

(Auto)Biografia de um bairro rural paulista: mistérios, olvidos, segredos

(Auto)Biography of a rural district in São Paulo: mysteries, forgettings, secrets

CHIARA VANGELISTA*



RESUMO – Mediante o cruzamento do caderno de campo com as entrevistas produzidas ao longo de uma pesquisa de história oral conduzida num bairro rural de Vale do Ribeira (SP), nos anos oitenta do século passado, o ensaio se apresenta como uma série de apontamentos sobre o vivido de uma pesquisadora no seu trabalho, os desentendimentos possíveis ocasionados pela presença de um pesquisador numa comunidade camponesa, além dos olvidos e segredos que estão inseridos na trama da construção de uma (auto)biografia no seio de uma coletividade.

Palavras-chave – história oral; bairro rural; mistérios; olvidos; segredos

ABSTRACT – By crossing the field notebook with interviews produced along an oral history research conducted in a rural neighborhood of Vale do Ribeira (SP) in the eighties of last century, the essay brings up a series of notes concerning the experience of a researcher in her work, the friction caused by the possible presence of a researcher in a peasant community, and on the overlooked and the secrets that are embedded in the plot of the building of a collective (auto)biography within a collectivity.

Keywords – oral history; rural neighborhood; mysteries; forgetfulness; secrets

PREMISSA

A literatura científica sobre a prática da entrevista como processo de construção de uma fonte histórica – uma fonte oral – atingiu a plena maturidade ao longo dos debates desenvolvidos nos últimos quarenta anos. Porém, alguns nós metodológicos que cada pesquisador tem de enfrentar continuam permanecendo à margem da análise das histórias biográficas, como das histórias coletivas, ou até mesmo esquecidos, evitados ou não percebidos. Alguns dos motivos podem ser, talvez, porque eles poderiam perturbar o esquema analítico geral, subverter as formas de gestão que a testemunha tem de seu próprio discurso ou – e este é o aspecto crucial – mostrar a fragilidade da fonte oral, seu colocar-se ao limiar de dois universos distintos de conhecimento, percepção e comunicação: o da testemunha e do pesquisador. Além disso, na delicada passagem da fala para a escrita, através da transcrição e dos reajustes posteriores, perdem-se, inevitavelmente,

muitos dos *pormenores* que fazem da entrevista uma experiência única, irrepetível e irreprodutível na sua inteireza: os gestos, os olhares, as tensões, os silêncios, as emoções, as dinâmicas, entre depoente e pesquisador. É fundamental incorporar tais dinâmicas na análise da fonte e na construção do discurso histórico, as quais, por sua labilidade, sujeitam-se ao olvido pelo próprio investigador, no demorado roteiro da pesquisa.

Os nós que eu quero aqui enfrentar, de forma experimental, referem-se à relação entre o individual e o coletivo, isto é, o controle social ao qual é submetida cada entrevista, de forma mais ou menos direta e evidente;¹ aos olvidos ou às remoções, aspecto intrínseco dos depoimentos individuais, assim como dos recolhidos em coletividades; aos segredos, ou seja, às omissões no discurso do depoente, que são o resultado de uma escolha específica, elaborada individual ou coletivamente em virtude da imissão no universo pessoal, familiar, comunitário, de uma variável exógena: a pesquisadora

* Doutora em Ciências Políticas pela Universidade de Turim (Itália) e Professora de História da América Latina na Universidade de Gênova (Itália).
E-mail: <chvangelista@gmail.com>.

Artigo recebido em janeiro e aprovado em março de 2011.

com seu gravador.² Em outras palavras, não tratarei aqui, pela própria característica do *corpus* documental com o qual vou trabalhar, dos segredos pessoais, íntimos, que formam parte do processo de formação da personalidade, desde a infância (QUESNOY-MOREAU, 2003). Porém, se o segredo individual forma parte do direito à intimidade, e a historiadora tem de tomar cuidado para não ultrapassar os limites (a entrevista histórica não é um interrogatório policial, nem uma conversa psicanalítica), o segredo elaborado socialmente, ou sob a influência de um comum sentir social e cultural, assim como a mentira, é parte dos dados a serem considerados e examinados nas análises das fontes históricas, escritas ou orais. Então, não quero dizer que o historiador, na prática da pesquisa oral, tenha de se converter num psicanalista; ele não tem competências a esse respeito e, sobretudo, tem finalidades muito distintas daquelas perseguidas pela psicanálise. Mais do que na psicanálise, a historiadora encontrará sugestões e ferramentas importantes nos estudos antropológicos, aprendendo a individuar as dinâmicas interpessoais e grupais.

Em síntese, é importante evitar, na produção e na análise de fontes orais, a procura do *fato histórico* em si e da *veracidade* do narrado. Talvez, com a exceção de alguns campos específicos, como a recuperação de antigas e quase olvidadas sabedorias manuais, para o historiador, a entrevista é mais do que uma fonte que evidencia a elaboração individual e coletiva do passado na sua relação com o presente, na qual a narração entrecruza-se com a fabulação e até com o mito.

Essas considerações baseiam-se na experiência amadurecida, no âmbito das entrevistas a esquema aberto e na pesquisa no seio de uma coletividade camponesa brasileira, cujos resultados estão na base de muitos dos apontamentos anteriores, pois se referem às dinâmicas de construção de olvidos e segredos e permitem-me, também, enfrentar um assunto bastante incomum na pesquisa histórica: o imponderável, o sobrenatural, ou, para melhor dizer, neste caso específico, as manifestações inexplicáveis da natureza.

No texto, as muitas referências à minha participação nas dinâmicas dentro do bairro não têm um valor meramente autobiográfico, como quem sabe o estilo narrativo poderia sugerir, mas uma específica função analítica, indispensável para individuar e acompanhar os processos de interação no âmbito de uma pesquisa de história oral e da formulação de hipóteses relativas às construções de olvidos e segredos comunitários.

1 PALMEIRAS, UM BAIRRO RURAL

Estes apontamentos referem-se a uma pesquisa de história oral que conduzi nos anos de 1977 e 1986,

num bairro rural do sul-oeste paulista, localizado perto dos limites entre os municípios de Apiaí e de Iporanga, que, por razões de privacidade, chamarei de Palmeiras.³

Procurando agora na internet, Palmeiras fica ainda desconhecido, mas os seus lugares estão presentes: desde o ponto de vista turístico, é um espaço muito interessante, ao longo do Rio Betarí, localizado dentro do Parque Estadual Turístico do Vale do Ribeira-PETAR e criado em 1958, sendo o primeiro Parque Natural do estado de São Paulo. Agora, Palmeiras se encontra dentro de uma área declarada pela UNESCO: “Reserva da Biosfera do Patrimônio Mundial”. Através do site do município de Iporanga, é possível visualizar lindas fotografias: de paisagens maravilhosas da Mata Atlântica, do Rio Betarí, das grutas – que constituem o motivo principal de atração do lugar, seja a nível científico ou turístico. Nenhuma fotografia representa os habitantes do bairro, nem suas habitações. Os posseiros de Palmeiras continuam sendo ignorados pelas rotas turísticas eco-culturais, apesar de os habitantes estarem lá, oferecendo hospedagem, guias turísticos e, provavelmente, eventos cultural-folclóricos, dado que, procurando Iporanga na Wikipédia, abaixo do item “Cultura”, encontra-se: “Remanescentes Quilombolas, Danças, Artesanato e Festas Típicas do Município” (WIKIPÉDIA, 2011).

Em maio de 1977, quando cheguei pela primeira vez em Palmeiras, a situação era muito distinta do ponto de vista material, econômico-social e do relacionamento com o passado – como veremos, esta é uma das questões que pretendo enfrentar.

Palmeiras era um típico bairro rural paulista daquela época.⁴ A imigração transoceânica nunca o havia atingido, pois não tinha nem café, nem algodão, nem indústrias. Permaneceram no lugar dois alemães, antigos funcionários da usina de cobre e chumbo, ainda em funcionamento e agora em ruínas, e as habitações em concreto dos operários. Alguns espeleólogos franceses do CNRS e da Sociedade Espeleológica de São Paulo (foi graças a eles que eu conheci o lugar)⁵ chegavam uma, duas vezes por ano. Não havia luz elétrica; algumas moradias eram de pau a pique, outras, muitas ainda, construídas inteiramente de palha, à moda indígena. A igreja batista branca e azul era o único edifício com acabamento em cal. A povoação constituía-se por cerca de cem pessoas.

Os habitantes de Palmeiras viviam de suas roças, da extração do palmito, do raro turismo espeleológico e do trabalho de alguns emigrantes sazonais para Apiaí, onde se fabricava carvão de lenha.⁶ Os “franceses”, como eram chamados os espeleólogos, recém tinham descoberto a existência provável de um antigo quilombo (aliás, o nome do lugar, desabitado e a cerca de três horas de caminho impérvio, era justamente Quilombo) e

estavam preparando uma expedição arqueológica até lá: talvez, outra pequena entrada em dinheiro para os moradores.

Nove anos depois, em novembro de 1986, voltei a Palmeiras, dez dias antes das primeiras eleições democráticas para o governador do estado (os candidatos eram Quércia e Maluf).⁷

Meu objetivo era trabalhar de maneira mais sistemática a história dos lugares e da comunidade, além de conhecer como ela era elaborada pelos habitantes no especial momento de tensão e de renovação ocasionado pelo período eleitoral.

Nesse momento, já havia, em Palmeiras, luz elétrica; água quente no banheiro e chão de azulejos em algumas casas, aquelas construídas com concreto; uma televisão (na habitação de um partidário de Maluf). O ônibus ligava diariamente Apiaí a Iporanga, fazendo parada em Palmeiras, ao longo da estrada de chão aberta nos anos trinta, sob o governo de Vargas.

Ativistas do PMDB e professores da Universidade de São Paulo haviam trabalhado para a revitalização do antigo Parque Natural, com a implementação de uma área histórico-ecológica, como meio de capacitação dos habitantes sobre a importância da mata, bem precioso a ser conservado. De toda maneira, os moradores continuavam, à noite, queimando a mata para fazer roças, na esperança de os helicópteros do governo do estado não chegarem justo no dia seguinte, relevando o fato ou dando multas. Eles também continuavam realizando a extração do palmito, proibida pela lei de preservação do Parque. Em ambos os casos, a importância das multas era menor do que a dos ganhos, então, as práticas continuavam e os moradores conversavam comigo sobre o assunto sem demasiados problemas.

É sobre essa segunda e última fase da pesquisa (um projeto que, por várias razões, não pude continuar) que pretendo aqui focalizar minhas reflexões.

Em linhas gerais, posso afirmar que, graças aos programas de capacitação, ao processo de democratização e, sobretudo, às eleições, os habitantes de Palmeiras estavam se reapropriando do seu passado histórico, nas formas derivadas das características dos canais de comunicação com o mundo político e cultural, narrado para mim numa trama considerada interessante para uma pesquisadora vinda de fora, que, ao mesmo tempo, não os prejudicava.

As narrações do presente e do passado entrecruzavam-se num vai e vem que construía uma trama coerente com as novas orientações políticas dos moradores (a maioria eram torcedores de Quércia; os outros, bastante marginalizados e estigmatizados, de Maluf) e com os projetos individuais dentro de um discurso de mobilidade social, apresentados como coletivos.

Apesar das várias entrevistas feitas (quatorze, das quais seis não foram gravadas; das gravadas, duas foram coletivas), a narração de cada um ocorria conforme uma cronologia compartida e articulada em torno de quatro épocas: o período colonial (sobre o qual se concentrava mais o discurso), o reinado de Dom Pedro II, o governo Vargas e a democratização.

Chamava a atenção o fato de ninguém falar sobre dois temas: a escravidão e sua abolição e o regime militar, durante o qual eu tinha feito minhas primeiras visitas ao bairro. Voltarei, posteriormente, ao nó da escravidão. Para o período da ditadura militar, há de se ressaltar que, em 1969, a Vanguarda Popular Revolucionária (VPR) tinha instalado no Vale do Ribeira um campo de treinamento para a guerrilha, destruído em um ataque sangrento pelo governo militar (GORENDER, 1987): poderia ter sido um assunto interessante para ser contado na efervescência da vigília de eleições que iam acabar com tudo isso. Pelo contrário, ninguém quis tocar no assunto, apesar de algumas alusões minhas, feitas principalmente em decorrência das conversas com o grupo de jovens que, com trajes à moda Che Guevara, chegaram num domingo para dar uma aula de História do Brasil, ao ar livre, organizada na base de um discurso sobre a opressão padecida pelo povo brasileiro ao longo dos séculos. Eles também nunca mencionaram a ditadura. Os moradores escutaram num educado silêncio, mas nem fizeram comentários após a fala.

Nos dias seguintes, a estrutura do discurso dos moradores em relação à história brasileira e ao bairro não mudou em nada; nele, nunca foi introduzido o tema da exploração, nem do sofrimento e da libertação. Em síntese, a história do bairro e do Brasil contada à “francesa”, que conversava com todos e fazia entrevistas gravadas, era uma história sem paradas e sem conflitos, articulada em torno de três ilustres e admirados personagens: Prudência da Mota, viúva portuguesa fundadora do bairro, que tinha deixado suas terras de herança aos moradores, todos seus descendentes; o querido Dom Pedro II, Imperador do qual um dos habitantes do bairro falou como se tivesse vivido na sua época; Getúlio Vargas, homem bom e iluminado, responsável por levar ao bairro a estrada e a usina de chumbo, que, por muitos anos, havia proporcionado sossego e bem-estar. Enfim, tinha chegado o quarto período, a atual democratização, *que havia libertado o Brasil da dominação colonial portuguesa*; nesse caso, os protagonistas eram todos os brasileiros *reunidos em partidos* (havia muita ênfase nesse assunto) e, também, todos os que – como eu – soubessem falar português.

Não é este o lugar para aprofundar em toda sua complexidade tal discurso; só alguns aspectos da história contada pelos habitantes de Palmeiras serão recuperados nas páginas seguintes, em função das temáticas que já enunciei.⁸

2 UMA “FRANCESA” NO BAIRRO DE PALMEIRAS

Ao longo da minha segunda estada de dez dias, precedidos por uma visita de um dia, feita no final de setembro, fui sempre acompanhada por várias mulheres nos meus deslocamentos em Palmeiras, feitos todos a pé. Cada vez que eu saía de casa, uma das filhas dos meus hóspedes, Romário, funcionário do Parque, e Eunice, sua esposa, posseira de várias roças, acompanhava-me até a casa do novo depoente. Frequentemente, essa mediação feminina era reforçada, na chegada, pela presença de outra mulher mais idosa.

A este ponto, é preciso destacar minha posição em Palmeiras. Para os moradores, eu era uma mulher sozinha, apesar de ter marido, que, porém, tinha permanecido na Europa; uma estrangeira, mas, sobretudo, estranha ao bairro, que estava lá para pesquisar, na base de suas afirmações, sobre a história do lugar.

Apesar de eu ser italiana, sempre fui considerada francesa, talvez porque eram, sobretudo, franceses os estrangeiros que chegavam ao bairro e porque, naquele tempo (antes da emigração mais consistente rumo à Itália) e naquele lugar, fora do mundo das novelas (como já anotei, tinha somente uma televisão, e recém-chegada), a Itália não entrava no seu imaginário, nem com a questão do Papa, útil para localizar meu país em outros contextos. Com efeito, metade dos moradores era da religião Batista; os outros não praticavam a religião católica, nem nos ritos de passagem, sendo, nas palavras deles, “cara demais”.

Antes de tudo, eu era mulher, fato que poderia criar problemas. Eunice, a dona da casa onde eu me hospedava, tinha feito previamente e nos tons de confiança um discurso bastante pormenorizado sobre uma situação de forte tensão (talvez, um episódio de assalto sexual, aspecto que não resultou clareza em sua fala), gerada pela presença de pesquisadoras francesas do CNRS, biólogas e geólogas, que não haviam sido “bem-educadas”: passeavam à noite pelo bairro, fumavam e tomavam sol de biquíni à beira do rio. O discurso se apresentava como uma confidência e, ao mesmo tempo, como um aviso. Por sorte, naquela época, eu não fumava e só havia levado roupas muito discretas. Mas, de toda forma, Eunice preferiu me dar regras claras, através do mau exemplo das francesas. Nenhuma outra moradora tocou no assunto: Eunice já tinha falado.

Minha presença no bairro comportava outra questão de ordem metodológica. Na visão dos habitantes do bairro rural, eu guardava um segredo, isto é, as razões *verdadeiras* pelas quais estava lá. A explicação que eu dava – pesquisar sobre o passado do bairro – não era satisfatória e foi aceita só por boa educação. A questão aparecia regularmente, de forma implícita e raramente explícita, mas com evidentes “provas cruzadas” feitas

pelos moradores: Por que eu queria estudar a história do bairro através das lembranças de pessoas com pouca instrução, quando eu era professora de História e em São Paulo havia os documentos escritos? Inclusive, Romário deu-me um palpite circunstanciado: consultar os arquivos do estado e da cidade de São Paulo, pois aquele do Ipiranga não havia mais, destruído por um incêndio nos anos trinta. Então, qual era a verdadeira finalidade da minha pesquisa? Esta última pergunta nunca foi feita, mas eu podia perceber as dúvidas dos depoentes na ênfase que punham em alguns temas ao longo das entrevistas. Talvez – esta é minha hipótese – eles pensavam que eu estava lá por conta do governo, para controlar os documentos de posse da terra ou para investigar a prática da medicina tradicional, proibida pela lei, segundo os habitantes.

Outra dúvida e, quem sabe, outro suposto segredo: Naquele período de grande debate político em relação à eleição do governador do estado e de fortes tensões no bairro entre as facções de Quércia e Maluf, a qual grupo eu pertencia? O paulistano que me havia introduzido no bairro era de direita (então, supunha-se que fosse partidário de Maluf); porém, meus conhecidos da USP eram de esquerda e a família que me hospedava organizava ativamente no bairro a propaganda para Quércia. Então, quem era eu na verdade?

3 O SEGREDO COMPARTIDO: AS CURANDEIRAS

Em 1986, eu tinha 37 anos, com um filho de sete. A minha idade avançada e o fato de ter um único filho, ainda criança, foi assunto na maioria das conversas em Palmeiras. Acertado que eu não era viúva (*status* que parecia ser prestigiado), a questão virou muito importante, conduzida pelos moradores com gentileza e delicada participação. Foi uma das experiências mais interessantes e bonitas no roteiro das minhas pesquisas com história oral, em virtude dos esforços que as mulheres fizeram para me ajudar.

Nunca encontrei as argumentações adequadas para explicar às mulheres e aos homens do bairro meu padrão de vida, comum ao das mulheres italianas da época, e de agora também. Eunice era um pouco menor do que eu, com oito filhos, sendo duas já casadas. Talvez, meu marido seria o problema? Doente, ou algo mais complicado? No entanto, aceitaram que isso não era o assunto: então, por certo, algo me havia golpeado num momento da minha vida.

A questão era tão importante que, logo na tarde do meu primeiro dia em Palmeiras, uma das filhas de Eunice levou-me para visitar uma curandeira. No percurso a pé até lá, a menina explicou-me que, apesar de aquela ser mulher muito difícil (nunca eu soube seu nome), era respeitada

pela eficácia de suas curas. Encontramo-la nos fundos da casa, em frente à Igreja Batista. Pensei de imediato numa gravura de Rugendas: uma cabocla idosa, miúda e muito magra, de côcoras mirando com intensidade o esqueleto meio queimado de um passarinho que se encontrava no chão, no meio de cinzas.

A mulher acolheu-me muito mal. Quase aos gritos, convidava-me a sair da sua casa: ela não tinha nada a ver com a justiça, estava cansada das perseguições injustificadas e das ameaças. Dizia que nunca fora curandeira, a mãe e a avó eram, mas ela não; ainda por cima, era velha, *sem memória* (frases que repetiu muitas vezes), nada sabia fazer, esqueceu; não era verdade o que me haviam contado.

Nessa altura, a menina pronunciou a frase que teria sido o refrão daquelas duas semanas: “ela está com 37 anos e um filho só”. De repente, a mulher começou com uma série de perguntas, parecidas com as de um ginecologista cuidadoso. Eu estava numa situação de estranhamento: só eu, minha altura constrangedora em relação à miudez da velhinha e meu corpo seccionado pelas palavras da mulher.

Após sua pesquisa, ela calou-se. Havia coisas que não se podiam falar na frente de uma mocinha, como era minha acompanhante: eram assuntos de mulheres casadas. Eu tinha que voltar sozinha no dia subsequente para uma conversa entre mulheres maduras e me preparar para o ritual substitutivo do enterro da placenta, que eu nunca tinha feito, obviamente, com grave prejuízo para mim, meu marido, filhos que não puderam nascer... Fui tomada por um medo irracional, quase um pânico, e saí daquela casa para nunca voltar, com o sentimento de culpa por não estar cumprindo todas as tarefas da minha pesquisa.

Anos depois, lendo um ensaio de Laurette Séjourné sobre suas investigações nas povoações de Oaxaca, no México dos anos cinquenta, encontrei nela o mesmo pavor, a mesma momentânea vertigem sobre sua experiência com um curandeiro.⁹

Minha reação e decisão de não voltar mais a casa da velha (não falei sobre o assunto, mas Eunice entendeu) não foi suficiente para que as mulheres que me hospedavam desistissem. Dias depois, outra filha de Eunice, mais idosa, conversou comigo sobre as outras quatro curandeiras do bairro, que talvez pudessem dar-me um palpite. Realizou para mim um pequeno resumo sobre o tipo de cura que faziam, avisando-me que tudo era à escondida, pois, sobre esse assunto, não se podia falar, dado que eram perseguidas pela justiça. Podia abrir-se outra linha de pesquisa. Das quatro supostas curandeiras, uma não foi encontrada; outra não quis o gravador e me contou muito brevemente algumas banalidades sobre as ervas; outra nem me deixou entrar no seu quintal, convidando-me duramente a ir embora da sua casa. Quem sabe, os

supostos segredos delas tivessem de ser guardados ou a postura fosse mais de desprezo para com uma estranha ao bairro que não queria ser cuidada, apenas fazer perguntas. Elas não tinham tempo para mim.

A quarta, uma mulher muito idosa, recebeu-me e deu uma longa entrevista gravada, de voz quase ininteligível, na sua casa fora do bairro, exilada numa área impérvia. Era uma casa escura, de madeira, estranhamente cheia de objetos e peças de tecido, diferentemente das outras que visitei, onde raramente havia uma mesa ou um guarda-louças. Ela sempre teve o cuidado de me falar no tempo passado. A entrevista proporcionou uma visão especial e única da biografia do bairro, construída pela lembrança de gripes leves, de doenças mortais e de partos bem-sucedidos, de epidemias de febre amarela e da sempre presente *tosse comprida*. As lembranças eram muito anteriores ao arco da sua vida, incorporando na narração a memória e as experiências da mãe, da avó, da bisavó. A divisão do tempo era dada fundamentalmente pelas epidemias de febre amarela, pela lembrança das fossas onde jogavam-se os mortos e onde precisava-se ter cuidado para não enterrar os vivos. Esta última parecia ser a única sabedoria das curandeiras. Não havia remédios:

CATARINA: De um tempo para cá é que tem remédio de farmácia, mas antes... Cozinham um pouco de água, aquele era remédio, uma folha de goiaba é remédio. Agora não pode dar remédio sem o médico. Agora não pode... (VANGELISTA, 1986).

A mulher nada comentou sobre os chás de ervas, cada um para uma específica doença, conforme havia me falado minha acompanhante. O segredo estava guardado.

Porém, havia um tema sobre o qual a curandeira queria falar de maneira aberta: os partos. Pelas suas palavras, nota-se a amargura por uma tarefa proibida às mulheres do bairro, graças ao costume, já consolidado em 1986, de as mulheres parirem no hospital:

CHV: A senhora cuidava dos partos?

CATARINA: Agora não se pode. No dia em que [es] teve lá [em Apiaí, N.d.A.], tinham quinze mulheres parindo. Uma saía outra chegava, uma deixava a cama outra chegava. Tinha lá uma cama, aqui tinha outra. Nem iam olhar a criançada.

CHV: Uma vez paria-se em casa. Quem ajudava?

CATARINA: Tinha uma companheira. Só uma ajudava. Uma mulher e outra. Duas mulheres. Faziam tudo. Não morria ninguém, viu? Todo mundo criou seus filhos, ninguém saiu doente. Aquela parteira, tinha outra lá, ainda aconteceu... Ganhei: ia passear na casa da minha cunhada, a Sônia Neta... Vou buscar a Cota! Vou buscar ela, então... o filho caiu, saiu tudo memo, nem machucou.

CHV: Então paria-se sentada?

CATARINA: Agora. Deitada não. Para a mulher é melhor o parir... sentada. Eu penso vai para o hospital, para Apiaí, aí eu vi como é o negócio, falei para o filho do meu irmão: e este aqui por quê? (VANGELISTA, 1986).

De fato, a velha parteira não gostava da nova maneira de hospitalizar as parturientes e realizar os partos. No seu discurso, a forma tradicional de parir não dava problemas nem às mães, nem aos filhos (*Não morria ninguém*). Na sua narração, Catarina insere um episódio de parto, reproduz a situação de comunicação rápida, a correria para ajudar em tempo a puérpera... Tudo deu certo. Na sua percepção, a biografia do bairro tinha uma ruptura significativa, não só relativa à privação de um papel importante dela e de suas companheiras, mas também à outra maneira de entrar na vida (as mães *nem iam olhar a criança*), o que proporcionava novos perigos, em razão de segredos inconfessáveis num lugar público como o hospital. Naquele momento, ela era muito tocada por uma história ouvida pelo rádio: uma mocinha de nove anos que tinha parido à escondida e jogado o bebê no lixo. Esse fato nunca teria acontecido no bairro, quando as mulheres estavam aos seus cuidados.

4 AS BOLAS DE FOGO E OUTROS MISTÉRIOS

Os moradores de Palmeiras foram muito solícitos em procurar assuntos relativos ao bairro que pudessem ser de meu gosto. Ao seu modo de ver, como europeia, eu devia interessar-me pela passagem dos antigos viajantes; então, mostraram-me, no museu ao ar livre construído pelo Parque Natural, uma mala de couro e um fonógrafo, vestígios de viajantes europeus “dos séculos passados”.

Ninguém, pelo contrário, queria falar demoradamente sobre as grutas, embora a maioria dos estrangeiros que por lá passou demonstrasse interesse:

CHV: E as grutas?

TEREZINHA: Iiih!

PEDRO: Nem existiam essas coisas.

TEREZINHA: Ninguém conhecia grutas.

PEDRO: Aquele buraco preto é muito perigoso. A cabeça não dá para descer abaixo.

TEREZINHA: Nem coragem eu tenho. Tenho medo que a caverna caia na gente, a gente entrava e a boca fechava, eram só lendas, né? (VANGELISTA, 1986).

Em outro testemunho, Pedro contou-me que, certa vez, não conseguia dormir à noite, em virtude dos gritos que saíam de uma gruta ali perto. Eram os gritos de André, o escravo assassinado, que ele ouvia também ao dia, trabalhando na roça.

Os moradores de Palmeiras eram um pouco mais

interessados em conversar sobre outro fenômeno natural, a respeito do qual eu já tinha ouvido falar em São Paulo, antes da minha viagem: as bolas de fogo que, de vez em quando, apareciam no céu de Palmeiras. Não era um fenômeno frequente; porém, parecia real, apesar de não ter documentação fotográfica, pelo menos até aquela época.

O assunto das bolas de fogo era um segredo que podia ser, de alguma forma, compartilhado, como aquele relativo à existência de quatro curandeiras ainda atuantes no bairro. Todavia, como aquele, não era um tema a ser enfrentado normalmente. Guardavam o silêncio sobre as bolas de fogo, talvez considerando o assunto fora da linha de modernização do bairro. Eunice havia fechado a matéria assim: “Iihh! É coisa dos tempos antigos!”.

Enfim, três testemunhas me falaram sobre as bolas: Pedro e Terezinha, já citados e que irei apresentar mais à frente, e um antigo funcionário da usina de chumbo.

A transcrição da entrevista de Pedro e Terezinha, que eram velhos amigos, é bastante interessante.

CHV: Ouvi falar em São Paulo da lenda das bolas de fogo. Aqui, se podem ver, ou não?

[silêncio demorado]

CHV: Em Iporanga um senhor me disse que ele viu, perto da mineração, umas bolas de fogo que atravessam o céu, assim...

TEREZINHA: Ah, eu já vi aquilo, já vi aqui. Domingo passado chegou um cara contando. Tava vindo do Eldorado Paulista, o cara parou o carro para ver o fogo que passou atrás. Eu vi um, atrás da casa da Lina.

Pedro [tenta entrar na conversa, mas cala-se]

CHV: Mas que é?

TEREZINHA: Estrelas, são estrelas.

PEDRO [enfim, entra no discurso]: Assim... o rabão no começo do rabo, meio de cor-de-rosa.

TEREZINHA: Assim [como] o cometa Halley.

PEDRO: Fininha.

CHV: Porém não é cometa.

TEREZINHA: Parece o cometa Halley, são bolas de fogo.

PEDRO: Eu já vi, tava ao telefone [o telefone público do bairro], saía do lado da casa.

TEREZINHA: O meu fez assim... fiuuuu!... e caiu.

PEDRO: É bonito o fogo.

TEREZINHA: De um lado para outro.

CHV: Eu gostaria muito de ver aquilo” (VANGELISTA, 1986).

Eu estava interessada nas bolas de fogo para estudar as permanências das lendas e dos contos dos Bandeirantes no interior paulista. Outra testemunha, uma professora do ensino de primeiro grau de São Paulo, com a qual fiz uma demorada entrevista biográfica, tinha-me contado a lenda

na visão da sua avó: a bola de fogo estaria aprisionada em pedras especiais e, no dizer da avó, se a gente conseguir mantê-la dentro da pedra, o fogo seria obrigado a obedecer a todos os mandos de seu patrão (VANGELISTA, 1999). Tratava-se da mãe de água do folclore afro-brasileiro, que Câmara Cascudo assinala ter surgido no século XIX, mas também de um mito mais antigo, a mãe de ouro dos Bandeirantes, provavelmente procedente do mito guarani do mbai-tatá, transformado pelos portugueses em Boitátá. Na versão mato-grossense registrada por Karl von den Steinen, a bola de fogo representava uma mina de ouro em movimento (CÂMARA CASCUDO, 1954, 1983; STEINEN, 1940)¹⁰.

Enfim, teria gostado de ver uma dessas, a não ser que a nova modernidade tivesse também acabado com elas.

5 A ESCRAVIDÃO ENTRE OLVIDO SOCIAL E SEGREDO

Coerentemente com a história do bairro, elaborada nas formas já assinaladas, os moradores definiam-se como “portugueses” – não como brasileiros, a não ser nas representações da nova situação política. Eles, de fato, afirmavam descender diretamente da fundadora do bairro, a viúva portuguesa Prudência da Mota, que lá viveu no século XVIII. Os moradores negaram, de formas diferentes, as ascendências índias e africanas. Nesse contexto, a cor e, mais em geral, o corpo pareciam não ser marcas de diferenciação racial e social. É um fato muito curioso, por ser tão distante do dia a dia das relações pessoais entre brasileiros. Parecia que Palmeiras era uma ilha feliz, não atingida pela ideologia da democracia racial e por relações interpessoais baseadas no preconceito racial de marca, segundo a expressão de Oracy Nogueira (1985).¹¹

De fato, a ascendência étnico-racial era um segredo comunitário, desvelado a nível pessoal só em algumas entrevistas ou em conversações não gravadas. A ascendência negra foi um *segredo* mantido coerentemente por todo o grupo quase até o fim da pesquisa e em total desprezo pela evidência da aparência física de cerca da metade dos moradores.

A fundadora do bairro tinha três filhos do gênero masculino, dos quais todos os moradores descendiam. Essa ascendência comum era a origem da *subdivisão das posses do bairro*. No discurso construído pelos depoentes, houve um único africano, escravo, que morou no bairro, mais especificamente na casa de Prudência da Mota e de seus filhos, que tinham um segredo em relação ao caso, desvelado pela tradição oral.

No desvelamento do segredo de Prudência da Mota, está a construção do segredo do bairro. Explico por que. Segundo o relato apresentado como tradição oral do bairro,

a fundadora portuguesa recebeu em sua casa um escravo fugido, aproveitando seus trabalhos na casa e nas roças. Quando Prudência da Mota soube que o escravo estava sendo procurado pelo proprietário legítimo, para não ser perseguida pela justiça, mandou que os filhos o matassem, escondendo, assim, definitivamente tal situação ilegal. Dois filhos recusaram; o terceiro, o maior, aceitou. Matou o escravo e jogou-o no buraco de uma gruta.

Romário, entendendo que a história ainda era mais ou menos a mesma, com pequenas diferenças entre os distintos depoimentos, resolveu dar-me a versão que achava correta, isto é, a história consolidada do bairro:

Aquela história que ele contou é meio diferente; segundo a gente está sabendo a Prudência da Mota morava aqui pertinho, aí, numa casa muuuito grande, tinha lugar de curtir couro de todos os bichos. Faz uns dez anos que derrubaram a casa.

Aquele escravo que fugiu da casa de outro patrão ficou na casa da dona e ficou tratando dele, a história é bem assim, que ela ficou tratando dele e logo um belo dia o cara, o patrão, soube que ele estava. Aí, então: “Vou buscar o escravo”.

Ela soube, se ele chegasse e encontrasse o escravo, ela tinha que pagar [por] todo o tempo que estava trabalhando, aí, para não pagar aquele tempo, ela mandou matar ele, e o filho matou.

Ela tinha três filhos, um era o Jeca da Mota, e os outros não lembro o nome, então ela falou assim: “Escuta, qual é de vocês que quer ganhar uma estrelinha de ouro?” - Ela tinha – Aí um falou: “Eu não quero”; “Eu também não quero”. E ficou o Jeca: “Eu quero”, falou.

“Como pode para você matar ele?” “Não, eu vou, eu levo e faço o que ninguém nunca sabe, a Senhora faz uma comida, nós vamos caçar e quando ele morrer meio ensujado de sangue, então a Senhora leva uma roupa, para não voltar sujo de sangue em casa”.

Aí, quando sai ele faz achar aquele buraco que é um abismo, então: “Vamos comer”. Aí: “Queremos comer aquele virado” e falou para ele: “Reza uma reza aí”. E diz que ele rezou, aí foi empurrar para aquele buraco, diz que ele agarrou na camisa dele, né, aí cortou o braço dele e caiu, é aí a hora em que desbotou o sangue.

Ele ficou no mato esperando o anoitecer para não passar no pessoal, né, aí ele gritou e ela foi dar a roupa para ele lá, aí ele tirou a roupa suja e diz: “Ô, aqui, tá limpo!”, aí chegou em casa. Aí disseram que chegou o patrão: “Ô, aqui não tá um escravo assim?” “Não, aqui não tem ninguém”. Ele não achou ninguém e ela ficou livre daquela dívida. O único escravo que trabalhava era só aquele, porque fugiu de outro patrão (VANGELISTA, 1986).

Uns dias atrás, quando chegou ao final da entrevista feita ao casal Ignácio-Leianira, em cujo depoimento saiu com força o tema das queimadas e da extração ilegal de

palmito, Romário tinha dado uma informação diferente. À minha pergunta ao casal sobre a existência, na história do lugar, de escravos fugidos, ele não deixou responder, dizendo rapidamente e com evidentes contradições:

CHV: Tinha escravos fugidos?

ROMÁRIO [entra na conversa]: Não tinha escravos fugidos, a única coisa que pode ser é aqueles quatro que mataram, né? Só um que deve ser fugido, que vem de outro patrão, os outros não, já tinham seus patrões.

CHV: Aqui perto tinham quilombos?

ROMÁRIO [outra vez entrando no discurso, os outros ficam calados]: Quilombos? Escravos, né? Não lembro não, esse é de longe, acho de Itapeva, não é? (VANGELISTA, 1986).

Para completar esse aspecto, acrescento uma voz totalmente isolada do bairro, que eu pude colher num depoimento gravado. É a voz de Pedro, um idoso pescador do rio, de cor preta, que já escutam em relação às bolas de fogo e às grutas. Ele vivia sozinho, numa linda e limpa casa de pau a pique – inclusive deu-me várias aulas sobre as técnicas caipiras de construção. Na história do bairro e do Brasil construída pelos moradores, ele reforçou muito a memória de Dom Pedro II, dado este interessante.

No primeiro encontro, Pedro apresentou-se como “português”, sem ascendência africana, chegado lá no tempo de Dom Pedro II. No segundo, no qual enfrentei ainda uma vez o assunto dos quilombos, de fato foi uma amiga dele que gerenciou a entrevista, solicitando alguns assuntos e cortando bruscamente a palavra de Pedro em outros, como veremos.

Pedro foi o primeiro e único morador de Palmeiras que admitiu que aquela localidade chamada Quilombo, perto de Palmeiras, era de fato um antigo quilombo. Mas, como se vê no trecho aqui citado da entrevista, a antiga escravidão, enfim admitida, é referida aos índios do lugar e não aos escravos africanos. Note-se, também, que um discurso mais pessoal sobre a escravidão, apenas iniciado pelo homem, é cortado pela mulher:

TERESINHA: O Quilombo é longe, de pé, três horas de viagem caminhada. O que é o quilombo? [CHV explica] Ah! A morada dos escravos, que os índios... Aqui morou os índios, aqui tinha o cabelo... [gesto para indicar o cabelo cortado à moda dos índios, aliás, o penteado mais comum para uma boa parte dos moços do bairro]. Acho que Quilombo é memo o nome Quilombo, acho que lá moravam os índios, os escravos, né, que fugiam e tomavam o quilombo [a Pedro]. Quantos quilombos?

PEDRO: Dois quilombos. De aqui, há uma hora e pouco de viagem, de a pé.

TERESINHA: Esse lugar lá é todo em subida, aquele altão que sobe. Sobe o morro e desce numa e ninguém

sabe que tem caminho. Tem um sítio lá, um homem de aqui, tem cabrito, porco, tudo lá, tudo escondido. Acho que por isso é quilombo, lá, acho que ficavam escravos mesmo. Ninguém sabe o que é quilombo, né?

PEDRO: Eh. Sabia que os escravos eram quilombo, aos que eram refugiados lá e ficou por Quilombo o lugar.

CHV: Era antigo lugar de escravos?

TERESINHA: Acho que lá ficavam [como dizer: aqui em Palmeiras nunca estiveram, N.d.A.]

PEDRO: *Eu fico escravo na...*

TERESINHA [cortando a palavra]: Porque o nome de aqui é os índios memo que colocaram o nome [...]. Tudo índio, ficaram aqui. Acho que daqui eles corriam para o Quilombo, né, qualquer coisa... (VANGELISTA, 1986).

Pela frase cortada por Terezinha, que sublinhei em itálico, é evidente que Pedro queria acrescentar algo de sua própria biografia: *Eu era escravo na...* linha de mãe, de pai, talvez? Terezinha achou que esse não fosse o tema de uma entrevista, ainda mais gravada.

Mas, qual era o problema na base de tais omissões? Diferentemente das entrevistas biográficas que fiz com homens e mulheres da classe média brasileira, no Brasil e na Itália, no bairro em tela nunca se falou do corpo como mapa das origens, nunca foram mencionadas as assim chamadas marcas raciais e não tive a percepção de que essa atitude fosse relacionada a uma forma de *bom-tom*. De fato, em Palmeiras, parecia ter havido pouca miscigenação, pelo menos na minha geração e nas anteriores. Não só o corpo, mas também o sotaque dos habitantes mostravam duas origens mantidas bastante distintas ao longo do tempo: os afro-brasileiros (na maioria, pertencentes à Igreja Batista) e os índios brasileiros. Parecia que, ao longo do tempo, os moradores de Palmeiras tivessem mantido essa divisão na base da origem, desde dois grupos sociais distintos: índios e quilombolas.

Em relação ao passado africano e escravo, a situação atual, passados vinte e cinco anos daquela pesquisa, será muito mudada, pois o interesse científico em relação aos quilombos e aos quilombolas, já vivo durante a ditadura militar, difundiu-se no tecido social, formando parte do processo de recuperação das identidades locais, de defesa dos direitos a terra e também de implementação da indústria turística.¹² Como comentei no início deste ensaio, o sítio do município de Iporanga – no qual é localizado Palmeiras – assinala “Remanescentes Quilombolas”. Por certo, então, muitas coisas devem estar mudadas. Acho importante trabalhar a autoapresentação do bairro naquela época, para não olvidar e não entrar numa sincronia acrítica, além de refletir novamente sobre as características e a riqueza das fontes orais.

Interpretando apenas os depoimentos de Romário, Pedro e Terezinha, parece que o nó da questão não é

racial, mas de outra natureza: poderíamos dizer social-patrimonial. “Africano”, no contexto de Palmeiras daquela época, não evocava de imediato um aspecto físico, mas a algo que precisava ser silenciado em frente a uma estranha como eu.

Todo o discurso “histórico” dos moradores era permeado pela ideia da ordem e das autoridades que a garantiam: os portugueses, Dom Pedro II, Getúlio Vargas. Nesse contexto, insertava-se a ordem da história do bairro, dada pela genealogia: a descendência patrilinear, a partir dos três filhos de Prudência da Mota. Nunca se falou das mulheres, das esposas deles.

Prudência e seus filhos deram origem ao bairro. O único estranho, o escravo fugido, sublinhava com sua presença excepcional a ordem do conjunto: na base da tradição, foi assassinado e jogado numa das grutas que fazem do bairro um lugar de renome. O “sacrifício ritual” do escravo deu início à genealogia do bairro.

De fato, a “tradição oral” contada por Romário desvela o segredo de Prudência (ser mandante do crime e mãe de um assassino) e, ao mesmo tempo, constrói o segredo do bairro. A imolação é feita para manter a ordem futura da pequena comunidade.

Em 1986, o bairro estava atravessando mudanças profundas, procedentes da renovação da presença do Parque Natural, ativo realmente há pouco tempo – uns três, quatro anos. O Parque – isto é, o estado e aqueles que dele se beneficiavam – ameaçava a vida consuetudinária: as queimadas, a caça, a extração de palmito, as curas com as ervas do mato. Nessa situação, sobretudo em frente a uma mulher de fora com o gravador, era importante estabelecer com clareza e coerência a própria genealogia, o próprio pertencimento social.

A descendência rigorosamente patrilinear procedente dos filhos de Prudência da Mota não entrava na esfera da ideologia do branqueamento, mas na reafirmação de um direito já adquirido: serem posseiros do lugar, com títulos certos procedentes do século XVIII, cuja legitimidade percebia-se ameaçada pelas limitações impostas pelo Parque, que não podia ser posta em dúvida com a memória da existência de gente vadia no lugar: escravos fugidos, quilombolas, estrangeiros.

Essa é só uma hipótese, que vamos articular mais, introduzindo a outra “metade da aldeia”: os índios e seus descendentes.

6 SEGREDOS DESVELADOS

Nos depoimentos relativos à história do bairro, os indígenas formavam parte da pré-história: antes, havia índios; depois, eles se foram, ao chegarem os portugueses. O ponto entre o antes e o depois era indeterminado no tempo, como tudo o que se referia à história do

bairro. A chegada dos “portugueses” pode ser referida indiferentemente à chegada da fundadora, no século XVIII, como à época dos avós.

Nos depoimentos relativos à história pessoal e especialmente nas conversas, a ascendência indígena era mencionada espontaneamente pelas mulheres, quase nunca pelos homens, como se fosse aceita só em linha feminina. A avó e a bisavó índia eram citadas na história pessoal das mulheres, e o episódio da pega ao laço era sempre acompanhado por risos, das falantes e dos ouvintes.

Porém, mudando o registro da fala, isto é, desde a conversa pessoal para a construção da história do bairro, as avós índias se transformavam em segredo social.

O depoimento de Ignácio representa a única voz masculina sobre o assunto e, ao mesmo tempo, sintetiza com clareza as notícias dos moradores em relação aos índios, integradas pela sua esposa.

CHV: Aqui nos tempos antigos tinham índios.

LEIANIRA [a esposa]: Tinha, sim, eram bravos, no começo, os primeiros que vieram eram bravos, depois avançaram, tem algum que avançou, ficou morando na casa de gente como eu ou outro qualquer.

CHV: Eram escravos?

LEIANIRA: Não eram [...] dos escravos, alguns eram escravos, eram aqueles mansos, amansamos alguns, mas não eram todos os que nós amansávamos aí.

CHV: A gente se casava com índio?

LEIANIRA: Eeh! Até primeira tem uma índia lá, que casara lá.

IGNÁCIO: Têm muitas índias, dessas mansas, e índios, que amansaram, mas não eram todos, não. Têm muitos bravos. Matavam com uma seta de pau, do arco, assim, com flechas. Eles comiam frutas do mato, caça, matavam o porco do mato, qualquer bicho do mato que eles podiam matar, eles matavam e comiam. Porque o índio é, tinha gente forte, é que comem carne, basicamente carne e fruta do mato. Eles não têm feijão, não têm arroz, não têm roupa, porque a roupa deles é uma saia de penas, assim. Têm índios, um retrato aí, nunca vi ele tinha visto, e todos os índios baixam a testa, porque eles carregam as coisas assim... [mostra com gestos], não é como nós carregamos assim... as cargas pesadas. A minha mãe foi pegada a laço, não, a mãe da minha mãe, ela tinha o sinal de carregar as coisas assim, e ela continuava carregando dessa maneira. Foi amansada, foi a mãe da minha mãe. Parecia uma ferida, não era nada, era o sinal de que carregava, da corda.

A mãe da minha mãe. Nós fomos lá onde ela morava, no Paraná, porque minha mãe era do Paraná de Bocaiuva]. A última índia está no Pinheiro, dois quilômetros de Apiaí; tem bastante filhos, é uma família de índios, ela tem o sinal na testa meio assim, aqueles que são velhos... Aqueles que são presos não têm esse sinal, só aqueles velhos quando carregavam...

LEIANIRA: o nome da mulher é Zolina.¹³ Eles [os índios] moravam nas cavernas. Tinha uma índia da época do meu pai morando nessa caverna aí. Depois não sei se mudaram, não sei quando, eu sei que daí mudaram. Sinais de fumo que se viam assim fora da caverna, a terra queima e fica queimada, vermelha.

Eles tinham o fogo da pedra, tinham um pedaço de aço e davam assim na pedra, aí têm muitas dessas pedras, pedras bem vermelhinhas. Eles tinham canudo, pegavam... colocavam a pedra ali, naquele canudo e batiam, faziam assim: chiat! Aquele cheiro de pau mal queimado... O fogo que eles usavam era isso aí. Comiam fruta, peixe e os passarinhos. Muitos morreram, porém muitos mudaram, eles querem viver num lugar, sozinhos. Num lugar onde vai entrando gente, entrando gente, eles saem, saem hoje. Eu conheci índios, minha avó era índia, nós fomos lá atrás [de] gente que conhecia ela; não conheci ela porque ela foi embora, ela foi morar no Paraná, em Bocaiuva, era lá que morava.

Ela era pura índia (VANGELISTA, 1986).

Ignácio e Leianira, um casal em torno dos sessenta anos que morava fora do centro do bairro, numa grande casa de madeira, que talvez tenham visto momentos melhores, nunca se preocuparam, na demorada entrevista concedida, em costurar uma história oficial, mas em fornecer informações. Mais ligados ao mundo de fora, por causa dos filhos, pareciam entender perfeitamente meu trabalho e, com muita gentileza e franqueza, deram-me todas as notícias que me pudessem ajudar, mesmo com recurso a alguns elementos de fantasia, gênero história em quadrinhos: as saias de penas, os sinais de fumo. Chegando ao tema da escravidão, e chegando Romário a casa deles, calaram-se (como assinalei antes), e a entrevista terminou assim. Minha percepção foi de que o silêncio de ambos não era causado pela decisão de guardar um segredo, mas pelo bem-viver com Romário.

Chegou a última tarde de minha permanência em Palmeiras: um dia depois, pela manhã, peguei um ônibus para Apiaí e outro para São Paulo, na vigília das eleições. Toda a família de Romário e de Eunice estava presente. Foi a única vez que vi Eunice e suas filhas sentadas à mesa. Fizeram-me muitas perguntas sobre minha cidade, meu jardim, a viagem de avião, minha família, minha vida, meu trabalho. Tive a ilusão de que finalmente acreditaram que eu era italiana e que era professora de história.

As crianças se foram, ficaram Romário e Eunice. Romário quis pôr em ordem as histórias que eu ouvi, principalmente aquelas que não tiveram a presença constante de suas filhas.

A história pormenorizada do assassinato do escravo foi contada nessa ocasião, mas também eu quis tocar novamente no tema dos índios. Pela primeira vez, Eunice falou em frente ao gravador.

Como se lê na citação seguinte, a versão oficial proposta por Romário é interrompida por Eunice, a esposa, que dá outra versão, num diálogo que joga uma luz sobre as diferentes elaborações de gênero e, principalmente, sobre as diferentes relações entre a “verdade” pessoal e a “verdade” oficial, comunitária.

CHV: E os índios?

ROMÁRIO: A gente vê o lugar que eles trabalhavam, né, chama-se sítio, a lítica, né? Então tinha um aqui em cima, um outro à beira do rio, o maior lugar que eles moravam, o sítio maior era no [Rio] Betari, aqui para baixo seis quilômetros.

EUNICE: *Betari é nome indígena. Não sei o que quer dizer, mas os índios botaram o nome Betari.*

ROMÁRIO: Foram achados muitos aqueles trabalhos dos calcos, né, cerâmica, sabes, aquelas pedrinhas...

CHV: A gente se casava com índia?

EUNICE: *Pegaram...*

ROMÁRIO: Aqui? A gente não chegou a conhecer, já a família vem, tá vindo, da Prudência da Mota.

EUNICE: *Pegaram a avó no laço para amansar e moraram lá na casa grande...*

ROMÁRIO: Eh. A casa da Prudência. Mas era a bisavó, mas isso... [para a mulher, em tom de voz muito baixo] *mas isso não dá para contar.*

EUNICE [de voz baixa, mas firme]: *Ela casou e teve muitos filhos.*

ROMÁRIO [falando alto]: Ela quer dizer que aqui se instalou a família, né? Aí já vem a família Mota, Rodrigues, Andrade, Andrade já foram de Itapeva, então eles já vi[eram] de lá para [a]qui, já foram se encontrando, já foram se casando. Aí, como estava falando daquele negócio do transporte, né, essa mineração foi encontrada [Segue uma descrição da mineração e da cidade de Registro, nunca antes mencionada] (VANGELISTA, 1986).

As frases aqui transcritas são as únicas pronunciadas por Eunice em frente a um gravador, além de outra, quando se referiu à primeira vez que um carro passou por Palmeiras. Não quis aprofundar na entrevista nem nas conversas posteriores o discurso de Eunice: não precisava, teria sido um interrogatório inútil à procura da *verdade*, quando as palavras e as dinâmicas do casal já tinham plenamente esclarecido o nó da questão.

No depoimento de Romário aqui citado, a avó de Eunice vira bisavó (então, estaria tratando de uma origem menos próxima); ele identifica a *casa grande* mencionada pela esposa com a casa da fundadora Prudência da Mota. A frase imprudente da esposa é imediatamente transformada por ele no discurso da antiguidade da família, colocada assim no início da genealogia do bairro: *Ela quer dizer que aqui se instalou a família, né?*

Após longas conversas gravadas sobre o comércio, a saúde pública, a demarcação do Parque e outros assuntos

da vida cotidiana, ao longo das quais ela nunca falou, Eunice levantou-se da mesa: ela devia descascar o milho. A noite havia chegado. Eu saí junto, com minha panela de espigas de milho para serem debulhadas à porta da casa, no quintal.

Naqueles dias, Eunice dera-me a possibilidade de trabalhar com ela e outras mulheres do bairro: levei lenha para o fogão, aprendi e ajudei em toda a preparação da farinha de mandioca numa instalação que agora era comum (antes, era dela, comentou-me), visitei sua roça no bairro, lavei minhas roupas junto com ela e outras mulheres, conversando sobre as hortaliças que eu cultivava no meu jardim, na Itália, e sobre o tema dos adubos que em Palmeiras ninguém queria ou podia usar.

Eunice estava preocupada. Esperava o fim das brigas do período eleitoral para voltar à rotina e vigiava os filhos moços para que não se comportassem mal com os partidários de Maluf. Antes de tudo, na manhã, bem cedo, ela devia ir para suas roças no alto do morro, pois tinha-lhe custado muito encontrar alguém que a ajudasse: dizia que ninguém queria mais trabalhar, nem pagando. Eunice falava da jornada de trabalho entre moradores como uma novidade muito recente.

Eu gostava muito daquelas pequenas tarefas, sentada no quintal, apesar dos borrachudos. Aquela noite, como nas outras, mirava frequentemente o céu na esperança de ver as famosas bolas de fogo. E vi.

Parecia de verdade, uma esfera de fogo, de cor vermelho-amarelão, sem rabo, perfeitamente circular, com os contornos um pouco mais claros e esfumados e um diâmetro que parecia a metade do sol. Uma luz fria, que não iluminava. Viajou alta e lenta, sem ruído, no céu escuro sem estrelas, até ser escondida pelas árvores:

CHV: Eunice, uma bola de fogo!

EUNICE [sem levantar a cabeça]: Ah, eh?¹⁴

Nenhum outro comentário. Beleza das conversas caipiras.

No dia seguinte, ao levantar-me, encontrei pendurado no limiar da porta do meu quarto um saquinho de plástico, com um pouco da farinha que eu tinha moído nos dias da minha estada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sob o perfil metodológico, esta leitura da experiência de pesquisa no bairro de Palmeiras evidenciou de maneira extrema algumas questões que precisam ser enfrentadas na prática da história oral, nas entrevistas autobiográficas, assim como nas histórias de pequenas coletividades.¹⁵

1) Em primeiro lugar, há o fato de que a entrevista é sempre o produto de uma relação social e de dinâmicas

interpessoais, como os especialistas de história oral assinalaram desde o início desta disciplina.¹⁶ Porém, nem sempre vem realmente incorporando-se nas análises das fontes orais, especialmente no caso das amplas coletâneas de depoimentos de categorias profissionais e gremiais, produzidas por numerosos pesquisadores, os quais raramente comunicam-se entre si e, ademais, descuidam da importância do caderno de campo. Se, com efeito, o objetivo é encarar uma específica questão historiográfica e não a simples colheita de material, um universo menor de entrevistas aprofundadas, demoradas e gerenciadas por um único pesquisador, não só não prejudica; pelo contrário, favorece os resultados de pesquisa.

No caso específico de Palmeiras, ressaltaram-se não só as dinâmicas interpessoais geradas pela presença de uma historiadora, mas também a fabulação dos depoentes em torno da sua presença. Nesse aspecto, Palmeiras também representa um caso extremo, que, porém, faz refletir: esse mecanismo se põe em movimento em *todas* as entrevistas, incluso em situações aparentemente mais normais, como uma entrevista (auto)biográfica feita na própria casa com uma pessoa da mesma língua, nacionalidade, cultura, etc., da historiadora.

2) Outra questão: encontrar os instrumentos adequados para individuar os processos de elaboração de uma memória coletiva não pode prescindir do ponto antecedente. A construção social de uma memória coletiva, a qual, como a individual, é sujeita a constantes transformações, tem um percurso autônomo de seleção e elaboração, mas também uma nova elaboração e seleção ocasionada pelas perguntas ou até pela presença de um estranho. A análise do material coletado em Palmeiras mostrou como, em uma coletividade bastante fechada, é possível individualizar processos seletivos tão marcados que se apresentem como segredos. Então, nesse assunto, há de se considerar a memória coletiva; as dinâmicas da memória coletiva em função das solicitações do historiador; o olvido social. Enfim, quando a seleção do passado e do vivido não serve para construir uma trama que as testemunhas consideram coerente, mas para omitir expressamente um assunto, chegamos ao segredo.

Nas minhas pesquisas, nunca entrei nos segredos íntimos das testemunhas, nem os solicitei; quando desvelados, nunca os utilizei nos meus textos. Todavia, assinalo, no caso de Palmeiras como em outros estudos, aqueles aspectos comuns e conhecidos por todos os que, no momento do depoimento, transformam-se em segredos sociais. Explico em outras palavras: na construção e produção de uma fonte oral, resultado de uma dinâmica interpessoal, notam-se dois registros distintos de comunicação: um coloquial (dentro e fora da gravação) e um, por assim dizer, oficial, no qual o depoente tem a concentração necessária para saber que

sua fala está entrando na esfera da palavra escrita e da pesquisa histórica. Neste último caso, ele tenta gerenciar o melhor possível, para a pesquisa e para sua própria autorrepresentação, o que de fato está saindo fora de seu controle.

O caso da ascendência indígena, assim como revelado em Palmeiras, mostra claramente essa vertente metodológica, complicada pelo entrecruzamento das relações entre depoente e pesquisador e depoentes entre si. Com exceção do casal Ignácio-Leianira, as avós índias podiam ser mencionadas na conversa, no meio de sorrisos e gargalhadas, mas não no depoimento. Quando Romário, no último dia da minha estada, assumiu o papel de intérprete oficial da história do bairro, achou que o assunto tinha de ser silenciado, talvez não por vergonha (as ascendências índias dele eram evidentes como aquelas de sua esposa), mas para dar uma ordem certa à história do bairro.

3) Aqui, entramos na terceira questão metodológica: o cuidado na individualização da construção de uma própria cronologia pelo depoente. Vimos que a “(auto) biografia” do bairro rural produzida coletivamente por seus moradores desenredou-se dentro de uma cronologia peculiar, a par do que se passa nas entrevistas biográficas propriamente ditas. Notei, nas páginas anteriores, que, nos dias de hoje, pelas posteriores transformações sociais, políticas e culturais do Brasil, a cronologia de Palmeiras talvez devesse ser mudada, assim como de alguns protagonistas de sua história. No caso de Palmeiras, em 1986, o processo seletivo da memória socialmente e talvez individualmente construída foi funcional à criação de uma ordem genealógica, que proporciona unidade e uma peculiar coerência ao bairro em seu conjunto. Nela, o único fato traumático é a imolação do estranho, negro e escravo, renovada no presente (1986), nas manifestações “paranormais” dos gritos saindo do profundo de uma gruta. Que o assassinato de André seja real ou pertença ao mito, esse não é o problema. O interessante é estudar as razões dessa construção.

Entre olvidos, segredos compartilhados e segredos desvelados, não toquei em uma omissão fundamental na construção sem traumas da história de Palmeiras, produto de uma solidariedade entre pesquisadora e depoentes: o período do governo militar. Nesse caso, após algumas tentativas muito suaves, decidi não entrar no assunto, porque as entrevistas ameaçavam se transformar em interrogatórios. Essa minha postura é parte da primeira ordem de questões metodológicas postas aqui, isto é, a entrevista como produto de um relacionamento social e pessoal. Nas minhas duas estadas em Palmeiras, não houve condições para enfrentar esse assunto. Em 1977, estávamos sob o governo militar, e a introdução desse tema teria sido, de minha parte, uma estúpida

irresponsabilidade. Em 1986, no início do processo de democratização, os moradores de Palmeiras não queriam falar sobre o assunto, chegando ao ponto de cancelarem da história aquele período, por uma sensação de instabilidade política e social e pela insegurança gerada em decorrência da presença de tanta gente vinda de fora: os políticos dos municípios vizinhos, os estudantes “revolucionários”, os ecologistas do Parque e eu. Aliás, o olvido social daqueles vinte anos de história não é uma peculiaridade de Palmeiras.

4) O tema da mudança é outro aspecto central no estudo das pequenas coletividades. Palmeiras, naqueles dias de campanha eleitoral, evidenciava todas as mudanças às quais era sujeito: a percepção das transformações e a gerência destas foi um dos aspectos aqui salientados, estabelecendo-se como hipótese que, na situação de câmbios importantes, devia-se individualizar a necessidade de ordem e de legitimidade das posses que salientei na análise da história por eles contada.

5) Última observação: o caso de Palmeiras, em novembro de 1986, não pode ser generalizado a outras situações locais, inclusive no mesmo período. Sobretudo, nas questões aqui colocadas (a genealogia e a história da coletividade), cada bairro rural tem suas próprias peculiaridades. Veja-se, por exemplo, outros estudos de caso produzidos nos anos oitenta, e a maneira pela qual era tratada a questão da genealogia individual e grupal, em que as ascendências indígena ou africana jogavam um papel distinto, com respeito a Palmeiras.¹⁷

A pesquisa naquele bairro bonito do Vale do Rio Ribeira pode, porém, servir de chave interpretativa de outras realidades, não pelos fatos contados, mas pelos processos individuados que, talvez, ficaram mais evidentes na trama dos olvidos, dos segredos e dos mistérios, sob a fria luz amarela da “mãe-de-ouro dos Bandeirantes”.

REFERÊNCIAS

- ASSUNÇÃO, Mathias Rörig. **A guerra dos Bem-te-vis**. A Bai-laiada na memória oral. São Luís (Maranhão): SIOGE, 1988.
- BARROSO, Gustavo. **Mythes, contes et légendes des Indiens**. Folk-lore brésilien. Paris: Librairie des Amateurs, 1930. p. 13.
- BRASIL. COMISSÃO GEOGRÁFICA E GEOLÓGICA DO ESTADO DE SÃO PAULO. **Exploração do Rio Ribeira de Iguapé**. Rio de Janeiro: Tipographia Brazil de Rothschild & Co, 1914.
- CÂMARA CASCUDO, Luis. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d. (1. ed. 1954). p. 532.
- _____. **Geografia dos mitos brasileiros**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda./Univ. de São Paulo, 1983. p. 122-142.
- CÂNDIDO, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1975 (3. ed.).
- DA MATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Petrópolis: Vozes, 1984.

FERRAROTTI, Franco. **Storia e storie di vita**. Bari: Laterza, 1981.

GOENDER, Jacob. **Combate nas trevas**. São Paulo: Editora Ática, 1987. p. 186.

HALBWACHS, Marc. **La memoria collettiva**. Milano: Edizioni UNICOPLI, 1987 (Paris 1950).

JOUTARD, Philippe. **Le voci del passato**. Torino: SEI, 1987.

KRUG, Edmundo. **Xiririca, Ivaporandyba e Yporanga**. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo. São Paulo: v. XVII, 1912, p. 259-291;

MARTINS, José de Souza. **Capitalismo e tradicionalismo**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1975.

MATTOSO, Katia de Queiros. **Au Brésil: cent ans de mémoire de l'esclavage**. Cahiers des Amériques Latines. Paris: n. 17, 1994, p. 65-84.

MONTEIRO, Tania Penido. **La voix d'Itapua: Images du passé et vision du changement**. Ethnotextes d'un réseau de culture populaire dans l'état de Bahia. Université de Provence Aix-Marseille, Thèse de Doctorat, 1993, 3 vols.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. In: NOGUEIRA, Oracy. **Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais**. São Paulo: T.A. Queiroz Editor, 1985.

PASSERINI, Luisa (coord.). **Storia orale**. Vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne. Torino: Rosenberg & Sellier, 1978.

PORTO, José Costa. **O sistema sesmarial no Brasil**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, s.d. (ed. Antecedente: Recife, 1985).

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Bairros rurais paulistas**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1973.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Riforma e rivoluzione nelle società tradizionali**. Storia e etnologia dei movimenti messianici. Milano: Jaka Book, 1970.

QUEIROZ, Roberto. **Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica**. São Paulo: FFLCH-USP, 1983.

QUESNOY-MOREAU, Martine. **Secrets intimes secrets de famille**. Ces secrets qui en disent long!. Lyon: Chronique Sociale, 2003.

SÉJOURNÉ, Laurette. **Magia nel quotidiano**. Quattro saggi sul Messico contemporaneo. Troina: Città Aperta Edizioni, 2004, p. 51-67. (Edição original: Supervivências de un mundo mágico. Imágenes de cuatro pueblos mexicanos. México, 1953).

STEINEN, Karl von de. **Entre os aborígenes do Brasil central**. São Paulo: Departamento de Cultura, 1940, p. 702.

VANGELISTA, Chiara. **L'individuale e il collettivo nelle interviste biografiche**. Note a margine di un'esperienza brasiliana. In: ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto (Coord.). **A Aventura (Auto)Biográfica**. Teoria & Empiria. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 487-529.

VANGELISTA, Chiara. **Terra, etnie, migrazioni**. Tre donne nel Brasile contemporaneo. Torino: Il Segnalibro, 1999.

_____. **Dal regime militare alle elezioni democratiche in Brasile**: le forme dell'azione politica in un bairro rural (Stato

di São Paulo, Brasile, 1977-1986). In: ANFOSSI, Anna ET. al.(orgs.). **Azioni politiche fuori dei partiti**. Italia, India, Bolivia, Brasile, Cile, Messico, Burkina Faso, Somalia: studi di casi. Milano: Franco Angeli, 1997, p. 267-290.

_____. **Ribeira, novembro de 1986**. Gênova: Arquivo AREIA, Misc. Códice chv/0086.

VANSINA, Jan. **La tradizione orale**. Saggio di metodologia storica. Roma: Officina Edizioni, 1976.

WIKPÉDIA. **Iporanga**. Disponível em: <<http://wikipedia.org/wiki/Iporanga>>. Acesso em: 7 jan. 2011.

NOTAS

- Tratei do tema da dimensão individual e coletiva nas fontes orais em duas obras:
VANGELISTA, Chiara. **Terra, etnie, migrazioni**. Tre donne nel Brasile contemporaneo. Torino: Il Segnalibro, 1999.
_____. L'individuale e il collettivo nelle interviste biografiche. Note a margine di un'esperienza brasiliana. In: ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto (Coord.). **A Aventura (auto)biográfica: teoria & empiria**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 487-529.
- Neste texto, usarei indiferentemente as formas masculinas e femininas das palavras historiador/a e pesquisador/a, solução que acho melhor para a exposição e leitura em relação à forma dupla, sempre mais consolidada.
- As dinâmicas políticas no interior desse bairro foram analisadas em:
VANGELISTA, Chiara. Dal regime militare alle elezioni democratiche in Brasile: le forme dell'azione politica in un bairro rural (Stato di São Paulo, Brasile, 1977-1986). In: ANFOSSI, Anna; OOMEN, T. K. (Org.). **Azioni politiche fuori dei partiti**. Italia, India, Bolivia, Brasile, Cile, Messico, Burkina Faso, Somalia: studi di casi. Milano: Franco Angeli, 1997. p. 267-90. Por motivos de privacidade, os nomes do bairro e das testemunhas são diferentes dos originais.
- Sobre o bairro rural paulista, na dimensão cultural e social, são fundamentais os estudos dos seguintes autores:
CÂNDIDO, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito**. 3. ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1975.
QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Bairros rurais paulistas**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1973.
_____. **Riforma e rivoluzione nelle società tradizionali**: storia e etnologia dei movimenti messianici. Milano: Jaka Book, 1970.
PORTO, José Costa. **O sistema sesmarial no Brasil**. Brasília: Universidade de Brasília, s.d. (ed. Antecedente: Recife, 1985).
Para um estudo, na época, da região aqui considerada:
QUEIROZ, Roberto S. **Caipiras negros no vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica**. São Paulo: FFLCH-USP, 1983.
- Desejo agradecer, *in memoriam*, a Pierre A. Martin, francês de Lyon emigrado no Brasil nos anos cinquenta, que muito contribuiu para o conhecimento da região e do trabalho dos moradores. Espero que eles não o tenham esquecido, no vai e vem dos câmbios políticos, das remoções e dos olvidos.
- Sobre a economia e o imaginário caipira é fundamental ler: MARTINS, José de Souza. **Capitalismo e tradicionalismo**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1975.
- Sobre as dinâmicas étnico-políticas analisadas naquela ocasião, consultar:
VANGELISTA, Chiara. Dal regime militare alle elezioni democratiche in Brasile: le forme dell'azione politica in un bairro rural (Stato di São Paulo, Brasile, 1977-1986). In: ANFOSSI, Anna; OOMEN, T. K. (Org.). **Azioni politiche fuori dei partiti**. Italia, India, Bolivia, Brasile, Cile, Messico, Burkina Faso, Somalia: studi di casi. Milano: Franco Angeli, 1997. p. 267-90.
- Em virtude de suas características geológicas, a região começou a ser considerada pelos cientistas, no início do século XX. Sobre esse assunto, consultar:
KRUG, Edmundo. **Xiririca, Ivaporandyba e Yporanga**. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**, São Paulo, v. 17, p. 259-91, 1912.
COMISSÃO GEOGRÁFICA E GEOLÓGICA DO ESTADO DE SÃO PAULO. **Exploração do Rio Ribeira de Iguapé**. Rio de Janeiro: Tipographia Brazil de Rothschild & Co., 1914.

- ⁹ SÉJOURNÉ, Laurette. *Magia nel quotidiano. Quattro saggi sul Messico contemporaneo*. Troina: Città Aperta Edizioni, 2004, p. 51-67. Edição original: **Supervivencias de un mundo mágico**: imágenes de cuatro pueblos mexicanos. México, 1953.
- ¹⁰ Consultar também: BARROSO, G. **Mythes, contes et légendes des Indiens**: folk-lore brésilien. Paris: Librairie des Amateurs, 1930. p. 13.
- ¹¹ Consultar também: DA MATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Vozes, 1984.
- ¹² Ver, por exemplo, o Programa Brasil Quilombolas.
- ¹³ Esse nome corresponde à gravação.
- ¹⁴ Obviamente, esse trecho não está gravado.
- ¹⁵ Um dos primeiros a assinalar a diferença entre entrevistas biográficas e cultura oral numa comunidade foi: JOUTARD, Philippe. **Le voci del passato**. Torino: SEI, 1987 (1983).
Sobre as características dos depoimentos coletivos, consultar: VANSINA, J. **La tradizione orale**: saggio di metodologia storica. Roma: Officina Edizioni, 1976.
- Sobre os mecanismos de formação da memória coletiva, remeto ao clássico: HALBWACHS, Marc. **La memoria collettiva**. Milano: Edizioni UNICOPLI, 1987. (Paris, 1950).
- ¹⁶ Sobre esse assunto, consultar:
FERRAROTTI, Franco. **Storia e storie di vita**. Bari: Laterza, 1981.
PASSERINI, Luisa (Coord.). **Storia orale**: vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne. Torino: Rosenberg & Sellier, 1978.
- ¹⁷ Sobre esse assunto, consultar:
ASSUNÇÃO, Mathias Rörig. **A guerra dos Bem-te-vis**: a Balaiada na memória oral. São Luís, MA: SIOGE, 1988.
MATTOSO, Katia de Queiros. Au Brésil: cent ans de mémoire de l'esclavage. **Cahiers des Amériques Latines**, Paris, n. 17, p. 65-84, 1994.
MONTEIRO, Tania Penido. **La voix d'Itapua**: images du passé et vision du changement. Ethnotextes d'un réseau de culture populaire dans l'état de Bahia. Université de Provence Aix-Marseille, Thèse de Doctorat, 1993. 3 v.