasse ao postular:

Não se pode dizer que os operários estão conformados *ou* inconformados com a situação, mas sim *estão ao mesmo tempo* conformados e inconformados: (...) acreditam-se impotentes para mudá-la e, em vez de assumir essa falta de força, confessar seu medo e tratar de superá-lo, muitos preferem tomar uma atitude fatalista (...). Até onde possam ir na ação, depende da repressão e da persistência do medo. Portanto, é errôneo tomar a ‘despolitização’ como um dado, pois pode desaparecer de um momento para outro (pp.172-173).

Retomo ainda o conceito de alienação, não mais religiosa, mas sim social, definida por Chauí (2000) como:

é o desconhecimento das condições histórico-sociais concretas em que vivemos, produzidas pela ação humana também sob o peso de outras condições históricas anteriores e determinadas. Há uma dupla alienação: por um lado, os homens não se reconhecem como agentes e autores da vida social com suas instituições, mas, por outro lado e ao mesmo tempo, julgam-se indivíduos plenamente livres, capazes de mudar suas vidas individuais como e quando quiserem, apesar das instituições sociais e das condições históricas. No primeiro caso, não percebem que instituem a sociedade; no segundo caso, ignoram que a sociedade instituída determina seus pensamentos e ações”. (p.218)

Julgo que Mineiro pode ser sim enquadrado como um sujeito alienado, não que ele não demonstre nenhuma compreensão acerca da configuração histórica, econômica e política que o cerca, ele demonstra alguma compreensão, como, por exemplo, quanto à exploração dos semelhantes por meio do sistema de “à meia”. Entretanto podemos enquadrá-lo em uma das três formas de alienação social descritas por Chauí (2000):

A alienação social, na qual os humanos não se reconhecem como produtores das instituições sociopolíticas e oscilam entre duas atitudes: ou aceitam passivamente tudo o que existe, por ser tido como natural, divino ou racional, ou se rebelam individualmente, julgando que, por sua própria vontade e

inteligência, podem mais do que a realidade que os condiciona. Nos dois casos, a sociedade é o outro (alienus), algo externo a nós, separado de nós, diferente de nós e com poder total ou nenhum poder sobre nós. (p.219)

Mineiro não obteve por meio da inserção na cultura popular uma maior conscientização acerca de sua condição de classe, ou ainda da situação de exploração do trabalhador, pelo contrário, naturaliza tais situações, atribui a elas um propósito divino e reitera o discurso de que o trabalho é a obrigação e a honra do homem honesto e pai de família. Considera que não concordar é uma postura individual e individualmente os descontentamentos devem ser solucionados: o trabalhador deve procurar um lugar em que se sintam bem.

Por outro lado, manter-se como embaixador de uma Companhia de “Folia de Reis” possibilitou a ele pertencimento social, sentir-se valorizado, portador de um dom divino, manter-se conectado a uma tradição familiar que lhe conferiu base simbólica para manter-se no meio urbano sem passar por um processo de desenraizamento.

Termino esta análise porque tenho que terminar, tenho ainda outras paisagens a percorrer, mas termino com a sensação de ainda ter muito por dizer.

Finalizo com os versos que seu João Mineiro me cantou na segunda entrevista, versos que chamou de “A Anunciação do Anjo Amarelo”, cantados quando nossa conversa já dava demonstrações de findar e ele arrumava assunto, resistindo em terminá-la, pois que talvez ainda faltasse mostrar de que se trata sua arte de rimar, já que eu ainda era *“a moça que perdeu a festa”*.

A palavra Amarelo, amarelo em espanhol, vem presentificar novamente a simbologia do amarelo da fome, não da fome de Carolina Maria, mas da fome de João Mineiro, da fome de verso e rima. *“Tem 72 duas linhas, mas essas são o fundamento, quando o Anjo anunciou Maria”*:

“Bem antes de Jesus já foi profetizado/ a vinda de deus ao mundo para livrar nós do pecado/ Da família Nazaré, uma foi escolhida/ Para ser a mãe de Jesus, Maria foi concebida/ Naquela noite um anjo apareceu, bendita entre as mulheres Maria concebeu/ Maria ficou feliz, para José ela foi contar/ Ia ser a mãe de Jesus, que o mundo vinha salvar/ Santa Ana, sua mãe, ficou muito assustada/ sua filha estava grávida, e era namorada/ São José estava triste, um anjo lhe avisou: receba Maria de volta e trate ela com muito amor/ Maria, menina linda naquela família pobre/ Você meiga, pura e linda, aquela menina nobre/ Por ela ter sido escolhida, os anjos vieram adorar/ Maria, mãe sempre virgem, e virgem sempre será/ Os anjinhos lá no céu cantaram de alegria, quando fez nove meses, nasceu Jesus Messias... Amém.”

Bato palmas ao final de sua “apresentação”. Ele sorri, batendo palmas também, com os olhos cheios de água. Para resumir o que foi ouvi-lo, lanço mão de Bosi (1994), finalizando esse primeiro trecho do caminho:

A entrevista ideal é aquela que permite a formação de laços de amizade; tenhamos sempre na lembrança que a relação não deveria ser efêmera. (...). Ela envolve responsabilidade pelo outro e deve durar quanto dura uma amizade.

Da qualidade do vínculo vai depender a qualidade da entrevista. Se não fosse assim, a entrevista teria algo semelhante ao fenômeno da mais-valia, uma apropriação indébita do tempo e do fôlego do outro. (...) Amizade, diz Guimarães Rosa, é conversar desarmado. O entrevistador irá para a entrevista desarmado de signos de classe, de *status*, de instrução (p.162)

E posso acrescentar à citação: e o entrevistador voltará de lá – da entrevista – cheio de um não sei o quê humano, que se dá nos encontros permeados pela atenção mútua. Passo agora ao próximo entrevistado.

4.2. Passado e presente: em que o novo e o velho se unem como pontos de uma mesma linha

“Dez na maneira e no tom
Você é o cheiro bom

Da madeira do meu
violão (...)

Pé do meu samba
Chão do meu terreiro
Mão do meu carinho
Glória em meu Outeiro
Tudo para o coração
De um brasileiro”

Caetano Veloso em “Pé do meu samba”

Começo esclarecendo a natureza do título. João Mineiro e Helton, até mesmo pelas diferenças de idades, possibilitam uma ampla gama de considerações sobre o trabalho e a vida do trabalhador pobre brasileiro.

Inúmeras aproximações entre a vida dos dois são possíveis, seja pela continuidade de velhas questões e dilemas sociais brasileiros, seja pela intensificação e complexização de alguns desses mesmos dilemas. Assim, com todas as aproximações e distanciamentos, podemos encontrar na vida de ambos os atravessamentos que marcam nosso tempo histórico, já que, parafraseando Boaventura de Souza Santos, a vida de todo homem é local e universal.

Helton foi-me indicado como entrevistado por uma conhecida em comum que é também membro da Escola de Samba Zumbi dos Palmares, da qual hoje ele é presidente. Na época da primeira entrevista, ele tinha 25 anos e era mestre de bateria da Escola, posto hoje ocupado por seu irmão.

Ao contrário das entrevistas realizadas com João Mineiro que, devido a sua maneira de narrar, obedeceram todas a uma certa ordem cronológica de encadeamento,

as entrevistas com Helton caracterizaram-se pela grande variedade e quantidade de assuntos discutidos, ao mesmo tempo, sem linearidade aparente, seja cronológica ou temática, tornando-se um grande desafio organizar o material construído em campo. Entretanto, após transcrever na íntegra os áudios e reler atentamente as transcrições e os diários de campo realizados após as entrevistas, foi possível identificar uma série de temas recorrentes.

Chamarei de temas e não de categorias pois não me parece ter realizado nenhum tipo de categorização, seja *a priori* ou *a posteriori*. A diferença é precisamente que, num processo de categorização são realizados recortes mais precisos, a distinção entre uma categoria e outra é grande, os assuntos/categorias são separados e, uma vez tratados, não mais são mencionados adiante, seja o objetivo quantificar ou qualificar as categorias pretendidas.

Procurei em verdade, visando organizar o material, agrupar os temas comuns ao longo de um mesmo texto contínuo, e esse agrupamento não é rígido. Dessa maneira, será comum encontrar o mesmo tema sendo tratado em vários momentos e em relação com outros tantos ao longo do texto, busquei apenas a não repetição do já exposto, e não separar um tema do outro.

Como é próprio à análise hermenêutica densa, parto aqui de descrições, dos lugares, das relações, dos elementos locais, subjetivos e grandes atravessamentos sociais que perpassam toda vida humana e procuro voltar-me sobretudo ao discurso do entrevistado, ao encadeamento dele, ao declarado e ao não declarado do discurso, compreendendo a análise da entrevista enquanto tarefa essencialmente interpretativa, buscando compor um diálogo reflexivo e teórico a partir da interpretação do discurso do entrevistado.

Como antevisto no método, a primeira entrevista foi iniciada por meio da pergunta disparadora “Conte-me sua história de vida”, descrita do TCLE, e as demais foram realizadas a partir de dúvidas ou pontos que mereciam esclarecimentos ou maior aprofundamento, a partir da transcrição e releitura da entrevista anterior e dos diários de campo.

Para melhor organizar e contemplar o material construído, optei por organizar minimamente os resultados de maneira cronológica, mas também contemplar temas recorrentes tais como família, política, participação em movimentos sociais, Escola de Samba/ cultura popular e, como não poderia deixar de ser, trabalho.

Os aqui chamados temas não foram tratados em tópicos, mas concentrados e aprofundados no próprio texto, como parte integrante e articulada dos demais assuntos, tal qual aparecia na fala do entrevistado. E a opção deu-se por isso mesmo, na fala de Helton todas essas temáticas tocam-se, articulam-se e interagem, tal qual na vida, e não gostaria de tratá-las como ilhas, isoladas, utilizando como pretexto a didática de exposição e organização textual.

Vale ainda esclarecer que o contato que me indicou Helton também me afirmou que a cidade em que a Escola de Samba Zumbi dos Palmares se situa, localizada no interior paulista, tem um passado recente de racismo e proibições sociais aos negros.

Até a década de 40, os negros eram proibidos de transitar pelo passeio público municipal e, apesar de pagarem a taxa de contribuição na sociedade desportiva local, eram proibidos de utilizar a piscina. Foi por meio da bateria da Zumbi dos Palmares, fundada a partir de uma sociedade negra, que os negros foram pouco a pouco convidados a tocar seus instrumentos em locais em que antes eram impedidos de entrar.

Portanto, a referida agremiação de samba representa um marco no movimento de resistência e reivindicação negra e tem grande projeção regional.

Realizei o primeiro contato com Helton por telefone e ouvi que ele teria prazer em conceder-me a entrevista, mas apenas depois que o Carnaval acabasse, pois estava trabalhando em dois empregos assalariados– um deles temporário, como vendedor de um *Shopping Center*, até às 22h30 – e todo tempo disponível restante era utilizado para os ensaios com a bateria.

Entrei novamente em contato por telefone na quarta-feira de cinzas do ano de 2014. Ele atendeu-me ofegante, explicou que estava carregando um caminhão com as fantasias que foram usadas no desfile da Escola. Marcamos então a primeira entrevista para o próximo sábado, no Barracão da Agremiação.

Senti nesse primeiro contato vergonha de ter ligado, parecia que eu atrapalhava, embora o ele permanecesse atencioso e risonho, pois enquanto falava comigo eu ouvia intensa agitação em torno dele e várias vezes vozes perguntavam-lhe coisas, solicitando-lhe ajuda ou orientação.

O sentimento de atrapalhá-lo acompanhou-me durante todos as conversas que tivemos, eu cheguei mesmo a protelar para ligar-lhe e marcar outras entrevistas, sentia que eu incomodava alguém tão atarefado. Em todos os nossos encontros haviam eventos sendo preparados na Quadra da Escola, pessoas colocavam fantasias, pregavam adereços, ou então limpavam e enfeitavam o barracão. Assim, nossas conversas sempre foram atravessadas por grande agitação, interrompidas por pedidos de auxílio ou de coordenadas sobre uma questão ou outra, ou ainda por telefonemas com outras tantas solicitações.

Mesmo a ideia de ficar perambulando pela Escola ao fim das conversas mostrava-se difícil, pois enquanto eu estava lá ele permanecia ao meu lado, sempre muito atencioso, em meio a constantes solicitações de outras atenções, por vezes indo carregar instrumentos da bateria ou ajudar a pregar um adereço no teto. Em uma de nossas conversas, a agitação na Quadra dava-se por conta da festa de apresentação do novo Samba-Enredo à comunidade, a música que levaria a Escola ao longo da avenida no próximo Carnaval.

Ao final da entrevista, enquanto eu permanecia lá mais um pouco e ele mantinha-se a meu lado, explicando os elementos pendurados no teto e nas paredes, as mudas de árvores e frutas dispostas nas mesas- todos elementos ligados a reciclagem pois era esse o tem do samba enredo que seria apresentado- surgiu uma senhora e deu-lhe uma bela bronca: *“você ainda não foi tomar banho? Tá aqui sua camisa, vai se aprontar, larga mão de perder tempo!”*. A intensa correria que sempre presenciei, aliadas à sua sempre muito boa vontade e gentileza, não somente em atender-me, mas a atenção que via oferecer a todos, alimentavam meu constrangimento.

Em nossa primeira entrevista, cheguei cedo ao Barracão da Escola e esperei na pracinha logo em frente. Helton chegou, muito jovem e sorridente, surpreendi-me com sua juventude e simpatia. Entramos no Barracão e ele foi se desculpando pela bagunça, tal como fez João Mineiro na sala de sua casa e, também tal como na casa de Mineiro, não havia bagunça nenhuma³⁶.

³⁶ No dia de minha banca de qualificação, fui buscar um dos membros da banca no aeroporto e, quando entramos no carro, pedi desculpas a ela pela bagunça, ela riu e me perguntou se, por acaso, eu andava morando no carro. Respondi que na verdade sim porque morava tecnicamente em uma cidade, fazia o doutorado em outra e dava aulas em outra, assim meu carro era cheio de roupas, sapatos, livros e tudo o mais que eu pudesse precisar nas viagens. Ela riu e disse que eu aprendera a desculpar-me pela bagunça com meus entrevistados, que não havia bagunça nenhuma ali, que eu podia ficar tranquila. Não pude deixar de notar o atravessamento de classe dessa atitude de “pedir desculpas pela bagunça”, desculpas análogas às pedidas pela simplicidade da “casa”, ou ainda ou hábito de dizer “desculpe por

O Barracão era amplo, limpo e bem iluminado. Bem à frente, um grande palco, no qual podiam ser avistadas várias fantasias enfileiradas, ladeado por mesas e cadeiras empilhadas e algo análogo a uma pista de dança no meio. Nas paredes, lindas fotos, muitas delas em preto e branco, de Carnavais anteriores. Os instrumentos da bateria estavam guardados em uma sala lateral, todos bem organizados, mas ele pedia desculpas, dizia que, após o Carnaval, ainda não tinha conseguido organizar tudo. Impossível não pensar que aquela era a casa dele.

Essa minha primeira descrição causou riso em uma pesquisadora que há muitos anos trabalha e faz parte de uma outra Agremiação de Samba. Achou especialmente graça a minha associação do Barracão da Escola a uma pista de dança. Sua reação preocupou-me, temi, por ignorância, desrespeitar de alguma maneira a tradição ancestral que está na base do samba e é evocada a todo tempo naquela Quadra de Escola.

Num primeiro momento pensei que minhas “descrições risíveis” eram produto dos primeiros contatos, de quem olhava o objeto “de fora”, mas que elas melhorariam e não causariam vergonha, nem a mim e nem a quem faz parte da tradição em questão, ao final do trabalho.

Redigindo agora, dou-me conta de que continuo “falando de fora”, minhas descrições ainda me soam grosseiras, parciais. Essa mesma pesquisadora, que riu de minhas descrições, na mesma ocasião, ainda me disse “*no samba, quem tem 10 anos de samba fica quieto, é preciso ter 30, 40 anos de samba para falar*”. Sua afirmação soa-me agora tão bonita, pois remete a uma tradição que parte da necessidade de cultuar a ancestralidade e manter a participação, a dedicação. É uma afirmação que situa a

qualquer coisa” ao despedir-se, desculpar-se pela simplicidade parece fazer parte da bagagem cultural do trabalhador brasileiro.

hierarquia na sabedoria, o ser no fazer, na reposição e reatualização do ser, no *sendo*, ou seja, na atividade.

Ainda que percebamos que as Escolas de Samba passam há muito por um processo de profissionalização, sobre o qual Helton também fala, e que interesses econômicos também aqui avizinham-se, a tradição ainda briga, e há quem brigue por ela.

Poderia ainda utilizar-me de descrições mais elaboradas, tomadas a outros pesquisadores, mas parece-me que seriam tão somente isso, tomar a outros, reprodução de algo já disponível. Assim, procuro centrar minhas descrições nas falas de Helton, mas não me esquivo a incluir minhas impressões e descrições, já de antemão declaradas como parciais, talvez ainda “risíveis”.

Entendi, pois, que meu objeto de estudo não é o samba, é um trabalhador do samba e, desse, desse espero falar com propriedade. Procuro falar do trabalhador com propriedade e deixar para ele mesmo falar sobre o samba e a Escola, ficando cada um em sua especialidade e a partir delas dialogando.

Optei por incluir aqui as alusões a essas conversas que tive com a “pesquisadora do samba”, antes de iniciar a análise da entrevista propriamente dita, por considerar que apontam para importantes questões metodológicas. A forma como vamos recortando e escolhendo os caminhos traçados pela pesquisa está atravessada por muitos “não lugares metodológicos”, por inúmeros diálogos, que por vezes não se dão na academia ou em relação estrita com a teoria ou o campo enquanto lugar físico.

Quando elegemos um tema, passamos a estar em companhia dele o tempo todo, ele circula socialmente junto a nós e apresenta-se, impõe-se em situações diversas, que nem imaginamos, passamos a “vê-lo” em todo lugar e esse conjunto de interações

atravessa a análise e os caminhos escolhidos para procedê-la, conforme nos lembra Spink (2003).

De volta à Quadra da Escola, sentamos em um canto do salão e ele apresentou-se assim: *“Meu nome é Helton Tenho 25 anos no momento, sou casado, sou amasiado (rindo) que é o casamento de pobre que a gente fala”*.

Ciampa (2001) afirma que o nome é a primeira marca distintiva e simbólica do sujeito no mundo. Ele configura-se como uma marca a um só tempo social e individual pois “um nome nos identifica e nós com ele nos identificamos”, mas “isto só depois de uma certa idade, pois inicialmente apenas *somos chamados* por um nome que nos foi dado” (p.131). Só nos chamamos porque fomos antes chamados por alguém. Somos por outros inseridos em um mundo anterior a nós, histórica e materialmente anterior a nós, e dependemos que outros nos insiram também simbolicamente neste mundo para somente depois podermos nele agir.

Assim: “O nome é mais que um rótulo ou etiqueta: serve como uma espécie de sinete ou chancela, que confirma e autentica nossa identidade. É o símbolo de nós mesmos” (p.131).

“Tenho um filho de 3 anos, minha origem se dá bem humilde mesmo. Eu nasci (...), aos dois anos meu pai saiu de casa, daí deixou sozinha minha mãe pra me cuidar né. Minha mãe sempre foi empregada doméstica, tudo pagando aluguel, até que, com uns 3, 4 anos de idade, ela voltou para a casa que era do meu avô já falecido, onde moravam meus outros tios, que é onde eu cresci”.

Tal como João Mineiro, Helton começa a dizer de si, e de sua origem, como “*humilde*”, fiquei intrigada. Faço uma busca sobre o termo nas bases de dados *online* e deparo-me com a informação de que o radical da palavra humilde é comum também ao termo humilhação:

Encontramos duas origens para o termo humilhação: uma latina e a outra grega. Cancelli (2005) apresenta a origem latina, explorando o sentido da palavra humilde que possui o mesmo radical que humilhação. Ser humilde implica o reconhecimento das próprias limitações e fraquezas; já ser humilhado significa rebaixar-se, sujeitar-se, deixar-se submeter a alguém. O radical é comum, mas enquanto a humildade representa uma virtude, a humilhação tem uma conotação pejorativa, e tanto uma como a outra se definem em relação ao outro. (Domingues, s/d, p.1)

O termo humilde estaria, assim, ligado a húmus, atrelando-se à imagem de terra fértil, aberta ao plantio, se cultivada. Os termos humilde e humilhação partem de um mesmo radical e dependem do entorno social para definirem-se em sentidos distintos e suscitarem também distintas imagens. Mais que isso: parecem apontar para diferentes trajetórias sociais possíveis, a depender do entorno social.

Chamou-me atenção também as referências que Helton fez ao trabalho de sua mãe. Jacques (1996) aponta que as identificações laborais estão diretamente atravessadas por questões de classe, gênero e etnia. Segundo ela, não é incomum que bairros pobres inteiros sejam formados por legiões de empregadas domésticas e babás, destino certo de boa parte da população feminina e negra brasileira. Nas palavras de Helton:

“Minha mãe sempre foi empregada doméstica (...). Até que, [quando eu estava] com uns 3, 4 anos de idade, ela voltou para a casa que era do meu avó, já falecido, onde moravam meus outros tios, que é onde eu cresci.

Então, até meus 12, 13 anos de idade, eu vivi nessa casa, que é uma casa de três cômodos que a gente morava em 14 pessoas, então imagina o caos que era. Eram cinco adultos e o restante tudo criança, tinha tio que tinha já cinco filhos. Tudo, quem não era empregada doméstica, era pedreiro, na época em que pedreiro não ganhava tão bem como hoje”.

Helton fala da dureza da vida de trabalho de sua mãe, ela incluída numa profissão diretamente atrelada à desqualificação e à humilhação social, o trabalho doméstico.

É preciso entender como há associação direta entre as categorias profissionais socialmente desqualificadas e a questão racial no Brasil. Tal desqualificação diz de profissões que foram historicamente configurando-se enquanto heranças do longo período em que a escravidão vigorava em nosso país, e trazem em si resquícios das relações estabelecidas entre senhores e escravos.

É importante dizer que é possível encontrar profissionais domésticas no Brasil que conseguem ter maior controle de seus dias de trabalho e optam por trabalhar em várias casas, alternando os dias de semana e, inclusive, preferem ser chamados de “diaristas” ao invés de empregadas ou de domésticas, pois assim ganham mais e conseguem maior controle sobre si e seu trabalho, não mais submetem-se a pernoitar no trabalho, por exemplo. Essas novas relações e a possibilidade de menor subordinação às exigências das “patroas” não podem ser desconsideradas, mas no Brasil coexistem inúmeros modelos e a relação à que aqui refiro-me, de desqualificação e reedição da submissão e invisibilidade social, ainda é atual e palpável e pode ser verificada de maneiras sutis ou nem tanto.

Conforme discutido por Fontana e Cestari (2014), a propósito da aprovação da que ficou conhecida como a “PEC das domésticas” - “A Proposta de Ementa Constitucional (PEC 66/2012), aprovada no Senado em 26/3/2013 e publicada no Diário Oficial da União como ementa constitucional EMC 72 em 3/4/2014” (p.169) - uma medida como esta move o espaço discursivo histórico, impactando de tal forma que tende a suscitar reações diversas que se prestam a manter o discurso e a situação tal qual está e esteve.

Uma dessas reações foi a de uma jornalista de um grande veículo de comunicação que declarou em sua página pessoal nas redes sociais que as médicas cubanas do “Programa Mais Médicos” tinham “cara de empregada doméstica”. Disse em seguida, quando questionada sobre sua declaração, que eram “descabeladas, mal vestidas”, “iam trabalhar sem lavar a cara e de chinelos”, “tinham cara de acabadas” e outras tantas coisas assim, e terminou questionando se as cubanas eram médicas mesmo. Assim, as autoras argumentam:

“Cara de empregada doméstica” é metáfora de quê? Se retomamos a tradição brasileira de anúncios de emprego que exigem “boa aparência”, denunciada insistentemente pelo movimento de mulheres negras, nos aproximaremos dos sentidos de feias, negras, pobres, para as que não se encaixam nesses anúncios, que sem explicitar os critérios raciais de seleção para suas vagas, resistem à contratação de trabalhadoras negras (...). Essa divisão da sociedade e do direito a circular por seus espaços e a ocupar determinados postos de trabalho, que opõe “gente bonita”, de “boa aparência”, “com postura”, “capazes”, “bem formados”, “bem vestidos” a “gente feia”, “burra”, “sem postura”, “descabelados”, “mal vestidos” tem raízes profundas na história brasileira, que produziu o discurso de “democracia racial”, por meio do qual se silencia e dissimula a violência das relações de exploração econômica e de exclusão racial e social que dão uma “cara” ao Brasil. Na historicidade dos sentidos dominantes do sintagma nominal “cara de empregada doméstica”, encontramos ainda o deslizamento metonímico do corporal para o intelectual, trazendo de forma implícita um julgamento sobre a capacidade intelectual desses indivíduos: seriam incompetentes ou incapazes, burros, (semi-) analfabetos; conforme formulação usual que circula na posição ocupada pelas patroas: “tem que explicar tudo para que façam certo”.

Helton pouco fala da mãe, dona Margarida. Quando se refere a ela, fala da dureza da vida dela, de ter sido abandonada pelo marido, de trabalhar demais como empregada doméstica. Deixa claro seu desejo de cuidar dela, protegê-la, de como às vezes não conseguiu, mas fez tudo o que podia, abrindo mão de coisas que eram importantes para ele nessa tentativa: *“que nem, eu passei no vestibular para Ciências Sociais em uma Federal, passei na primeira fase, mas eu era o único que trabalhava em*

casa na época, minha mãe doente, nem fui fazer a prova da segunda fase. Era em outra cidade, como eu ia? E se eu passasse, como eu ia? Nem fui fazer a prova”. Ou ainda:

“hoje eu sei que deveria ter feito algumas coisas pra mim, coisas que fariam diferença na minha situação agora. Por exemplo, quando saí da X (Multinacional do ramo de autopeças), deveria ter dado entrada numa casa, estaria pagando um negócio meu e não aluguel. Pago R\$800,00 de aluguel, casa de R\$500,00 é de um quarto só, com cinco pessoas em casa, como? Então, vamos pegar uma de R\$800,00, mas é duro. Quando saí [da multinacional], fiz questão de trocar os móveis da casa da minha mãe, porque só tinha coisa velha. Se não tivesse feito, não fazia mais, troquei tudo, troquei geladeira, comprei armário, dei tudo pra ela, comprei carro. Hoje, vejo que devia ter dado entrada numa casa. Mas também, quer saber, não me arrependo, quando ia conseguir fazer uma coisa assim pra minha mãe? Quando ela ia ter as coisas? (...) Minha mãe tem a “gatonet”, é daquelas televisões que vem do Paraguai e aí chega aqui e a gente desbloqueia, aí pega TV paga sem pagar nada, só assim pra ter, pagar a mensalidade não dá não”.

Conheci dona Margarida na Quadra da Escola. Ela participa de um programa municipal de incentivo à profissionalização, aprende corte e costura e ganha para tanto um salário mínimo. Assim confecciona as fantasias da Escola.

Sorriu e fumou todo o pouco tempo em que falou comigo, enquanto Helton foi resolver uma questão mais urgente. É uma senhora bem magrinha, de feições e gestos delicados, sorridente, pareceu-me tão jovem. Viu de longe que eu suava sem parar e veio oferecer água gelada. O filhinho de Helton estava com ela, tinha na ocasião 5 anos. Quando entrei na Quadra, ele chorava e Helton ficou bravo com ele, dizendo que era pura manha.

O garoto aproximou-se de mim mostrando o joelho, dizendo que estava inchado e machucado, por isso chorava. O joelho parecia perfeito e ele logo esqueceu-se. Olhou para dona Margarida e disse-me: “Sabia que ela é minha avó? ”, “Eu imaginei, você se parece com ela”, “Eu, tia? Você é muito branca né, tia? ”, “Eu sou rosa! ”, riu

satisfeito e pegou na minha mão, “*Sabia que lá em casa tem um monte de preto?* ”, “*Ah, é? Como é isso?* ”, “*Tudo preto, tia!* ”, o pai chegou e ele afastou-se, não conseguiu saber o que significava para ele ter “um monte de preto em casa”.

A infância de Helton é recheada por privações materiais e pelo convívio com homens que bebiam muito e trabalhavam como pedreiros: “*Então, nesse ambiente, você imagina, né? Muito pobre, bebida, a gente passou muita necessidade mesmo, meus tios bebiam demais, era isso o dia todo, um bico ou outro, geralmente trabalho de pedreiro, mas muita bebida*”. Diferentemente de João Mineiro, em sua fala, a referência ao ofício de pedreiro é sobre uma profissão muito dura, mal paga, desmerecida. Fala dos primos que se perderam nas drogas, que morreram e/ou foram presos.

Ciampa (2001), lembra-nos que todo homem nasce potencialmente humano, mas depende de condições materiais para realizar sua humanidade: “em nossa sociedade de classes, somos todos explorados e violentos – alguns mais, outros menos. Principalmente somos por ver barradas possibilidades de concretizar nossa humanidade” (p.127). Além do impedimento social de humanização, fica pungente a dificuldade de encontrar outras formas de identificação, a imersão em um meio em que a figura masculina é ausente ou permeada, coberta de fracasso.

“Eu lembro que roupa, comprava uma roupa baratinha no Natal, e o restante os vizinhos davam, eram doadas. Nem tinha tanta opção, porque como a gente usava roupa usada, não era roupa que ia ter muita durabilidade, tudo doado mesmo, até comida. Às vezes, os vizinhos sabiam e guardavam, ‘ah, a sobra de arroz de um e juntava’, então a gente cresceu nesse ambiente e aí alguns primos foram pra outro caminho, tem alguns que até faleceram. É, infelizmente, assim como todo ambiente que a gente sabe que não tem muito escolha, a gente fala que “ah, escolha sempre tem”, mas a gente sabe que não é”.

Outra característica marcante em sua vida é ter assumido as responsabilidades de homem da casa desde muito cedo. Ele tem um irmão seis anos mais novo que ele, irmão para quem é espelho e segurança. Afirma:

“Eu errei muito com ele, muito. Meu primeiro salário na X eu fui lá e comprei um tênis de R\$500,00 pra ele, queria que tivesse as coisas, que não sofresse, que não passasse vontade. Só que eu dava as coisas, comprava tudo, mantinha a casa, na hora de cobrar alguma coisa, ouvia “você não é meu pai””.

Juarez Dayrell (2003), em estudo em que problematiza a adolescência pobre brasileira, especialmente de jovens ligados ao movimento *Rap* e *Funk*, afirma que é muito comum nas camadas populares que não haja um pai como figura de referência masculina.

Nesse contexto, o filho mais velho termina sendo o espelho para os mais jovens, tanto de trajetos de vida mais quanto menos socialmente desejáveis e valorizados. Os filhos mais velhos acabam indo para o mercado de trabalho muito cedo, na esperança de poderem garantir que o caçula não passe privações e não tenha que entrar precocemente no mundo do trabalho. Ou, como diz o samba “Espelhos/Além do Espelho”, de Diogo Nogueira³⁷, “até que um dia eu tive que largar o estudo e trabalhar na rua sustentando tudo, assim, sem perceber, eu era adulto já”.

Dayrell (2003) pontua que os irmãos mais velhos, ao passo que criam condições para que os irmãos mais novos tenham objetos e condições melhores de vida também se ressentem e consideram que os mais jovens gozam de privilégios em sua educação, podendo faltar com regras e responsabilidades, o que nunca lhes foi permitido pelas mães.

³⁷ O samba original é de João Nogueira e se chama “Espelhos”, o filho dele, Diogo Nogueira, acrescentou versos à canção original em uma homenagem aos 70 anos que o pai teria completado se estivesse vivo, passando a canção, com versos acrescentados a ser chamada de “Espelhos/Além do Espelho”.

Quando conheci Helton, ele já era casado, ainda que fosse “*casamento de pobre*”, nas palavras dele, ou seja, morava com a companheira em união estável. Ele e a parceira haviam se mudado para a casa de sua mãe quando ela engravidou, a gravidez não foi planejada e o casal passou a dividir a residência com a mãe, o irmão de Helton e também duas filhas que a companheira de Helton tinha de uma relação anterior.

Permaneceram ainda um tempo convivendo todos na mesma casa, mas depois, afirmando que era muita gente e muita gente gera muita confusão, decidiu sair da casa da mãe, também porque não conseguia mais manter financeiramente a todos. Então, decidiu alugar uma casa para si, a companheira e as crianças: “*Eu disse, não dá mais, agora vai ter que se virar, eu vou sair. Agora meu irmão está vendo, está tendo que pagar as contas e comparecer em casa, vendo que não é fácil, lavei minhas mãos*”. Portanto, agora residem na casa a mãe e o irmão, seis anos mais moço que ele.

O irmão, que agora é o mestre de bateria da Zumbi dos Palmares, dá aulas de fanfarra e musicalização infantil em escolas municipais, para tanto ganha uma pequena bolsa de estudos da prefeitura. Para dedicar-se aos projetos, teve de abandonar seu emprego formal, registrado e assalariado, optou por dedicar-se ao ensino de música pois seu trabalho à frente da bateria levou-o a perceber que faltam ritmistas porque a música não é ensinada nas escolas. O trabalho formal, embora lhe proporcionasse melhores condições financeiras, impedia-lhe de estudar e planejar sua atuação junto aos alunos. Optou pelo que acredita, decidiu investir seu tempo em algo em que vê sentido.

Helton afirma que o irmão já está sentindo as dificuldades financeiras que tal escolha acarreta, mesmo porque sua chamada bolsa de estudos, já pequena, estava há três meses atrasada. Mas o jovem resistia, inclusive, naquela tarde, tinha ido junto com um grupo de alunos participar de um protesto por melhores condições de ensino. O

protesto não fora organizado por nenhuma escola em que lecionava, mas ele e os alunos decidiram ir tocar, levar a fanfarra para apoiar o protesto organizado por outra escola.

Podemos ver aí claramente a situação de precarização extrema do trabalho, a não valorização extrema. O rapaz faz as vezes de professor de música e assume para si a responsabilidade por ensinar crianças, em troca disso recebe uma bolsa de estudos, ensina e toma nos ombros a responsabilidade pelo processo de ensinar, enquanto recebe como alguém que estaria sendo ensinado, tendo o direito de receber para aprender, estudar. Sem plano de carreira, sem nenhum direito trabalhista, sem vínculo empregatício ou qualquer outro amparo legal.

É, em verdade, um trabalhador assalariado, faz parte da classe-que-vive-do-trabalho, ofertando um serviço, mas sem o amparo legal que esta condição, caso assumida e formalizada, prevê. Além do peso social de ser alguém que “não trabalha”, que só “mexe com música”.

Peguei-me pensando que a opção desse jovem é corajosa e demonstra uma força de resistência incrível, mas a médio e longo prazo, pode lhe trazer inúmeras consequências, tais como mantê-lo em condições de vida ainda mais precárias, impedi-lo de estudar, etc. Por outro lado, há que se considerar que tal escolha está atrelada à percepção de um lugar de destaque social, de voz, ainda que seja negada, ameaçada, maltratada, a docência em nosso país ainda é um lugar de voz, de destaque e, porque não, de poder. O irmão de Helton alçou-se a este posto sem ter que percorrer um caminho de anos de formação e estudo regular previsto, ainda que não podemos deixar de considerar que seus anos de participação e estudo de ritmo e percussão na Escola de Samba também sejam formação.

Fui levada a pensar em como não compartilhar da lógica da necessidade de entrada imediata no mercado formal de trabalho assusta e pode sim levar a grandes consequências.

Se Helton tivesse me contado que seu irmão de 21 anos estava em um trabalho formal, protegido pela CLT, mas que era mal remunerado e odiava o que fazia, isso não teria me causado espanto e, provavelmente, teria pensado que ele devia pensar que assim poderia, quem sabe, ter acesso a outros bens materiais e sociais e, além disso, muita gente está desempregada, o que não é mentira.

O fato desse jovem preferir trabalhar com música e enxergar o papel social dela na educação de crianças e jovens, coloca-o em risco social, em uma sociedade em que dedicar-se à música é não-trabalho.

De acordo com Jacques (1999), a entrada no mercado formal de trabalho é considerada como uma etapa no desenvolvimento “normal” do ser humano na contemporaneidade, expressão de prestígio e sucesso individual. Quem foge a isso está como que fugindo ao “desenvolvimento” que se espera de um “adulto normal”.

Fica clara e patente a influência que a trajetória de militância de Helton representou sobre o irmão. Sendo uma figura familiar e negra que tomou outros caminhos e envolveu-se com militância social e cultura popular.

Pergunto a Helton o que é para ele uma Escola de Samba e qual é o seu papel nela:

“ a Escola de Samba (...) dá para dizer que ela funciona através de células e essas células são as diretorias. Por exemplo, porque é o ano todo na verdade, que a gente trabalha, pro dia do desfile, que normalmente as pessoas acham que é só aquele dia, né, mas pra chegar até o desfile tem muita coisa que acontece. Por exemplo, a captação de recursos, a escolha do enredo, a confecção de fantasias, a alegoria, chamar as pessoas pra vir

para a Escola, tudo, e a bateria, que eu cuidava antes, era o ritmo da música, do samba no caso, com a música que a Escola escolheu relacionada ao tema”.

E quanto a seu papel na Escola, antes, quando era o mestre de bateria e agora, enquanto presidente:

“Então minha responsabilidade, no caso, era chamar as pessoas para compor a bateria, organizar, ter o controle da frequência das pessoas virem, para poder aprender as [chamadas] passagens, que a gente fala, as bossas, que são os desenhos que a gente faz, de acordo com a música, tal. Agora, estando na presidência, já muda tudo, que na verdade eu sou responsável por tudo, qualquer problema que der, é o meu nome que vai aparecer. Ninguém lembra, na verdade, quem foi o responsável, se der um problema na Escola, automaticamente, as pessoas vão associar o nome do presidente, então a responsabilidade é muito maior. Mas assim, eu não consigo fazer nada sozinho, então essas pessoas que você está vendo aí na Quadra agora, a maioria é da diretoria [várias pessoas estavam na quadra trabalhando, pendurando adereços e alegorias, separando e dispondo frutas e flores em mesas, a quadra estava colorida e agitada] Que nem, esse é o Flávio, [apresenta-me um moço, aparentemente de seus 25, 26 anos] na verdade, se for ver, o presidente é ele, porque ele é o diretor de Carnaval, então, tudo que se passa pelo Carnaval, é na verdade ele que é o responsável, desde escolher as pessoas das outras células que se fala, porque tem bateria, as alas...”

Quanto aos cargos na Escola, explica:

“é bienal, né. A eleição da Escola, da Diretoria Executiva, que no caso é presidente, tesoureiro, secretário, tal e a Equipe de Carnaval, aqui na nossa Escola é nomeada de acordo com a Diretoria eleita, isso pode mudar a cada 2 (dois) anos. Quando eu assumi eu optei por manter as pessoas que já estavam trabalhando na Escola, a gente sabia que precisava melhorar algumas coisas, muitos ajustes, mas eu acho que as pessoas, a gente tem que valorizar quem já é da Escola, porque isso era um problema, inclusive tem pessoas que estão voltando para a Escola agora, que ficaram quatro anos afastados, devido a problemas com as outras gestões, então a minha ideia é trazer o pessoal antigo para somar com esse pessoal que já está trabalhando com a gente, para poder dar para fazer um trabalho e está dando resultado”.

Fiquei surpresa com as descrições de Helton. Esperava ouvir algo sobre a emoção da avenida, as luzes, as lantejoulas, as cores. Não, ouvi um gestor, que tem em

mãos a tarefa de equilibrar questões financeiras, técnicas e de relacionamento interpessoal.

Chega mesmo a falar em organização do trabalho por meio de células e, sabendo que ele trabalhara tempo considerável em uma empresa prestadora de serviços para a Toyota, arrisco-me a dizer que é uma referência direta, mesmo uma analogia com o processo de produção do modelo japonês em que o trabalho é setorizado em equipes, células, cada tarefa é interdependente e os trabalhadores não mais são controlados por uma chefia direta mas sim controlam uns aos outros, já que o sucesso da tarefa de um depende diretamente do que desempenha o outro. (Bernardo, 2009)

Quanto ao que considera trabalho, afirma: *“Aqui na Zumbi dos Palmares é caminho, é a caminhada que escolhi pra mim, é escolha, não é trabalho, mas é uma caminhada com validade. Até fevereiro próximo só, eu acho. Preciso fazer faculdade, preciso ir fazer minhas coisas, já devia estar formado”*. O processo de formação político e de vida que teve provavelmente não teria nas escolas brasileiras, no entanto, não é o tipo de formação que se pode descrever num currículo, e isso tem peso na trajetória de um jovem pai de família, que está há mais de quatro anos trabalhando em vários lugares para tentar compor o orçamento familiar.

Helton fala muito sobre educação, sobre o papel da educação em sua vida, afirma que a condição em que as aulas são desenvolvidas nas escolas é aterradora, o número enorme de crianças e jovens em sala, inviabilizando que o professor dê uma aula com qualidade, conhecendo e dando a atenção apropriada aos alunos.

Pontua que *“o direito à cultura é quase zero para o pobre, o trabalho aqui na Zumbi dos Palmares pra mim é também o de garantir o acesso à cultura, é um direito”*.

Helton antevê o papel desenraizante que a escolarização tem por vezes cumprido no Brasil, entende que a formação regular nega a origem da criança negra, leva essa a negar seus traços físicos, a envergonhar-se de sua origem, porque pautada na cultura branca, de raiz europeia. Busca oferecer na Escola um espaço à sedimentação da identidade negra, afirma isso claramente, que para ele um dos papéis primordiais da Zumbi é consolidar a identidade negra, acha que esse não é um objetivo para todos da Escola, mas é, com total certeza, para ele.

Na Quadra, além da oficina de bateria e percussão, agora funciona a “Escolinha de formação de mestre-sala e porta-bandeiras, *“que hoje conta com 8 casais, dentre eles 6 tem entre 11 e 22 anos, na verdade apenas 2 alunos tem mais de 18 anos, é um espaço bem de formação mesmo, numa idade de formação”*”.

Demonstra preocupação com o entorno da Escola, pergunta-me se notei que muitas pessoas em situação de rua dormem na praça e nas imediações da Quadra. De fato, eu havia notado sim, uma quantidade significativa de pessoas instaladas nas ruas da região:

“Então, é isso aí. Eu nunca cobrei entrada pra nada aqui na Escola. Na W [Escola de Samba que ganhou o Carnaval nos últimos anos na cidade], pra assistir o ensaio são 5 reais! Nunca cobrei nada pra assistir ensaio aqui. Eu penso muito nesses caras aí da rua, quando tem coisa aqui e eles entram, sem problemas, a gente vê, sabe que tem ponto de droga aqui do lado, o pessoal mora na rua, sem problema, a cultura é um direito”.

Reitera que, para ele, o fortalecimento da identidade negra é um grande objetivo dentro da Escola: *“pra mim é, não sei se pro resto da diretoria é, pra mim é um dos principais objetivos”*. Recentemente ele e a Escola receberam uma jovem negra pesquisadora da Unesp para fazer um bate-papo sobre identidade negra e samba, tema este de sua pesquisa de mestrado.

A questão racial também se coloca ali enquanto uma grande contradição: *“Tem gente aqui que diz “ah, esse bando de branco hoje na Escola! Eu vou fazer o quê? Vou dizer o quê, minha esposa é branca! Eu quero igualdade, não soberania, soberania não!”*. Pergunto a ele se ele não quer ou não é possível ter o que chama de soberania negra na Escola. *“Hoje não dá, não dá mesmo”*.

Gosta de frisar que concebe a Zumbi dos Palmares enquanto um espaço de convivência comunitária ao longo do ano todo, não só quando chega o Carnaval:

“Aqui é da comunidade, tem família que frequenta o ano todo, quando tem feijoada vende 20, 25 adesões, mas chega no Carnaval, quer ir fazer outra coisa, quer ir pra praia por exemplo, diz que o Carnaval não é mais a mesma coisa, que está chato. Tudo bem, eu quero que essa família venha”.

Afirma que hoje, como o negro pode frequentar todos os lugares, o samba não é mais a única expressão e diversão, *“tem gente que não gosta mais tanto, prefere outras coisas, e, pra mim, tudo bem”*. Não concordo com Helton sobre o negro poder frequentar qualquer lugar, podem até ter legalmente o direito, mas este ainda é muito vezes negado, tanto pelo discurso e pela reprovação silenciosa, quanto pela barreira financeira. Exemplo de cerceamento de direito por meio do discurso foi o recente caso do funcionário da empresa aérea TAM, acusado de chamar uma moça, pertencente a um coletivo negro, de “feinha” durante voo de Brasília a Congonhas. O mais assustador foi, que diante dos protestos dela e dos que acompanhavam-na, o coletivo negro foi alvo de gritos tais como “Vitimistas, mini marxistas, viva Bolsonaro 2018!”, por parte dos passageiros do voo 38.

Desde muito cedo, Helton tornou-se não apenas a referência simbólica, mas também material de sua família. Sílvia Leser de Mello (2001) afirma que “Um grande

38 A notícia na íntegra pode ser consultada em: <http://negobelchior.cartacapital.com.br/racismo-na-tam-troca-de-lugar-com-a-feinha-negra-ai-diz-funcionario-em-voo/>

número de famílias sobrevive, (...) graças ao trabalho de crianças e adolescentes” (p.131). Além, a autora problematiza a experiência das crianças e jovens pobres nas cidades, afirmando a dureza destas:

Mas a vida na cidade grande é mais complicada para as crianças do que nas áreas rurais. A convivência de segmentos sociais ricos e pobres em um mesmo espaço físico e simbólico, gera distorções nas percepções que os sujeitos constroem uns dos outros. A experiência da cidade e da violência é uma experiência partilhada por todos, embora vivida sob condições de extremada diferença. Os contrastes aparecem no tecido urbano de modo explícito. Não há só o crescimento e a dispersão dos bairros populares da periferia, mas áreas do centro da cidade que se transformam em guetos urbanos onde vivem os mais pobres. (Mello, 2001, p.131)

É possível associar as afirmações de Mello (2011) também à história de João Mineiro. Pelo menos em parte, ele afirmou ter calçado seu primeiro sapato aos 13 anos de idade, sem ressentimentos, considerando e mesmo naturalizando que essa é uma característica da vida.

João vivia na roça, em um meio social em que as crianças tinham todas mais ou menos as mesmas condições, inegavelmente duras, mas condições parecidas. Helton conviveu com a diferença, com o “*querer e não ter*”, pôde experimentar e constatar como seu bairro pobre era predominantemente negro e, mesmo entre os pobres, ele e sua família estavam entre os mais pobres. Mas há que se pesar que Mineiro tinha um forte laço com seu pai, a presença física e emocional dele em sua vida, o que faz muita diferença, não tinha o conforto material mas tinha o conforto afetivo, nunca dependeu de vizinhos, foi sempre amparado emocionalmente pelos pais.

Aliás, ao final da primeira entrevista que fiz com Helton, perguntei sobre o pai dele, porque ele não foi mencionado nem uma única vez ao longo de seu relato. Foi o único momento em que ele pareceu emocionado, mudou o tom da voz.

Disse-me que foi engraçado eu ter perguntado porque, depois de todos aqueles anos sem nenhuma comunicação, naquela semana ele havia ligado para seu pai, um amigo dera-lhe o número do telefone e ele ligou. Disse que o pai chorou e pediu perdão, afirmou então não ter mágoas do pai.

Na última entrevista realizada voltei a perguntar sobre o pai, se depois daquela ligação ele voltou a ter contato com ele, respondeu-me que não, que achou melhor não, que ficou tanto tempo sem ver ou saber do pai que achou melhor não ir atrás, e o pai também não o procurou.

Assim, cresceu em um bairro pobre, com muitas dificuldades materiais, sem o apoio ou presença paterna, em um meio em que os homens não têm muitas perspectivas. Helton muito rapidamente tornou-se a figura central de sua casa, tanto econômica quanto simbolicamente. Tornou-se o “homem da casa”, quando nem bem entrou na adolescência.

Não fala de nenhum homem de sua família como um símbolo, como um modelo, não cita nomes, não demonstra afeto ou mesmo cita ter aprendido algo com qualquer um deles. Fala com muito carinho dos amigos do bairro, aos quais refere-se como “família Harlem”.

Eu sempre andei com amigos muito mais velhos, só que, graças a deus, eles não usavam drogas, isso é o que eu acho que é o bom (...). Por que desses meus primos, um deles que morava com a gente, ele descia em um lugar que a gente chama de Harlem³⁹ aqui, porque é um pessoal de periferia mesmo, a galera negra, que gostava de basquete, rap e a gente é amigo até hoje, a gente faz as coisas, né? ”

Essa turma de amigos proporcionou a ele a possibilidade de identificar-se com negros que faziam coisas diferentes, socialmente relevantes, apresentou-lhe astros da

39 Referência ao conhecido bairro negro norte americano.

música e do esporte, ainda que fossem astros norte-americanos, mas negros que não trabalhavam em ocupações braçais, subalternas ou que estivessem envolvidos com o tráfico.

A educação não formal também marcou de forma indelével sua trajetória, e foi dentro de uma escola regular que teve acesso a ela:

“Aos 12 anos, eu sempre fui bom aluno na verdade. Eu fazia a lição, acabava e ficava conversando e as professoras não gostavam e me botavam pra fora da sala, e numa dessas situações, a professora me botou para fora e estava tendo uma atividade lá na escola que era participar de um encontro municipal de adolescentes, que era uma atividade que uma ONG aqui da cidade fazia na época. Era um encontro em que todas as escolas de ensino médio e fundamental, cada escola mandava 20 alunos e as entidades, as Organizações, Rotary, Escoteiros, também mandavam essa quantidade de alunos para discutir coisas do dia-a-dia: cidadania, assuntos de sexualidade, essas coisas. E aí, por estar lá fora, uma coordenadora da época, a Dona Laura, falou “oh, vai, eu sei que você é bom aluno, você está aí fora, então você vai junto”. Eu nem sabia o que era, eu fui, eu participei do primeiro encontro”.

Alguém olhou para Helton. Por olhar de verdade ou para garantir a paz da professora, quem sabe, mas foi-lhe dada uma oportunidade de inserção. Todo homem depende de um meio social que possa acolhê-lo e inseri-lo em uma tradição. Depende que alguém lhe conte que tem um jeito gozado de andar, ou pronunciar uma palavra, depende que uma tia lhe conte sobre os preparativos para seu nascimento ou sobre a primeira palavra que disse, histórias essas que não raramente a pessoa passa a repetir, como uma verdade sobre si.

Todo homem precisa de alguém que o insira em uma tradição humana para que tenha a possibilidade de humanizar-se. Simone Weil (1996) afirma que “A atenção é a forma mais rara e mais pura de generosidade” (p.54). Helton recebeu atenção.... Parece-

me que foi aqui que os vocábulos humilde e humilhação distanciaram-se na trajetória dele. Socialmente, ele teve condições de manter-se como terra pronta a receber vida.

Quando fala sobre sua trajetória no movimento social, deixa claro que a princípio era muito mais próximo das questões sobre sexualidade e do Movimento LGBT, não conhecia nenhum movimento negro, não sabia que os negros lutavam por pautas específicas.

Brinca que não conhecia nenhum negro que tivesse projeção social, ou falasse e fosse ouvido. Só muito depois, começou a conhecer o Movimento Negro, quando começou a viajar com o Coletivo de Jovens e conheceu pessoas que participavam dele pelo Brasil afora. O início de sua inserção foi assim:

“Adolescentes como protagonistas da DST's-AIDS”, (...) escolheram cinco escolas na cidade, a escola que eu estudava (...) era uma das escolas que tinha o projeto. (...). iam duas pessoas lá e pegava dois alunos por sala, daí dava quinze, vinte alunos e aí passava oficinas de sexualidade e prevenção das DST's-AIDS. E esses alunos, depois, tinham que replicar, tinham que multiplicar. Eu estava na sexta série. E aí fui conhecer um pouco de movimento social, aí eu fui entender o que era grêmio estudantil, participei do grêmio estudantil na escola”.

Militou toda a vida nessa ONG e, hoje, é presidente dela. Por meio dela, participou de dezenas de projetos voltados ao protagonismo jovem, mas revela que, muitas vezes, o jovem pobre ia aos encontros, passava dias maravilhosos discutindo, politizando-se e, depois, sentia-se massacrado pelo sistema de ensino, que não propiciava protagonismo e considerava as tentativas de participação dos jovens como insubordinação. Considero sua fala um exemplo da associação entre educação regular e desenraizamento, discutida e pormenorizada antes.

Uma forma de driblar a frustração que os jovens sentiam pela não continuidade das ações da participação política foi destinar as ações da ONG à inserção cultural. Ele

afirma que, mais do que participação em uma manifestação cultural, deseja promover o acesso ao direito à cultura.

“Hoje eu sou presidente dessa ONG que eu falei que eu participei. Estou indo pra segunda gestão já. Porque eu sei o quanto foi importante na minha história de vida, então as pessoas foram crescendo. Hoje, a gente não tem mais esses encontros porque como eram os adolescentes que faziam, todo mundo está hoje entre, vamos dizer, 25 e 35 anos. Muitos mudaram de cidade para fazer faculdade e aí acabou enfraquecendo, aí mudou né...e aí o que a gente falou, invés de trabalhar com adolescente, então, agora, a gente está em um momento de dar respaldo para os movimentos culturais”.

Afirma que grande parte da diretoria da Zumbi dos Palmares é formada pelos ex-diretores da ONG: *“Todas as pessoas que, vamos dizer, me levaram pra ONG, que me deram formação lá, são da Escola hoje. Alguns diretores, não estamos separados, estamos juntos, apesar que a ONG ainda existe”.*

Por meio da ONG, teve a oportunidade de aprender sobre seus direitos, aprendeu a defendê-los e debater ideias, teve a oportunidade de conhecer vários lugares do Norte e Nordeste brasileiro e, sobretudo, demonstra grande satisfação em dividir com os seus sentimentos de pertença: uma das coisas que mais preza é trazer os amigos de infância para o movimento cultural.

Conta com muito orgulho sobre as festas juninas que promove, passa-me os *links* relacionados a elas no *Youtube* e afirma que tais festas promovem a visibilidade da cultura negra, além de estreitar os laços entre ele e os amigos de infância. Narra com orgulho como teve a ideia de dedicar-se e promover mudanças culturais junto aos seus amigos após ouvir um palestrante dizer que, hoje, quando ficamos sabendo que caiu um raio na casa do vizinho, não ficamos tristes pela perda que o vizinho teve e, sim, agradecemos por não ter sido em nossa casa:

“Daí, eu falei, então vamos começar a trabalhar mais. Daí a gente começou a fazer movimentos mais focados na comunidade negra. (...). Mais pra frente, depois que eu já estava com 15, 16 anos, que o povo falou, “pô, faz um puta trabalho legal aqui na ONG (sic). Por que não juntar e trabalhar com os meus amigos? ” Porque a gente fazia festa junina, uma série de coisas lá focado pro movimento negro que era bem simples, que era da gente. ”

Aqui também podemos lançar mão novamente dos conceitos de táticas e estratégias de De Certeau (1998) e acrescentar uma analogia com as chamadas categorias de “ida y vuelta”, propostas por Manuela Carneiro Cunha (2009).

Partindo de uma analogia com um estilo de flamenco andaluz que ficou conhecido como “cantes de ida y vuelta”⁴⁰, Cunha (2009), afirma que algumas categorias de análise, dentre as quais incluem os fenômenos de mídia de massa, são “categorias de ida y vuelta” pois, ainda que sejam cunhadas e exportadas do centro tendem a regressar, apropriadas e transformadas a partir das periferias, e podem mesmo passar a servir para reafirmar as periferias.

Assim, a *internet*, as redes sociais, ícones da comunicação e propagação da cultura e do consumo de massa, são apropriadas como veículo de divulgação e propagação da reafirmação do orgulho negro, tal como, na descrição das categorias de “ida y vuelta”, a violência da tentativa de massificação é apropriada e torna-se instrumento de construção de identificação e regionalização.

Pode parecer exagero afirmar isso apenas pela divulgação de vídeos de algumas festas no *Youtube*, mas refiro-me também a outra ação: Helton participou ativamente da

40 Tal nome se dá, pois, este estilo de flamenco foi introduzido nas colônias espanholas, atuais Cuba, Colômbia e Argentina, durante o período de colonização e depois reintroduzido na Espanha, já transformado pela apropriação e interpretação pela prática nas colônias (Carneiro, 2009, p.311-312). A autora cita ainda “trabalho” e “raça” como sendo “de ida y vuelta” e relembra como outras categorias tais como o cristianismo “... também foi exportado do Ocidente como produto colonial e imposto a grande parte da África. Um tanto paradoxalmente, porém, o cristianismo africano veio a desempenhar um papel proeminente na resistência contra as potências coloniais.” (Carneiro, 2009, p.212)

elaboração e desenvolvimento de um projeto que levou os *Griôs*⁴¹ da Escola para contar suas histórias para as crianças nas escolas do município.

O projeto foi viabilizado por meio de uma parceria com a Secretaria da Educação, mas só teve o apoio ao longo de um ano. A iniciativa só não se perdeu porque continua sendo divulgada nas redes sociais, constituindo-se como mais uma forma de valorização e divulgação da cultura negra.

Por meio das redes sociais, tive acesso às belíssimas narrativas do projeto, não transcreverei nenhuma para não incorrer no perigo de identificar o entrevistado, mas transcrevo adiante duas citações da pesquisa intitulada “Com a palavra os mestres Griôs” de Winny Choe (2009), que narra a trajetória de um projeto bastante parecido que levou Griôs da “Ação Griô Nacional” a escolas públicas. As citações buscam familiarizar o leitor com o “tom” desse tipo de iniciativa:

Antigamente tinha um lugarzinho e tinha um mestre ali, curandeiro, um mestre alfaiate, um mestre carpinteiro, um mestre capoeirão. A gente aprende na capoeira que é a vida que faz um mestre, não um diploma de doutor, é a vida. E parece ser um processo tão natural o surgimento dessas pessoas, desses mestres, que façam por paixão alguma arte, e na verdade é mais demorado o surgimento deles, é o tempo de muitas experiências. Bem mais rápido é o surgimento do mestre acadêmico. (Carvalho, 2007 citado por Choe, 2009, p.1)

E, além:

A memória apresenta-se como fonte histórica peculiar, uma vez que, em suma, estreita relação com a história, tanto a memória

41 Apenas esse tópico mereceria um capítulo todo, pela beleza e importância do tema. Na impossibilidade de debruçar-me tão demoradamente sobre o assunto, limito-me a definir o termo *griot*, que foi aportuguesado para griô: “A palavra *griot* é de origem francesa e denota a princípios genealogistas, contadores de histórias, músicos e poetas populares dos grupos étnicos africanos Bambaras e Fulas na região do Mali. São etnias que transmitem sua cultura através da tradição oral onde a palavra tem poder e significado divino, possuindo compromisso com a verdade e a ancestralidade. São homens e mulheres que possuem uma imagem social e política determinante no funcionamento das sociedades no noroeste da África. O significado do griô remete a uma sociedade baseada no diálogo entre os indivíduos e na comunicação entre as comunidades ou grupos étnicos” (Choe, 2009, p.6).

coletiva quanto a individual se impregnam de uma historicidade cuja dimensão é passível de ser interpretada, sobretudo no diálogo entre passado e presente. Sem dúvida, não se trata de construir um quadro real ou verdadeiro do passado a partir desses relatos, mas de pensar questões, através dos atores históricos do processo. Portanto a história oral revela mais sobre sentimentos e significados do que sobre eventos. Seu conteúdo é o cotidiano, a cultura material. (p.7)

Podemos afirmar que Helton e os amigos conseguem, por meio das redes sociais, achar uma brecha na homogeneização e utilizar as redes como meio de reafirmação de suas raízes.

Mas, retomando De Certeau (1998), podemos dizer que ele se utiliza de estratégias, ainda que se aproveitando de brechas no sistema em vários momentos, mas sua ação é planejada, ele fala abertamente que quer estabelecer ações a médio e longo prazo, tem objetivos claros e diz em tom firme que tem sim pretensões políticas na cidade.

Ao longo de nossas conversas ficou claro que o projeto de concorrer a um cargo público, ou, em curto prazo, tornar-se assessor de uma vereadora, foi adiado.

“Eu ia ser nomeado, mas, com essa crise toda, teve muito corte de gasto e a vereadora teve de mandar embora os assessores dela. Eu estou lá agora, organizando o mandato dela porque sem os assessores ela estava apavorada, sem saber o que fazer, mas ganho R\$1.000, sem benefício, sem nada. Mas só de estar lá vejo a diferença que é, você ter acesso a telefone, internet, a uma sala pra conversar, fazer reunião sossegado se precisar. E outra, pra escola é bom, ela [a vereadora] é um dos únicos contatos que tenho pra trazer recurso pra Escola”.

Outro interessante ponto é a relação que estabelece com os amigos de infância: Helton sente necessidade de dividir suas conquistas com os seus, inseri-los em sua participação política e cultural.

Gonçalves Filho (1998) afirma que pessoas que estão acostumadas a partilhar os bens sociais coletivamente, sentem-se fragmentadas quando tomam parte em alegrias que não podem dividir com os seus, mais que isso, não dividir com os seus lhes dá a sensação de roubo, na terminologia do autor “despencam”.

Partilhar os bens a que teve acesso na ONG com seus amigos de infância foi primordial para ele. De acordo com Gonçalves Filho (1998), aqueles que crescem em meio às adversidades, à humilhação e desqualificação social, quando conseguem acesso a bens sociais e materiais e não podem partilhar com os seus, terminam por sentirem que roubam algo de alguém, que, para terem, estão tirando daqueles que ama, e acabam vivenciando o bem conseguido como tristeza e solidão e não enquanto uma conquista, melhor dizendo, um direito.

Há ainda em seu relato uma dimensão de quem coloca-se enquanto protetor, um tanto paternalista. É inegável que todas as suas inserções, nos movimentos sociais, na Escola, conferem-lhe um lugar de destaque e voz social. De que outra maneira seria ele tão requisitado e valorizado quanto é, sendo negro, pobre, trabalhador assalariado que vive de inúmeros bicos esporádicos e/ou sazonais?

Helton fala também com grande ênfase sobre sua trajetória de trabalho: “*Com 15, eu prestei SENAI, passei, fiz mecânica de auto. Então, nessa correria, estudava dois períodos, trabalhava já um (...). Quando passei no SENAI, eu nem sabia direito o que era, encontrei uns amigos que iam prestar a prova e fui junto, fui o único que passei*”.

O tema da necessidade de ajudar a mãe é recorrente:

Até depois com 16 anos, minha mãe ficou doente, parou de trabalhar, então só eu trabalhava em casa. Daí, nessa época, eu trabalhava em uma oficina mecânica. Aí, eu saí, trabalhei em uma multinacional. Trabalhei seis anos na X, fui mandado embora, ela presta serviço para todas as empresas de

automação. Eu trabalhei seis anos, daí eu fiz curso de eletromecânica, fiz vários cursos técnicos. Sempre estudei, acho até que, até o meio do ano passado, foi quando eu entrei para trabalhar uma época no Shopping, na correria, trabalhei sempre dois períodos, estudava um, ou estudava dois e trabalhava um. Quando eu fui pra X, eu comecei a ganhar um pouco mais de grana, tipo, um pouquinho mais, eu ganhava R\$700,00 na oficina, pagava aluguel tudo, eu fui pra uma empresa que eu ganhava R\$1.100,00. Depois de dois anos, eu estava ganhando R\$2.200,00, então assim, acabou dando uma estabilidade, perto do padrão de vida que eu tinha. E então, eu conseguia fazer essas outras coisas.

Foi despedido em um período em que a Zumbi dos Palmares recebeu muitos cheques sem fundo, recebia diversas ligações durante o expediente, até que ouviu de seu chefe: *“Você se preocupou muito com o Carnaval esse mês, não preciso mais de você”*.

Tal como Mineiro, Helton reclama e ressenete-se do tratamento que recebia por parte de sua chefia imediata, queixa-se da rispidez, chega a dizer que se sentia odiado por gostar de samba, já que o chefe declarava muitas vezes em sua frente que só ouvia *rock* e chegava a insinuar que samba é coisa de gente ignorante. Por outro lado, relata ressentimento em ter sido demitido e demonstra saudades da segurança financeira que o antigo emprego lhe proporcionava.

Hoje, Helton trabalha em vários lugares ao mesmo tempo, faz bicos aos finais de semana como garçom em um Clube de Campo, trabalha pela manhã no gabinete da referida vereadora, e ainda vende o que chama de instalação de “gatonet”, que descreve como um desbloqueio feito em TV’s vindas do Paraguai, desbloqueio este que, segundo ele, possibilita acessar os canais pagos sem ter de pagar as mensalidades.

No trabalho com a vereadora, ganha R\$1.000,00, sem nenhum benefício ou vínculo empregatício: *“surgiu esse trabalho pra ganhar 1000 conto, sem benefício, sem nada, falei 'eu vou', não posso recusar e deixar minha família descoberta”*. Com os

cortes orçamentários municipais, a vereadora ficou sem assessores e “*estava quase doida, sem saber o que fazer com o mandato, estou lá pra ajudar a organizar o mandato*”.

A situação dele é bastante complexa, precarizada ao extremo. Desde que o conheci já trabalhou em produção de fábrica, venda de seguros, como vendedor temporário no final do ano *em shopping*, garçom, vendedor de “gatonet”, vendedor de portões e câmeras de segurança patrimonial, assessor não nomeado, na maioria das vezes desempenhando várias dessas atividades ao mesmo tempo, sem contrato ou então com contrato temporário, sem benefícios.

É possível associar as diferenças nas histórias de João Mineiro e Helton às diferenças narradas por Sennett (2003) quanto às histórias de Enrico e Rico.

Mineiro é parte de um tempo em que o sujeito, muito provavelmente, desempenharia a mesma função ao longo de toda uma vida, se dedicaria a ela e depois se aposentaria, indo gozar de um rendimento fixo, que ainda que no Brasil seja bastante questionável, é fixo, confere certa estabilidade. O trabalhador sabia em grande medida como seria sua vida, sua semana, situação que possibilita maior facilidade à composição de planos.

No caso de Helton, podemos dizer que há uma intensificação tanto da insegurança quanto da precarização descritas por Sennett (2003), tratando da trajetória de Rico.

Se Rico era um consultor, parte dos 5% de pessoas que percebem renda superior, Helton é parte da grande massa de pessoas que se equilibra entre vários bicos diferentes para prover as necessidades básicas de sua família.

Apesar de toda sua correria, deixa claro: seu carro está com busca e apreensão declarados, está sem *internet* em casa porque não consegue pagar. Entretanto, Helton, tal como Rico, fica, por meio do celular, constantemente à disposição de seu trabalho, ao final de nossa conversa ele sempre me mostrava o celular, com uma quantia enorme de mensagens a serem respondidas, da vereadora, dos clientes de suas várias atividades de vendas, não existe um “fora” e um “dentro” do trabalho, ainda que não tenha patrão, não tenha nenhuma estabilidade de percepção de renda: “*é assim dia e noite!*”

Por outro lado, se Rico queixasse de temer não ser exemplo de valores morais para os filhos, primeiro pelo pouco tempo que com eles fica e, segundo, porque o que faz em seu trabalho é o oposto do que desejaria em termos morais para sua vida pessoal, a inserção de Helton na Escola permite a ele um espaço de convivência com a família, mais precisamente o filho e as enteadas, espaço em que ele consegue vivenciar os valores em que acredita, em que é figura de destaque e autoridade, e pode-se vislumbrar o impacto disso já na história de vida de seu irmão.

Se na história de vida de João Mineiro podemos encontrar indícios da conotação do trabalho enquanto trabalho concreto, como atividade primordial no desenvolvimento de potencial de humanização e mesmo de socialização do homem, uma vez que ele afirma o gosto e o amor em trabalhar com os filhos, em construir com suas mãos sua casa, a casa dos filhos, de outras pessoas, na história de Helton tal conotação perde-se completamente. Helton vive a condição de classe-que-vive-do-trabalho, em sua configuração mais árdua, precária e perversa. Em sua fala o trabalho aparece como categoria destinada ao provimento da vida, algo a que é obrigado, fadado, caso queira sobreviver.

As instâncias políticas, sociais, o planejamento e a ação enquanto unidade dialética, aparecem em sua história em sua inserção na Escola de Samba. Lá ele tem

tanto um papel político e de pertencimento quanto participa do planejamento das ações, da gestão dessas, e também de atividades de execução, braçais, propriamente ditas.

Como dito, Helton afirmou desde nosso primeiro contato que tem pretensões políticas, é filiado a determinado partido político nacional que hoje ganhou forte conotação pejorativa, pergunto a ele se essa situação política do partido dificultou sua vida ou ainda trouxe algum prejuízo à Escola. Pontua que entrou para o partido porque era o único que contava com uma Secretaria da Igualdade Racial e que o contato com a vereadora permite a ele captar recursos para a Escola, aliás um dos únicos canais de captação de recursos de que dispõe no momento.

“Ou você acaba se endividando, você sai comprando as coisas pra pagar depois, e que eu acho horrível isso, não é da minha prática fazer esse tipo de coisa, sou contra isso, se alguém propor isso eu vou ser o primeiro a falar não, porque é isso, o responsável por captar recurso é o presidente, dentro da escola. Essa é a minha principal função. E aí, é claro que, ainda mais por ser de origem humilde, as pessoas que estudaram comigo não são donos de empresa, diferente das outras Escolas, que a gente sabe que nas outras Escolas tem empresários que são presidentes, tal. Então a relação para a captação de recursos acaba ficando mais fácil”.

Maria Antónia Pedroso de Lima (2003) reitera o afirmado por Helton, discorrendo sobre a força das redes sociais de proteção entre as famílias mais abastadas, pertencentes a uma elite econômica, em que todos os conhecidos agem no sentido de proteger-se mutuamente e colaborar para a manutenção dos bens e posição social dos que consideram como pertencentes ao mesmo grupo social. Quando um membro se dedica a determinado projeto, os demais o apoiam, inclusive financeiramente, caso necessário.

Antes de finalizar, gostaria ainda de perpassar uma imagem fornecida por Helton, em que ele situa ainda a humilhação social no âmbito da violência contra o

jovem em sua cidade, e acrescenta que a etnia é um fator preponderante para tal violência. Assim, é a partir da situação do jovem negro que fala de sua cidade, especialmente do jovem negro e pobre que tenta divertir-se:

“Primeiro era em Posto [de gasolina], aí, como é cidade velha, fizeram lei que não pode ficar em Posto depois das 22h. Daí, o pessoal não tinha pra onde ir, ia pra frente do Shopping e a polícia ia e, nossa, arrebatava, tem um clube aqui (...), que é bem, quase, no Centro, e, na frente, tem uma praça enorme, com uma igreja, aí o que o pessoal fazia? Era clube de quem tinha dinheiro, quem não tinha dinheiro... Tinha show famoso, por isso que o pessoal ia pra frente, então a polícia ia, chegou até a passar na televisão, naquele “Polícia 24 horas”, a cavalaria batendo na molecada, foi assim... Até o ponto que os caras fecharam a praça... Pra você ter uma base. (...). Qual é o espelho das pessoas, casa. Todo mundo, normalmente, de origem, pai bebe, mãe bebe. Final de semana, festa, é bebida”.

Assim, a fala de Helton permite afirmar que a formação de guetos não se dá apenas pela tentativa do pobre de fixar moradia, seja na periferia ou no centro, como nas palavras de Mello (2001), mas também quando este tenta transitar pelos espaços públicos urbanos.

Para finalizar, possa afirmar que o fato de Helton não ter sido criado com seu pai biológico, mas ter tido socialmente a possibilidade de fazer parte de coletivos, de movimentos sociais foi o que realmente cunhou sua história de vida, foi o que possibilitou a ele estruturar o sentimento de pertencimento comunitário e não o deixou “órfão de pai vivo”. Ele tem raiz, no sentido tomado a Simone Weil, percebe-se parte de uma grande tradição, foi e é filho dessa grande tradição, foi criado com base na militância social e foi essa militância que possibilitou a ele olhar para a cultura popular com a amplitude que consegue, afirmando-a enquanto direito e pretendendo-a de todos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizo a presente pesquisa com a sensação de que tenho ainda muito material a considerar, na verdade, tenho ainda vivências intensas a digerir, mas, ao contrário de minha pesquisa de mestrado, finalizo vendo a possibilidade da construção de lugares de “respiro”, ainda que breves.

Diante de todas as contradições que encontrei, e mesmo da situação extremamente precarizada de Helton, encontrei um personagem que construiu, não na intersecção entre trabalho e cultura popular, mas na intersecção entre movimento social e cultura popular, um projeto de vida, uma escolha para si, um caminho para trilhar, caminho este que abre condições de passagem a outros. Tornou-se exemplo em seu meio, exemplo de orgulho e esperança

Pode-se questionar onde foi que vi a possibilidade de “respiro”, em condições tão instáveis, de objetividade precarizada ao extremo. De fato, não é de duvidar-se que tal precariedade pode se agravar rapidamente, talvez até com o fechamento da Escola,

uma vez que as dívidas são pungentes, ou ainda que as jornadas de Santo Reis pouco a pouco se acabem, acabando o rimar de Mineiro.

Encontrei o respiro em alguém que declara *“eu queria ter feito mais, é claro, mas não fico frustrado não, eu sei que se não fizemos mais foi porque a grana não deu, não adianta, precisa de grana”*. Ou ainda em um senhor simples que, ao cantar e tocar viola, *“fica sabido”*, afirma que retira os versos *“lá do infinito de dentro de mim”*.

Deparar-me com um jovem que se mantém ativo e combativo e sabe que seu agir está circunstanciado por questões materiais e históricas e, quando não atinge os objetivos que almejou com tanta intensidade, fica frustrado sim, mas sabe que não é um fracassado, não coloca apenas em sua conta pessoal o que também é da ordem das oportunidades disponíveis. Um senhor que se sabe infinito em possibilidades de vir-a-ser-humanas, que aos 78 anos mantém internamente tal infinitude, que usa para despertar sentimentos nos outros.

Ouvir pessoas tão diferentes, que se pensam a partir de critérios outros que não a produtividade, a capacidade de consumo, que se relacionem intimamente com outras instâncias da vida, aí meu respiro.

Não quero aqui negar a alienação de Mineiro, que naturaliza sua história ao máximo, assumindo um discurso fatalista, atribuindo todas as contradições de sua história a um plano divino insondável, ou ainda negar o sofrimento de Helton que, consciente de suas amarras, debate-se, ainda amarrado.

Helton sabe as incoerências a que está submetido, mais que isso, conhece o processo social e político, as determinações históricas e o papel de sua origem étnica nas dificuldades e exclusões sociais que sofre cotidianamente. Aliás, saber e continuar sem libertar-se é um dos dilemas dele.

Mas Helton briga, afirma que quer que o filho tenha acesso a educação e cultura, que não quer que seu filho se considere feio, ou menos que os outros, quer deixar para o filho, como herança, outros padrões de pertencimento social.

Considero sua briga cotidiana, bonita e justa, ainda que tema por sua capacidade de manter-se combativo e engajado a longo prazo. Ninguém vive só de ideais, há que haver materialidade, objetividade à manutenção da vida, à concretização da humanização do homem na história. Entretanto, também não se vive melhor sem os ideais, eles têm em igual medida o papel de materialização de um caminho de humanização, tem em mesma medida papel na construção do caminho de autoconstrução humano.

Assim, posso dizer ao final que cada trabalhador vive muitas vidas: no caso de Helton são muitas vidas todo dia, nas diversas táticas que lança mão para compor seu orçamento doméstico e para fechar o orçamento da Escola. Nas inúmeras estratégias que orchestra junto a sua comunidade, buscando a visibilidade e a consolidação do respeito à cultura negra e ao negro.

Ao final, tenho boas notícias sobre ele: sua Escola, depois de 16 anos sem ganhar um Carnaval, se consagrou campeã nesse ano, assim, o sonho continua em pé, as esperanças se renovaram e o trabalho foi recompensado.

Já João Mineiro posso dizer que viveu também muitas vidas, migrou de um canto ao outro do país em busca de trabalho e de prover o sustento de sua família, teve tantos percalços e a todos superou. Em nosso país que relega o idoso ao esquecimento, à miséria e ao silêncio, continua em pé, cantando e tocando sua viola. Sobretudo continua andando, percorrendo as jornadas de “Santo Reis”, viveu sim muitas vidas, ainda vive, mesmo que atribua todas elas aos desígnios de um deus todo poderoso.

Cabe ainda aqui ponderar o papel social desempenhado por uma tese como essa, baseada nos pressupostos da psicologia social, como uma disciplina localizada no “entre” a subjetividade e o social.

Considero que o valor é compreender como as questões macroestruturais são apropriadas pelas pessoas e quais possibilidades eles têm de fazer frente ao que está aí posto, buscar compreender as implicações que a organização social e econômica do trabalho significam na vida das pessoas simples e quais pensamentos e sentimentos, reflexões e ações tais pessoas interpõe a tal situação.

Valor está também em ouvir e construir uma narrativa com os entrevistados, não lhes impondo modelos explicativos prontos, ouvi-los por reconhecer que, acima de tudo, essas pessoas vivem, criam seus filhos, enfrentam tristezas, dificuldades, mas também vivenciam alegrias e enfrentam a dureza das condições materiais todos os dias. Quem melhor do que elas para nos dizer da vida?

O papel está ainda em buscar compreender como as dimensões objetivas e subjetivas da vida se encontram, se interpõe, se inter-relacionam, circunstanciando a história de vida das pessoas e a elas se costurando, nesse tecido que é a própria vida. Olhar para essas dimensões da maneira aqui proposta leva a compreender o papel imprescindível da contradição como motor da história do homem, e a romper com visões e explicações simplistas e maniqueístas acerca do mundo.

Considero que uma das virtudes de meu texto é se propor a vencer a dicotomia entre aspectos objetivos e subjetivos que compõe os fenômenos que busco analisar. Ao voltar-me para a vida de trabalhadores que se dedicam a atividades profissionais ditas como socialmente desqualificadas, busquei ouvi-los, olhar para suas vidas e

compreender como a profusão de mudanças sociais, econômicas e históricas atravessam-nos, circunstanciando seus caminhos e (não) oportunidades.

Ao final, almejo com meu texto ainda escrever uma contribuição, mesmo que pontual, mais uma voz, a fazer coro com Helton ao afirmar a cultura popular enquanto direito humano, e que o homem pode e deve ter outras ambições e projetos, que não somente trabalhar.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, M. (2003). *Cultura popular, um conceito e várias histórias*. In.: ABREU, M. e SOIHET, R. . Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias. Rio de Janeiro: Casa da Palavra.

ANTUNES, R. (1995) *Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. São Paulo: Cortez.

ANTUNES, R. (1999). *Os sentidos do trabalho*. São Paulo: Boitempo Editorial.

ANTUNES, R., MÉSZÁROS, I. e VASAPOLLO, L.(2006). *Explosão do Desemprego e as Distintas Modalidades de Precarização do Trabalho*. In.: ANTUNES, R. (org.). Riqueza e Miséria do Trabalho no Brasil. São Paulo: Boitempo.

ANTUNES, R.(2005). *O caracol e sua concha: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho*. São Paulo: Boitempo.

ANTUNES, R. (org.). (2006). *Riqueza e Miséria do Trabalho no Brasil*. São Paulo: Boitempo.

ARANTES; A.A. (1980). *O que é cultura popular?*. São Paulo: Brasiliense.

ARENDT, H. (1958/2007). *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária.

BAUMAN, Z. (2005). *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

- BECKER, H. (1999). *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Hucitec.
- BENJAMIM, W. (1955/1993). *Obras escolhidas vol. I: A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica*. São Paulo: Brasiliense.
- BERNARDO, M.H. (2009). *Trabalho duro, discurso flexível: uma análise das contradições do Toyotismo a partir da vivência de trabalhadores*. São Paulo: Expressão Popular.
- BERNARDO, M.H., CAPOULADE, F. e BÜLL, S. (2011). *Trabalho e saúde mental: repercussões das formas de precariedade objetiva e subjetiva*. Arquivos Brasileiros de Psicologia (Online), v. 63, p. 1-118.
- BERTAUX, D. (1980). *L'Approche Biographique: La validité methodologique, ses potentialities*. In: Cahiers Internationaux de Sociologie, volume LXIX, Nouvelle Série, 27ème année, jui-déc, Presses Universitaires de France, Paris; pp.197-225.
- BERTAUX, D. (1999). *El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades*. Traducido por el TCU 0113020 de la Universidad de Costa Rica, de "L'approche biographique: Sa validité méthodologique, ses potentialités", publicado en Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXIX, París, 1980, pp. 197-225. Propositiones 29.
- BERTAUX, D. (1989). *Fonctions diverses des récits de vie dans le processus de recherche*, in Sociétés, revue des sciences humaines et sociales, Paris, Ed. Masson, n.º 18 pp. 18-22.
- BERTAUX; D. (1993). *Les récits de vie*, Paris: Nathan.
- BRASIL, (1998). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília.
- BRESCIANI, M.S. (1982). *Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza*. São Paulo: Brasiliense.
- BOLTANSKI, L. e CHIAPELO, E. (1999). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Toledo: Akal.
- BOSI, A. (1992). *Cultura brasileira e culturas brasileiras*. In.: *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BOSI, E. (1994). *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das letras.
- BOSI, A. (1996). *Narrativa e Resistência*. Itinerários, n.10, Araraquara.
- BOSI, E. (2003). *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- BÜLL, S. (2010). *Histórias de trabalho e outras histórias no trecho*. Dissertação de mestrado. Campinas. PUC-Campinas.
- BÜLL, S. e BERNARDO, M. H. (2011). *Aproximações e distanciamentos: novos e velhos trecheiros*. Cadernos de Psicologia Social do Trabalho, v. 14, p. 311-324.
- BÜLL, S. e BERNARDO, M.H. (2013). *Trabalho e não Trabalho na Contemporaneidade: exclusão e invisibilidade social*. In.: BERNARDO, M.H. Raquel

- Souza Lobo GUZZO, R.S.L. e SOUZA, V.L.T. de Vera Lúcia Trevisan de Souza. (Org.). *Psicologia Social - perspectivas críticas de atuação e pesquisa*. Campinas: Alínea.
- CAPOULADE, F. , BÜLL, S. E BERNARDO, M.H. (2010). *Saúde Mental, Trabalho e Desemprego*. In: VII Seminário do Trabalho: Trabalho, Educação e Sociabilidade, 2010, Marília- SP. Anais do VII Seminário do Trabalho: Trabalho, Educação e Sociabilidade.
- CASCUDO, L. C. (1983) . *Civilização e cultura*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- CASSIANO, C.M. (1999). *Cultura popular: da tradição oral às novas tecnologias no processo da transmissão oral*. Disponível em www.bibliotecadigitalunicamp.br
- CASTEL, R. (2004). *As armadilhas da questão social*. In.: CASTEL et al. *Desigualdade e questão social*. São Paulo: Educ.
- CERTEAU, M. de (1998). *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes.
- CHAGAS, E. F. (2011). *A natureza dúplice do trabalho em Marx: Trabalho útil-concreto e trabalho abstrato*. Revista Outubro, (19), 61-80.
- CHARTIER, R. (2003). “*Cultura popular*”: *revisitando um conceito historiográfico*. Estudos históricos. Rio de Janeiro. v. 8, n. 16, pp.179-192.
- CHAUÍ, M. (1980). *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense.
- CHAUÍ, M. (1984). *Filosofia Moderna*. In.: CHAUÍ, M.. *Primeira Filosofia*. São Paulo: Brasiliense.
- CHAUÍ, M. (2000). *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática.
- CHAUÍ, M. (2001). *Notas sobre cultura popular*. In.: OLIVEIRA, P. de S. (org.). *Metodologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Hucitec/Unesp.
- CHAVES, W.N.D. (2003). *Na jornada dos Santos Reis: uma etnografia da Folia de Reis do mestre Tachico*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro. UFRJ.
- CHIZZOTTI, A. (2000). *Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais*. São Paulo: Cortez.
- CHOE, W. (2009). *Com a palavra os mestres Griôs*. Tese de Doutorado. São Paulo. USP.
- CIAMPA, A. da C. (1981). *A estória do Severino e a história da Severina*. São Paulo: Brasiliense.
- COSTA, F.B. (2004). *Homens invisíveis: relatos de uma humilhação social*. São Paulo: Globo.
- COUTINHO, M.C. E KRAWULSKI, E. e SOARES, D.P.H.(2007). *Identidade e trabalho na contemporaneidade: repensando articulações possíveis*. *Psicologia e Sociedade*, São Paulo. v.19, n.spe. 1 , 29-37.
- COUTINHO, M.C. (2009). *Sentidos do trabalho contemporâneo: as trajetórias identitárias como estratégia de investigação*. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, São Paulo. v.12, n.2, pp.189-202.

- CRUZ NETO, O. (2010). *O trabalho de campo como descoberta e criação*. In.: MINAYO, M.C de S. Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade. São Paulo: Vozes.
- CUNHA, M.C. da. (2009). *Cultura com aspas*. São Paulo: CosacNaif.
- DAYRELL, J. (2003). *O jovem como sujeito social*. Rev. Bras. Educ., Rio de Janeiro, n. 24, pp. 40-52.
- EAGLETON, T. (2000). *A ideia de cultura*. Lisboa: Temas e Debates.
- FONTANA, M.G.Z. E CESTARI, M.J. “*Cara de empregada doméstica*”: discurso sobre os corpos de mulheres negras no Brasil. RUA, (esp.), 167-185.
- FREUD, S. ([1930] 1996). *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GEERTZ, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- GONÇALVES FILHO, J.M. (1998). Humilhação Social: Um problema político em psicologia. Psicologia USP, São Paulo. v.9, n.2, pp.11-67.
- GONÇALVES FILHO, J.M. (2004). *A invisibilidade pública*. In.: COSTA, F.B. Homens invisíveis: relatos de uma humilhação social. São Paulo: Globo.
- GUARESCHI, P.A. (1999). *Pressupostos psicossociais da exclusão: competitividade e culpabilização*. In.: SAWAIA, B.B. As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social. Petrópolis: Vozes.
- HAMMERSLEY, M. e ATKINSON, P. (1994). *Etnografia: métodos de investigação*. Barcelona: Paidós.
- JACQUES, M.G.C. (1996). Identidade e trabalho: uma articulação indispensável. In.: JACQUES, M.G.C. e TAMAYO, A. *Trabalho, organizações e cultura*. Disponível em www.infocien.org.br
- JESUS, C.M. de (1960). *Quarto de despejo- Diário de uma favelada*. São Paulo: Francisco Alves.
- LARAIA, R. de B. (2001). *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LESSA, S. (2005). “*Centralidade ontológica*” do trabalho e “*centralidade política*” proletária. Lutas Sociais – Desde 1996, (13/14), 106-121.
- LESSA, S. (2005). *História e ontologia: a questão do trabalho*. Crítica Marxista 20, 70-89.
- LESSA, S. e TONET, I. (2004). *Introdução à Filosofia de Marx*. São Paulo: Expressão Popular.
- LECHNER, E. (org.). (2009). *Histórias de vida: olhares interdisciplinares*. Porto: Edições Afrontamentos.

- MAGNANI, J.G.C. (2001). *Festa no pedaço. Cultura popular e lazer na cidade*. In.: OLIVEIRA, P. de S. (org.). *Metodologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Hucitec/UNESP.
- Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta.
- MARX, K. (1867/1996). *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural.
- MELLO, S.L de. (1999). *A violência urbana e a exclusão dos jovens*. In.: SAWAIA, B.B. *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes.
- M.S.T, S. T. *A Humilhação Social e a luta por reconhecimento: a experiência do movimento dos trabalhadores rurais sem terra* . (MST). Eliane Domingues.
- OLIVEIRA, P. de S. (org.) (2001). *Metodologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Hucitec/UNESP.
- OLIVEIRA, R. C. (1996). *O trabalho do antropólogo: Olhar, ouvir, escrever*. Revista de Antropologia, 13-37.
- ORTIZ, R. (2002). *As ciências sociais e a cultura*. Revista de Sociologia da USP. São Paulo, v.14, n.1, pp.19-32.
- PAIVA, G.J. de. (2007). *Identidade psicossocial e pessoal como questão contemporânea*. Psico. Porto Alegre, v.38, n.1, pp.77-84.
- PINA-CABRAL, J. (2003). Prefácio. In.: LIMA, M.A.P. de. *Grandes famílias, grandes empresas*. Lisboa: Dom Quixote.
- RAMALHO, S.A. (2010). *Uma alegria subversiva: O que se aprende em uma Escola de Samba?*. Tese de Doutorado. São Paulo. USP.
- ROCKWELL, E. (1985). *Reflexiones sobre el proceso etnográfico*. (mimeo), Departamento de Investigaciones Educativas.
- SANTOS, J.L. dos (1987). *O que é cultura?* São Paulo: Brasiliense.
- SANTOS, M. (2000). *Ser negro no Brasil hoje*. Folha de São Paulo, Caderno Mais. 07 mai. 2000 – Disponível em <<http://acervo.folha.com.br/fsp/2000/05/07/72//581253>>.
- SATO, L. & SOUZA, M.P.R. (2001). *Contribuindo para desvelar a complexidade do cotidiano através da pesquisa etnográfica em Psicologia*. Psicologia USP, São Paulo v.12, n.2.
- SAWAIA, B.B. (1999). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes.
- SAWAIA, B.B. (1999). *Identidade – Uma ideologia separatista*. In.: *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes.
- SENNETT, R. (1999). *A corrosão do Caráter*. Rio de Janeiro: Record.
- SOUZA, L.G.M. (2011). *Folia de Reis: comunidades responsáveis por uma nova organização social*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. São Paulo.

SPINK, P.K. (2008). *O pesquisador conversador no cotidiano*. Psicologia e Sociedade. São Paulo, v.20, n.spe, pp.70-77.

SPINK, P.K. (2003). *Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista*. Psicologia & Sociedade; 15 (2): 18-42; jul./dez.

TONET, I. (2009). *Descaminhos da Esquerda: da centralidade do trabalho à centralidade da política*. São Paulo: Alfa-Ômega.

WANDERLEY, M.B. (2001). Refletindo sobre a noção de exclusão. In.: SAWAIA, B.B. *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes.

WEIL, S. (1996). *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

7. ANEXOS

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Sou estudante do curso de Doutorado como Ciência e Profissão da Pontifícia Universidade Católica de Campinas e neste ano estou desenvolvendo a pesquisa intitulada “**Quantas vidas vive um trabalhador? Trabalho e Cultura Popular**”, orientada pela Professora Doutora Márcia Hespanhol Bernardo.

Você está sendo convidado(a) a participar do presente estudo que pretende investigar a possibilidade de construção de pertencimento social, material e simbólico, de pessoas que desenvolvam atividades em categorias profissionais consideradas socialmente desqualificadas e que participem sistemática e ativamente em atividades ligadas à cultura popular.

A metodologia será desenvolvida por meio de entrevistas a partir de uma única pergunta: “Conte-me sua história de vida”. A entrevista será áudio gravada e posteriormente transcrita, quando será procedida uma análise densa dos dados, considerados então a partir das proposições teóricas da psicologia social e áreas afins.

Os arquivos de áudio provenientes de tais entrevistas serão guardados por um prazo de 5 (cinco) anos, conforme determinação do Conselho Federal de Psicologia (CFP), e serão depois excluídos.

Sua participação é de extrema importância e é absolutamente voluntária, poderá ser retirada a qualquer momento ou fase da pesquisa, bastando que a retirada seja solicitada por meio do telefone ou *e-mail* abaixo citados. Destaca-se que a participação no presente estudo não acarreta nenhuma despesa e não concede nenhum pagamento ou benefício, econômico e/ou acadêmico. Os dados são sigilosos e sua identificação bem como informações que possam identificá-lo (a) serão suprimidos. Os resultados daqui advindos serão utilizados apenas para estudo acadêmico e futuras publicações e apresentações públicas/acadêmicas.

Os pesquisadores responsáveis pelo estudo poderão fornecer qualquer esclarecimento sobre o estudo, assim como tirar dúvidas, bastando para isso o contato pelo telefone e/ou *e-mail* a seguir:

Pesquisadores:

Sandra Büll

Márcia Hespanhol Bernardo

Cel.: (19) 998412663

(19) 33436891

sanbpsico@hotmail.com

marciahespanhol@hotmail.com

Poderá ainda tirar dúvidas ou solicitar esclarecimentos acerca de questões éticas do presente estudo junto ao Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Puc-Campinas, no telefone (19) 3343-6777.

e-mail: comitedeetica@puc-campinas.edu.br

Rod. Dom Pedro I, km 136, parque das Universidades, Campinas-SP, CEP:13086-900.

Horário de funcionamento: de segunda a sexta-feira das 08h00 às 17h00.

Obs.: Documento digitado em duas vias iguais, uma para o participante voluntário e outra para o pesquisador.

QUALIFICAÇÃO DO DECLARANTE

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Nome:.....

RG:.....Data de nascimento:...../...../..... Sexo: M() F ()

Endereço:..... no..... apto.....

Bairro:.....Cidade.....CEP..... Tel:.....

Assinatura do Declarante