

História e memória: comunidade, interculturalidade, relatos de vida em comum

Lucia Maria Ozório*

*O Brasil “[...] que ainda constrói sua gente de
tantos diversos sangues...”*
(Guimarães Rosa, 2001)

Pretendemos singularizar percursos da comunidade da Mangueira, como poética da narração descortinadora de lugares e espaços híbridos, de um *comum, experiencial, intercultural* que se faz, revendo uma história que criminaliza a pobreza. Interessamos-nos pela narração das experiências dos *irredutíveis do capital*. Trata-se de uma história diferente da que se quer oficial, da minoritária história que marca ato insurgente da tradução cultural. É história que trata dos embates próprios às fragilidades das fronteiras, em que a problemática da diferença é afeita aos hibridismos. Nesta história dimensiona-se a especificidade das experiências sociais, suas relações com a interculturalidade como práxis de comunidade, dando relevância a concepções do *comum* e suas relações com a memória. Nesta contramemória, acontecimentos, um “cruzamento de itinerários possíveis”, permitem ao micro-historiador o engendramento de narrativas, experimentando modos de historicização biográfica que conectem

* Professora do Centro Universitário Celso Lisboa; pesquisadora do laboratório Experice (Centre de Recherche en Éducation Habilitée, França).

fontes orais com outras fontes documentais. Na trilha de Portelli, potencializamos indagações sobre a importância da história oral, como metodologia do uso das fontes orais, como alternativa crítica para o século XXI.

Problematizamos um *comum, experiencial, intercultural* que se faz, e que pode ser apreendido tomando por base práticas e discursos dos habitantes da Mangueira. Refletindo mais especificamente acerca da história de vida *em comum* buscamos compreender o engendramento de formas narrativas nas quais este procedimento possa contribuir. Se as “ações da experiência estão em baixa” (Benjamin, 2000a, p. 115), nossa problemática considera a narração de experiências em comum, atravessadores de fronteiras. A narração em comum é processo aberto ao comum que se faz, e pode afirmá-lo na dimensão subjetiva da experiência como também como realização da metamorfose do mundo, diverso, em comunidade. Temos um tecido heterogêneo, pluri-referenciado do comum, com diferenças, sem hierarquias, hipertrofias ou indiferenciações, desconstruindo uma certa compreensão de comunidade como substância, interioridade, identidade. Retomamos a compreensão marxista do comum que diferencia. Sua práxis evita confusões e indiferenciações ambíguas.

A narração de histórias de vida *em comum* denota um modo singular de memória, trabalho de reflexão e localização em presença com o outro, potencializando processos interculturais como práxis de comunidade, intervindo no historicismo “multiculturalista” que manipula a diferença e quer o Um etnocêntrico, colonizador. Nossa problemática abre entendimentos sobre a memória, ficção do presente enriquecida por um *comum* que se faz, que permite que se pense na *nação disseminada* de Bhabha (2003). Ou numa *recherche*, a de Proust, voltada para o futuro? Pensando neste Brasil “[...] que ainda constrói sua gente de tantos diversos sangues [...]” (Rosa, 2001, p. 194) é provocador fazer pontes entre comunidades pobres do Rio de Janeiro na cidade e o mundo.

Localizamos uma liberdade, intersticial, do micro-historiador, experimentador, nômade, que ao abrir-se à complexidade do acontecimento, propõe uma estratégia interpretativa: a utopia de uma autoria plural da história e possíveis desdobramentos quanto à sua estratégia textual. Isto nos leva a refletir sobre as estratégias para coleta de lembranças na biografia e outras fontes documentais para a pesquisa. O trabalho com as fontes orais dá importância à particularidade do tempo da memória. A autora fala das *artes da memória*, artes de narrar; artes de escrever, artimanhas

da memória consonante com um tempo histórico, múltiplo que liberta do modelo antropológico e metafísico da memória, que reconstrói o passado como ficção do presente, um tempo da memória saturado de *agoras*. Sobre o conceito de história, ao historiador “[...] não deve interessar como as coisas se passaram realmente” (Benjamin, 2000a, 431). Estes autores abrem diálogos *entre* a história e o campo social, para certas intervenções, subversões no que se convencionou como o que a história pode contar.

Fazer um texto de história oral é complexo. O tempo dos *agoras* não é tarefa fácil. Neste artigo se vê confrontado com experimentações em história oral, as histórias de vida *em comum* como modo de coleta de lembranças na biografia e suas conexões com outras fontes documentais para a pesquisa. Uma questão a considerar é a de uma história veiculada pela oralidade. Esta pode ser até indispensável como ruptura com discursos historiográficos hegemônicos mas nela afirmar uma implicação gramsciana, *orgânica*, é ratificar novos modelos-totalidades que justo criticamos.

Nosso trabalho com histórias de comunidades pobres, uma pesquisa-processo, começou em 1990.¹ Como tal, busca expansões, com tratamento metodológico da ordem do *Mais tarde*. Daí “[...] dizer que a realização é sem cessar adiada” (Barthes, 2002, p. 183). Pensamos: um estudo sobre a história de comunidades pobres que comporta as histórias de vida, *em comum*, é campo onde habitam os híbridos. São expansões metodológicas com seus hibridismos que ajudam a compreender nossos deslocamentos interdisciplinares, pela psicologia, psicanálise, sociologia, educação, antropologia, filosofia e história potencializando no presente engendramentos de alternativas para demandas contemporâneas de comunidade quanto, quiçá, para paradigmas teóricos e/ou historiográficos.

Uma das perspectivas de nosso estudo é o trabalho com a narrativa de práticas culturais e experiências quotidianas nestas comunidades.

1 Em 1990, então coordenadora de saúde mental do Hospital Municipal Nossa Senhora do Loreto, Rio de Janeiro, o trabalho com comunidades da Ilha do Governador encontra ressonâncias no mestrado de Saúde Coletiva – Instituto de Medicina Social – IMS – Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, com a dissertação, *Institucionalismo carioca: uma novela familiar* (Ozório, 1994), onde numa história da Análise Institucional no Rio de Janeiro há análises das instituições sociais e suas tensões. Em 1996 realizamos pesquisa na comunidade do Parque Royal que inspirou a tese de doutorado em 2001, na Universidade Paris 8, na França (Ozório, 2004b): *Les Politiques Participatives de Santé. Une Analyse Institutionnelle du Parque Royal – Políticas Participativas de Saúde. Uma análise institucional do Parque Royal*, na qual tomando por base experiências e práticas dos moradores desta comunidade, construímos uma memória que problematiza o SUS – Sistema Único de Saúde do Brasil, questiona as instituições sociais e busca intervir na função biopolítica, normalizadora da saúde.

O principal esteio de nossa abordagem é minha implicação com os participantes da pesquisa, baseada num vínculo de confiança, amizade e participações de diversos matizes, produzindo interações entre o pesquisador e a comunidade. A observação participante, observação fina, sensível aos movimentos inter-culturais, pode explicitar modos de pesquisar comunidade baseados numa compreensão de trabalho *comum*. Reforça o compromisso afetivo indispensável numa situação de pesquisa com comunidade, *co-operando* com uma visão metonímica do conhecimento, não aceitando descomprometimentos com o *locus* de pesquisa, campo da heterogeneidade.

Neste artigo nos inspiramos na pesquisa *Papo de Roda, o idoso vai contar suas histórias para o jovem, para que este conte a sua*, realizada na Comunidade do Morro dos Telégrafos, da comunidade da Mangueira, Rio de Janeiro². Celso dos Reis, antigo morador dos Telégrafos, explicita esta demanda local à pesquisadora, afirmando o ethos comunitário, um modo de compreender a história a contrapelo. As relações dialógicas entre jovens e pessoas idosas construídas durante a narração criam territórios de circulação cultural e vidas possíveis. Tratamos da condição fronteira no cotidiano, condição do *comum*. O diálogo entre gerações através das narrações de suas histórias de vida *em comum* denotam claras passagens geracionais em que as faixas etárias foram se diluindo. Via-se caracterizando um trabalho intercultural, compreensão da emergência dos interstícios como práxis do *comum*. Esta experiência dá ressonâncias às intensidades de ser jovem e à sobrevivência das obras comunitárias como efeitos das ações humanas contadas pelos idosos. O *comum* como pressuposto ontológico intervém na segregação do capital que reforça o conflito entre gerações. Velhice é mais uma conseqüência da luta de classes que do conflito entre gerações. Este processo é explicitado por Celso que diz num determinado momento da pesquisa: “Mais vale a vida que pulsa em todas as idades” (Ozório, 2004a, p. 56):

2 Esta pesquisa contou com a parceria entre o Departamento de Psicologia Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social – Mestrado e Doutorado – e a FAPERJ (Fundação Carlos Chagas de Apoio à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro), de 2003-2004 e 2005-2006. Durante a pesquisa destacamos parcerias com os laboratórios LAMCEEP (*Laboratoire d'approche multiréférentielle et clinique de l'expérience et de la formation permanente*) em 2004-2005, da Universidade Paris 8, com o EXPERICE (Centre de recherche interuniversitaire, Expérience Ressources Culturelles Éducation, Paris 8– Paris 13.) na França, a partir de 2006 e com o Laboratório Lipis – Laboratório Interdisciplinar de Pesquisa e Intervenção Social. Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro – PUC, a partir de 2007

Aqui tem história que o mundo precisa conhecer. Muita gente pensa que Mangueira é samba e tráfico. Tem no meio disto a comunidade que ninguém conhece. (Idem, p. 48).

Sobre esta história a ser contada, este comentário de Celso explicita um pouco mais a encomenda do lugar à pesquisadora mostrando que a “[...] pesquisa está cinscunscrita pelo lugar que define um conexão do possível e o impossível” (Certeau, 2002, p. 77).

Silvina, outra moradora da Mangueira, enriquece o conteúdo das diferenças locais, no seu relato: “[...] é essa cumplicidade que eu tô te falando. [...] Essa cumplicidade é que fortalece; nós seríamos dizimados com certeza sem isso aí. O poder público não está nem aí pra gente, não fazem nada, [...]” (Ozório, 2004a, p. 80).

Na encomenda há vontade de potência por parte de quem a faz e demandas plenas de sentidos expressas durante a pesquisa. Celso afirma uma encomenda-potência da comunidade. Silvina nas narrações conta, afirmando esta potência. Trata-se de uma *recherche* voltada para o futuro, como diria Proust, em que há a importância da permissão do lugar para o historiador. O lugar permite e dá corpo à pesquisa. Para contar suas histórias a comunidade insistiu – permitiu – inventando um espaço-tempo, o *Papo de Roda*, dispositivo para narrar histórias orais de vida *em comum*. No *Papo de Roda* a comunidade afirma experiências, resiste à violência quotidiana, sua mediatização/segregação. É importante marcar que o *Papo de Roda* é demandado num momento em que o lugar enfrentava uma conjuntura político-social local e no Estado do Rio de Janeiro, no ano de 2003, violenta. O jornal *O Globo* noticia que o número de pessoas mortas em confronto com a polícia neste ano aumentou cerca de 50%, e o número de cadáveres encontrados foi de 40%. Em 29/08/2003, o jornal *O Globo* noticia que a Anistia Internacional critica a governadora do Estado do Rio de Janeiro, Rosinha, seu marido Garotinho e o prefeito da cidade do Rio de Janeiro, César Maia, por suas políticas de “segurança”. A comunidade da Mangueira foi várias vezes invadida pela polícia. A instabilidade deste *momento* de violência provocou inúmeros efeitos nos seus moradores. Se um deles é analisado pelo jornalista Otávio (*O Globo*, 08/06/2003, p. 16) que marca que a discriminação contra as favelas atinge até os salários de seus habitantes, pode-se dizer que o *Papo de Roda* é outro destes efeitos. Sabedora de uma neutralidade inexistente, a pesquisadora

considera-o dispositivo inegavelmente político, para afirmar as histórias dos moradores da Mangueira, dando a idéia de que no lugar o mundo se movimenta, intervém em muitas hegemonias.

O *Papo de Roda* é aliado da *Roda de Samba*, antiga tradição cultural no morro da Mangueira, cultura que vem da Mãe África. Mostra que a cultura ao se movimentar faz frente às mais diferentes formas de dominação. Se é árduo intervir num momento histórico em que pesam a pobreza e além disso a sua criminalização, se é árduo intervir na historiografia do poder com seus discursos que procuram a Verdade, é instigante dimensionar a historiografia contemporânea analisando a especificidade das experiências sociais “[...] como resultados de práticas culturais, ou recusando construções históricas [...] no terreno das mitologias” (Guimarães Neto, 2006, p. 19). É instigante trabalhar com a problemática híbrida que tem o cotidiano como lugar político do comum com suas marcas, tensões, invenções e modos de conhecer. E se fazer – modo de engendrar mundos de vida.

Neste *repertório de memórias* marcamos nosso interesse por comunidade-lugar das minorias onde se vive comunidade – processo. E a cidade? A ela se tem acesso por seus desejos, contato-experiência-cultura, afirmando outros espaços-tempos, os das cidades invisíveis, rede de múltiplos fios, vozes e significações diversas. Espaço praticado mostra tensões entre memórias, testemunhos de um tempo. A comunidade pobre nos seus embates de fronteiras expõe apropriações da cidade cadenciadas pelo capital, apontando insurgências contra opções políticas sobre a gestão destes lugares.

Que leituras e discursos são possíveis que levem em conta as histórias de vida *em comum* dos *irredutíveis* do capital? Estes debates lembram Benjamin (2000a, p. 140), que diz: “[...] o grande narrador terá suas raízes no povo” .

***Papo de Roda*: um comum, experiencial, intercultural que se faz no momento da narração**

O *Papo de Roda* assume sua importância na história da Mangueira e é reivindicado como lugar singular do exercício da memória *comum*. Como dispositivo da história oral mostra efeitos que lembram da natureza da aceitação durante uma entrevista que influem no tipo de lembranças surgidas.

Nele antevemos algumas filigranas: a *heterogênese* de Deleuze e Guattari; as *táticas* de Certeau, a co-memoração da vontade de potência do *comum* que ali se faz de Ozório; uma crítica em ato ao empobrecimento da experiência, de Benjamin; comunidade como processo de Agah.; um nexos da memória com o possível do *comum*, sensível a um tempo múltiplo, de Ozório; uma “extensão da política” como crítica em ato ao silenciamento da diferença, de Portelli; potências da contra-memória, segundo Foucault; o partilhar de incompletudes, silêncios e insuficiências da *comunidade de ausência* de Blanchot; como acontecimento (Veyne); o *comum* como aumento de potência e nova qualificação de vida (Negri); signos da memória como guias para a redescoberta do tempo (Guimarães Neto)...

As histórias orais de vida *em comum* problematizadas como fonte oral, assim como a fonte escrita, devem ser lidas “[...] como revelador de leituras e discursos.” (Guimarães Neto, 2006, p. 26). Neste sentido, as histórias de vida *em comum*, são momento de história oral em que a narração não exige aferições no olhar, comporta eloquência, segredo, normalização, oficialismo, omissão, insurgência, imprecisão, encantos com o ínfimo, com conhecimentos desconhecidos, com *insignificâncias e ignorâncias*. Estabelecem relação complexa, mutante, com histórias e mitos aceitos quanto com as circunstâncias do momento da narração – o momento da comunidade, o local da narração *em comum* – as relações, reações entre pesquisador e pessoas participantes, pergunta disparadora – se houver – perguntas outras, objetivos declarados e supostos da pesquisa, etc. Na narração *em comum* eliminam-se regências, reis da linguagem; critica-se a acuidade científica que mais empobrece do que enrica, que mais perde do que acha.

No *Papo de Roda* há uma dimensão subjetiva da experiência que escapa à pura objetividade, mas há também a experiência *comum* hibridizada pelo *comum*, *experencial*, *intercultural* que se faz no momento da narração. As narrativas itinerantes rememoram o passado, sem assumir formas da narração mítica universal, apresentam o passado como ficção do presente e a verdade nada mais do que caminho da tradução cultural. Alguns destes caminhos são nítidos, é o caso deste artigo; outros, imperceptíveis, são fluxos de comunidade na cidade, no mundo.

A experiência, via de acesso à cultura de um povo, é afirmada no *Papo de Roda*, como exercício de uma memória, o possível do *comum*, que dá importância à eternidade, à durabilidade e às conseqüências das ações

humanas mas cria vidas que se potencializam, espaços-tempos heterobiográficos. O *comum*, arte da memória lida com o tempo, mostrando consonâncias da narrativa *em comum* com desdobramentos de diversas formas de tempo: sincronias e diacronias narrativas se transversalizam, participando do engendramento da lógica acontecimental. Nestas narrativas há indícios das permissões e interdições do lugar, das interferências e turbulências quotidianas.

Os consentimentos nos silêncios no Papo de Roda levam a pensar na “comunidade de ausência”, um partilhamento de incompletudes, silêncios, insuficiências. À luz da história oral, as “zonas de silenciamento” presentes no *Papo de Roda* podem se relacionar com a “[...] luta por igualdade e na busca de diálogo (...) defesa dos direitos das pessoas de nunca revelar tudo a respeito delas próprias...” (Portelli, 2000, p. 70). Este autor discute sobre o respeito ao silêncio, embora o faça falar quando cria procedimentos para interpretá-lo. Esta questão é complexa. Como pesquisadora *com* comunidades pobres, penso ser importante trabalhar com a permissão do lugar, levar em conta sua experiência, o que quer compartilhar com o mundo. A comunidade de ausência de Blanchot supõe mais uma permissão que uma interdição do lugar, adquirindo força frente à violência midiática, diz da riqueza da experiência *comum*. Mas é importante pensar que o silêncio também tem relação a certos cuidados com outros autoritarismos, os locais.

A problemática do silêncio, pertinente à história oral, inspira título de publicação da associação internacional de história oral: *Words and Silences*. E o silêncio na Mangueira não impede o nomadismo do *Papo de Roda* que migra pela comunidade, destrói sua ficção de homogeneidade, encontra na casa do morador, pousada do imigrante, potencializações da vida *em comum*.

Sobre os limites da elaboração das histórias de vida, trata-se de tarefa impossível? Ao intervir na suposta neutralidade do pesquisador, nosso dispositivo implica-o na produção de verdades, múltiplas, na qual os narradores colaboram com o pesquisador na escrita e publicação das histórias. Neste sentido são escritores e não meros informantes. Nos registros, a implicação do pesquisador com os sujeitos da pesquisa o faz se oferecer como instrumento para receber e registrar as narrações *em comum*. Mas a elaboração destas solicita de sua parte paciência. As experiências são inesgotáveis. O *Papo de Roda* é único, cadenciado pelas diferenças no processo

que dão ao registro e elaboração das histórias *em comum* um estatuto de singularidade quanto ao trabalho com a memória, *comum*.

Na elaboração das histórias do lugar utiliza-se o recurso à outras fontes que vão compor o trabalho interpretativo de escrita da história, trabalho ético-político. Neste artigo, utilizamos para escrever uma história da Mangueira, fragmentos de discursos de seus moradores – pessoas idosas e jovens – que participaram de diferentes Papos de Roda. Escolhemos em alguns Papos de Roda, discursos de certos personagens que podem aportar uma reflexão muito específica acerca da história de vida *em comum* e seus possíveis engendramentos de outras formas narrativas e mesmo uma reflexão mais aprofundada sobre a memória e seus nexos com o *comum*. É importante dizer que dado que “[...] tudo é histórico, a história será o que escolhermos.” (Veyne, 1992, p. 54). Assim, uma história vai sendo construída com seus momentos de narração e momentos de escritura, que problematizam o *comum* que se faz no processo de pesquisa, problemática híbrida. Não podemos esquecer que se trata de uma polifonia de atores singulares. Estes e as diversas fontes desta história vão chegando, respondendo ao apelo da própria história e da sua escrita. Há uma outra sensibilidade na escritura de histórias de comunidades pobres. Refiro-me à implicação do historiador com uma comunidade de destino – compartilhamento do destino com os sujeitos da pesquisa – modo de se aceder a uma compreensão da condição humana.

Fazem parte desta história de uma terra, Mangueira, carregada de história:

Celso, 57 anos, gestor do Papo de Roda na comunidade. Mora na Mangueira desde que nasceu. Seus filhos e netos também. Sambista reconhecido, liderança comunitária natural, com muitas histórias de generosidade ao lugar, foi um dos que estabeleceu pontes entre os blocos e as escolas de samba no Rio de Janeiro. Foi um dos fundadores do bloco O Feitiço é Nosso na Mangueira.

Guaraci, outro morador cinquentenário da Mangueira, companheiro de Celso em muitas histórias da comunidade, também foi um dos fundadores do bloco O Feitiço é Nosso, de 1972.

Comandante, um senhor de 87 anos, morador de Mangueira há mais de 50 anos, nascido nas fronteiras entre o Brasil, a Argentina e o Uruguai, que conhece o Brasil, como diz, até... ele acabar. Tem livro de poemas, já foi militar, estudou direito, pai e avó de 13 netos, atualmente é vigia do Centro Cultural Cartola da Mangueira.

D. Maria, 77 anos, veio de Minas Gerais e mora na Mangueira há mais de 50 anos. Há 45 anos constrói sua casa, ainda inabitável, até hoje no tijolo, com um monte de material no meio da sala, à espera de recursos para continuar a obra. Liderança comunitária, foi levada a esta atividade por sentir o drama de duas crianças, que ficavam sozinhas em casa, passavam fome, causando-lhe como diz, “*um espetamento*”. É mãe de duas filhas e avó de 5 netos.

D. Maria de Lurdes, 85 anos, diz que nasceu na época de uma certa mudança. Sua mãe nasceu na época da lei “ventre livre”. Tem duas filhas, uma delas, Silvina é também personagem desta história. Mulher ativa, já foi empregada doméstica, depois mãe dedicada à educação de um filho – que perdeu com seis meses, o que lhe causa até hoje muita dor – e das filhas. Diz que não conheceu a escravidão. É moradora da Mangueira há mais de 50 anos.

Silvina, 47 anos, filha de D. Maria de Lurdes, foi criada na Mangueira. Diz que se está até hoje na comunidade, é porque gosta. Já foi medalha de prata de salto em distância, em Cáli, Colômbia, em 1971, nos VI Jogos Pan-americanos; é pedagoga, já foi diretora da Faetec, localizada ao lado da Mangueira. Tem livro para ser publicado sobre os navios negreiros do colonialismo capitalista.

Ariquernam, nascido e criado no morro da Mangueira, é professor de educação física, formado na UERJ. Sua vida esportiva começou no próprio morro, com o futebol. Já foi treinador de vários times de futebol. Hoje é técnico de futebol e treinador da Mangueira, num trabalho voluntário, que considera importante. Costuma dizer que é um trabalho de escola, pois onde tem esporte não tem violência.

Jamile, jovem de 12 anos, tem quatro irmãos da parte do seu pai, vive com sua mãe, está no quinto ano do ensino fundamental, em escola particular próxima da comunidade. Muito calada, observadora, mostra grande interesse pelos amores escondidos da sua idade, pelas festas funk da comunidade e pelas pontes entre o *antigamente* e o tempo dos *agoras*. É na sua casa onde se realizam muitos Papos de Roda. Sua mãe, Amelinha, tem 37 anos, mulher generosa, inteligente, bordadeira – trabalha em casa para butiques famosas, ajudando muitos da comunidade a “ganhar algum dinheirinho” – cuida de sobrinhos além de sua filha.

Tanto a presença de Amelinha como de Silvina nos Papos de Roda, ajudou a que se fizesse uma crítica clara às separações nítidas entre gerações,

notadamente velhice e juventude. O *comum* como pressuposto ontológico intervém nesta separação. Se velhice é compreendida como consequência da luta de classes, o processo *comum* busca, como diz Celso, a vida que pulsa em todas as idades.

Ederson, 15 anos, primo de Jamile, é cuidado por Amelinha, em cuja casa mora quase todo o tempo. Calado, gosta pouco de estudar – está matriculado numa escola pública, que pouco frequenta – fica muito tempo fora de casa – motivo de preocupação de sua família – é namorado, quer arrumar um emprego, trabalhar para como diz, seguir sua vida. Mostra particular interesse pelo trabalho *entre-culturas* do samba na comunidade.

Amanda, 12 anos, muito estudiosa, inteligente, fica muito em casa. Mas gosta do Papo de Roda e convida muitas amigas para dele participar. Propôs o nome de *Renascer* para o grupo criado pelos jovens que faziam parte dos Papos de Roda. Esta demanda de um espaço-tempo próprio por parte dos jovens não impede que continuem no Papo de Roda. O *Grupo Renascer* exemplifica caminhos desenhados pelo diálogo entre diferentes, entre gerações. Os jovens do *Renascer* tramam por outros re-nascimentos da Mangueira. *Co-memoram* um tempo nas histórias de vidas *em comum*, criam outros espaços-tempos, infinitos, de comunidade. Todos estes participantes do Papo de Roda contribuem para que compreendamos que o passado se potencializa como diferença no presente para o combate.

“[...] nós somos muitas comunidades, [...] mas a gente em comunidade, vive tão junto que às vezes fica difícil delimitar uma área.”
(Celso).³

A comunidade da Mangueira é uma pluralidade, rica em atos migratórios, diversos, cotidianos, interculturais que afirmam comunidade – processo. Mangueira ocupa o morro do Telégrafo, parte da serra do Engenho Novo que faz parte da serra do Mar. A ocupação é densa até o alto do morro, lugar de bela paisagem da cidade.

Mangueira fica na [...] região de São Cristóvão que é uma das regiões de maior história do Rio de Janeiro. Aqui morou a família

3 Todas as citações extraídas de OZÓRIO, 2004a.

imperial, aqui tem a Quinta da Boa Vista, tem o Solar da Marquesa de Santos, tem o campo de São Cristóvão onde é a feira dos nordestinos... (Silvina).

É comunidade antiga, de 1862, cuja práxis mostra a poiética do exílio inscrita nas suas desterritorializações com sua trama desejante. Seus moradores, partícipes da diáspora cultural e política dos irredutíveis do capital fazem caminhos que abrem um povo a um outro povo. Mangueira são muitas comunidades, cujos nomes-acontecimentos, formados de elementos heterogêneos produzem engendramentos vários ajudando a reafirmar o valor de determinadas experiências locais. Estas retratam a história do lugar, da cidade, do país, as histórias de vida de seus habitantes. São experiências de mundo de vidas com suas mundo-visões. Daí nomes como *Morro dos Telégrafos*, *Buraco Quente*. Há outros mais.

[...] Porque que se chama Morro do Telégrafo? Ninguém sabe, mas aqui, na época do Brasil Império [...] tinha um serviço de telégrafo que fazia a mensagem chegar mais rápido a Portugal. Vocês sabem o que é história? Isto de chegar muito mais rápido em Portugal é história, entenderam? O negócio é que as pessoas moram no morro e nem sabem o porquê. (Silvina).

Silvina se dirige aos jovens presentes no Papo de Roda, buscando uma autoria plural da história. Sobre o Morro dos Telégrafos, apenas uma parte do morro da Mangueira, a originalidade deste nome deve-se à inauguração em 11 de maio de 1852, do primeiro telégrafo aéreo do Brasil, nas proximidades da Quinta da Boa Vista.

A primeira população da Mangueira foram os escravos, os serviçais do palácio e os telegrafistas. (Comandante).

Na verdade eram escravos do palácio de D. Pedro e a maior parte deles eram angolanos [...]. Batiam Angola, jongo, tambor... por que se alguém batia seus tambores ali é porque tinha direito, né?" (D. Maria).

A minha situação é uma situação bem próxima, porque a minha bisavó veio no navio negreiro. Então não é uma história tão distante. O que acontecia na época? Eles iam pra Vassouras, saíam

daqui do porto do Rio pra Vassouras, de lá eles iam sendo distribuídos para as fazendas. E no caso, a minha bisavó foi distribuída lá em Vassouras, para umas fazendas, lembro-me do nome de uma, São Luiz da Boa Sorte. De lá, ela veio para a fazenda de Ubá. Ali ela se casou, a minha avó nasceu nessa fazenda de Ubá e veio pequenininha para a fazenda do Guarani, onde mais tarde a minha mãe nasceu e eu nasci também. Depois a gente veio para Mangueira. (Silvina)

Nunca houve interesse nestas histórias, a realidade é essa falta de interesse. (Ariquernam)

Você mora num lugar histórico. Quer dizer, a gente quer resgatar essa situação, a gente quer contar isso para todo mundo saber; a gente não mora num lugar de onde só se fala de violência. (Silvina).

A história é feita de fragmentos. Silvina não apenas nestes relatos, mas já em livro publicado, busca resgatar os direitos dos que vivem nas zonas da exclusão. Publicou pela Editora Antares, *Uma menina a mais* (Pereira, 1987). Os fragmentos acima relatam memórias dos começos da comunidade da Mangueira em que emerge um tempo que fala do exílio, da cartografia do colonialismo nas suas linhas de fuga. Fuga, aqui, quer dizer, fazer a realidade fluir de outros modos. Estes modos estão no cotidiano, lugar político da interculturalidade como práxis de comunidade. Os relatos nos deixam antever um *comum* que se faz e está sempre em vias de se compreender. As histórias relatadas com-portam experiências passadas e presentes, fazendo uma história do tempo presente. Cabe ao historiador analisar a especificidade das experiências sociais, a importância das práticas culturais, recusando construções históricas no terreno das mitologias.

Os relatos do Comandante, de D. Maria, de Ariquernam e Silvina em Papos de Roda possibilitam o engendramento de narrativas na construção de uma história que critica em ato sutilezas da historiografia conservadora que trata as histórias das comunidades pobres com indiferença. São transmissões possíveis pela via do compartilhamento em que a história de uma comunidade pobre mostra alianças com a história brasileira com raízes na Mãe África – cujos atores querem se fazer conhecer e conhecer. A práxis do *comum* nos relatos dá visibilidade maior à hegemonia

das forças e formas da exclusão como também à forças e formas de não – conformidade a esta exclusão.

Então o que eu escrevi foram algumas coisinhas em cima disso aí, eu até denominei como os novos navios negreiros. É, mais de 100 anos se passaram e o problema continua, a escravização dos povos. [...] antes as pessoas eram pegas à força e colocadas em navios empilhadas como se fossem coisas, objeto. Hoje vemos esse mesmo empilhamento, só que as pessoas, obrigadas pelas péssimas condições de vida que levam em seus próprios países, pagam para sair deles e se submetem à viagem quase sempre sem destino e tentando se aventurar, aventurar uma vida em um lugar desconhecido. (Silvina).

Pelo menos eu não conheci escravidão. (D. Maria de Lurdes).

Nas memórias de Silvina também presentes no livro de poemas *Os navios negreiros* (Pereira, 2004), estão a dor do exílio, a exploração colonialista nestes tempos neoliberais, o capitalismo transnacional e o empobrecimento de muitos povos do mundo, como a Mangueira. No relato de D. Maria de Lurdes, 85 anos, mãe de Silvina, delineiam-se movimentos que buscam potencializar existências, sabendo do risco sempre renovado da vontade de potência contra a escravidão. D. Maria de Lurdes nos seus relatos faz questão de marcar que nasceu na época de uma certa mudança – a Lei do ventre livre”.

São relatos que lembram Bhabha (2003), no seu belo livro, *O local da cultura*, quando analisa com rigor esta questão, principalmente no capítulo “Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna”. Provocador, trabalha com a idéia de uma nação disseminada (*disseminação*), ou seja, traz a questão das fronteiras, lugar do hibridismo e contribui para a compreensão de uma história cultural compartilhada.

Na *disseminação* há o trágico, há a vida e a morte; há a dor vi-vida, como lembram Silvina e D. Maria de Lurdes; há cultura, a africana como relata D. Maria – os angolanos batendo seus tambores, com toda sua trama desejante, hibridizando e revirando os confins e limites da política. A cultura como D. Maria diz, celebra o ato migratório como ato de sobrevivência. São testemunhos da história, *sobreviventes* políticos que desejam

outro lugar e outra coisa, que cartografam pistas da humanidade das culturas.

Cultura? O que é? É o movimento social que leva você a trilhar determinados caminhos... (Celso).

Celso, sambista reconhecido na comunidade, compreende bem como a cultura trata da dor, concebida como um meio de fortalecer a vida e não como um argumento contra esta. Os nomes-acontecimentos da Mangueira lembram esta ponte entre cultura e história, entre dor e vida, apontando para lugares, híbridos, onde *algo* está em processo entre-cruzando itinerários múltiplos, possíveis na tessitura da história.

Silvina mora com sua mãe D. Maria de Lurdes no *Buraco Quente*, outra comunidade da Mangueira. Das fazendas da escravidão vieram para o Buraco Quente, na Mangueira.

Nós moramos aqui do Buraco Quente. [...] Morar mesmo só em 1945, [...] a gente morava nesta casa, não como ela está. Era toda de barro, [...] as paredes eram todas forradas com folhas de zinco pro lado que dava pra lá. E o chão era forrado de tábua. (D. Maria de Lourdes).

Era gostoso dormir com a chuva no latão [...] A gente cortava o latão de querosene, abria e fazia o teto. Também pegávamos a folha dos outdoors. As paredes: pegávamos o barro da barreira e pisava com o pé. Fazia estuque. Ou então o barraco era de madeira. [...] O que acontece é que aqui na comunidade pobre, aqui no morro, antigamente um ajudava o outro. Não tinha carrinho de mão. Era lata nas costas. Um vizinho ajudava o outro. A gente fazia aquela comidazinha, à lenha. [...] Tomava umas pingas e vamos pra lá”. (Comandante).

Jamile, jovem participante dos Papos de Roda, muito calada, mas atenta às narrações, pergunta à D. Maria de Lurdes: “Você sente falta dos velhos tempos?” Silvina, presente neste Papo de Roda, se apressa e diz:

Eu sinto saudade, sim, porque se você observar a situação em que nós vivemos hoje e a situação passada, é claro que a passada era

muito legal, era bem mais tranqüila. Eu não quero dizer que fosse melhor, é que cada época é uma época, mas sinto falta da tranqüilidade que nós tínhamos.

Jamile compreende a que Silvina se refere e responde: “Algumas vezes é bom morar aqui, outras não.”

Buraco Quente tem a ver com a vida quente” local [...] É o famoso buraco... (Silvina).

Buraco Quente, nome-acontecimento, explicita relações de força que se invertem; poderes confiscados. Trata-se de lugar com muitas insurgências e as linhas de fuga, as mais variadas. Interessante esta estranha composição *entre* buraco e caminho. Neste buraco, muitos falcões, estes meninos do tráfico se encontram numa estranha e difícil luta pela sobrevivência. Sobre a problemática da violência atravessando as comunidades pobres também noticiam os jornais. Mas há outros modos de fazer frente à resignação, à não conformidade, no Buraco.

Ariquernam é professor de educação física, [...] tem a casa dele... (Silvina).

Minha mãe mesmo, minha mãe Abigail, vende verdura há 50 anos; desde que eu nasci, ela vende verdura. Sempre morou aqui. (Ariquernan).

Ariquernam dá visibilidade à história de sua mãe e à sua. Como tantas verdureiras do lugar, sua mãe, com suas verduras o educou, ajudou-o a não entrar na invisibilidade, carreira que pode se densificar quando se é pobre. A invisibilidade é trajetória bastante possível, quando acontece o acúmulo de tensões da sociedade reprodutora de desigualdades. Mas, como diz Celso, ao se referir ao tráfico, retomando um vocabulário contra seus utilizadores,

Os caras envolvidos [...] não querem ficar correndo o tempo todo da polícia. [...] querem a mesma tranqüilidade nossa de ir e vir. Querem sentar no botequim e tomar uma cerveja [...] só que se

envolveram de tal maneira na vida marginal que fica difícil. Mas eles também respeitam sua opinião, entendeu? (Celso).

É a pior tristeza do mundo perder um filho. Mas do jeito que está correndo a moda [...]. Feliz daquele que morreu naquela época, porque hoje em dia a coisa não está fácil. [...] nós estamos com uma amiga, aí, vizinha. Eu não sei quando ela vai me ver e como eu vou receber ela. Perdeu o filho estupidamente. Vai fazer um mês agora. (Dona Maria de Lourdes).

Estes caras são muitos, são falcões que partem em cruz, diz Celso Athayde, no seu livro com MV Bill, *Falcão. Meninos do tráfico*. São “[...] jovens e são o futuro do Brasil. E se não são, é porque o Brasil não tem futuro. A frase que eu mais escutava é que esses rapazes querem vida fácil, por isso não trabalham, mas não, vida de Falcão não é nada fácil não.” (Athayde e Bill, 2006, p. 55).

A disseminação da Mãe África mostra que é politicamente crucial a articulação complexa das diferenças desde a perspectiva dos resíduos do capital, estas potências num mundo de potências colonialistas especializadas. Estes resíduos, abertos ao acontecimento, mostram a transitoriedade exposta, trágica, com suas contradições, ambigüidades e concretude. Se há nestes espaços-tempos por eles construídos a afirmação de uma história descontínua, a que se faz em outros lugares que não os oficiais, há também a proposição de um contra-retrato do comum que com sua trama visível “[...] atesta sua existência como um modo do conhecer.” (Cauquelin, 1999, p. 15).

Longe de proteger o corpo social daquilo que perturba, os relatos nos Papos de Roda apresentam laços prováveis entre o *Morro dos Telégrafos*, onde a marca colonialista mostrou seus começos na Mangueira e o *Buraco Quente*, como analisador⁴ dos efeitos do capital colonialista no lugar. São relatos que querem rever uma história que criminaliza e discrimina os resíduos do capital, como as comunidades pobres, afirmando-as como diferença na cidade do Rio de Janeiro.

4 Cruzamentos possíveis de efeitos no tecido social que possibilitam acesso a sentidos diversos.

Mas esse ano, o tema... fala um pouquinho do teu samba.
(Éderson).

Éderson, jovem de 15 anos, pontua a presença da cultura do samba num Papo de Roda. Pergunta a Celso sobre o seu samba-enredo para a Escola de Samba da Mangueira, concorrendo para o Carnaval de 2004, no Rio de Janeiro. Éderson compreende que os relatos são atravessadores de fronteiras, *entre* asfalto e favela, *entre* vida e morte, entre falcões e outros pássaros. Constrói assim pontes no tempo dos *agoras*, propondo relações singulares entre memória, esquecimento e silêncio, entrando na triilha de Portelli, com os desafios da história oral para o século XXI.

O tema nem é meu, o tema é da escola, e fala um pouco da evasão das riquezas do país que saíam de Minas Gerais, aquele espaço do Triângulo Mineiro, Diamantina e tal, São João Del Rei. Como os portugueses faziam para escoar as riquezas do nosso país? Eles criaram a estrada de Minas à Paraty no Estado do Rio de Janeiro, e em Paraty criaram um ancoradouro onde as naus portuguesas ancoravam. Aí os caras vinham de Minas com aqueles barrotes de ouro, pepitas, diamantes, pedras preciosas que ali embarcavam para Portugal. O samba dizia: Escoou todo tesouro. Então o samba conta essa história e ao mesmo tempo faz uma alusão à situação atual. A gente reclama muito da violência, mas às vezes a gente se omite, nas coisas que acontecem ao seu lado. Se você não quiser [...] eu acredito que até o povo que vive marginalizado, não vive marginalizado porque quer, vive marginalizado por uma transação de luta que foi criada. (Celso).

Os relatos de Celso exemplificam a riqueza do relato oral *em comum*, no qual não há reconciliações, impossível não constatar a opressão e sua gênese. Nele há um trabalho singular da problemática sócio-política da diferença, buscando incluir o *não comum* no *comum*. No seu relato toma importância a carnavalização das consciências, com a potência da cultura, em suas formas criativas. Explicitam-se linhas alternativas às já conhecidas da mão de obra barata ou dos falcões que partem em cruz. Celso testemunha uma outra dimensão da obra, imanente à vida, forjando enredos em que o *comum*, trabalho imaterial, quer reverter os desígnios capitalistas

para os moradores da Mangueira. Os signos deste trabalho se mostram como resistência afirmativa à política cultural hegemônica, com plasticidade, a estética do *comum* desde a problemática da biopotência. Quer dizer, não se trata do poder sobre as vidas mas a afirmação do poder da vida, apesar do escoamento dos tesouros do Brasil, como diz o samba de Celso.

Éderson traz o samba para a roda, para o Papo de Roda buscando criar novos diagramas de forças e produzir novas formas de ser e estar no mundo. O samba de Celso rejeita os identitarismos – etnocentrismos que insistem nos caminhos estreitos do capital colonialista. Fala de fronteiras não como separação mas não sem embates, possibilitando a emergência de signos da memória como o possível do *comum* com sua peculiaridade do acolhimento intercultural. A **narração de histórias de vida em comum** faz emergir este modo singular de memória, trabalho de reflexão e localização em presença com o outro.

Celso mostra como o samba pode esmiuçar os cantos da história, da cidade, criando pontes *entre* buracos e caminhos, *entre* culturas, *entre* vidas precárias e prática estética. São artimanhas da memória como práxis singular da disseminação, ficção do presente.

Canta Mangueira!!! Desperta!!! Como é que é?... Canta Mangueira, desperta um baluarte escondido dentro de ti!!! Porque hoje vocês são meninos, são meninas, mas aqui deve ter alguém que no futuro será baluarte da escola, por serviços prestados, por ser um grande compositor, por ser uma grande passista. Entendeu, tudo leva a história. (Guaraci).

Guaraci lança um clamor. Ele e Celso, companheiros de longa data, colocam em cena um grande carnaval do tempo atualizado pelo desejo de conhecer do jovem Éderson. É carnaval com máscaras singulares, diversas, abrigando dramas, expropriações, a violência da dominação colonialista e produzindo intensidades da vida, da cultura e suas criações. Há luta na disseminação do samba, um trabalho imaterial da cultura do *comum*, pelo contato, pela experiência, como entende Guaraci. É trabalho que vem vindo, lentamente, lá dos tambores das nações angolanas, na Mangueira, dos sobreviventes que sopram em várias direções. O samba como cultura do lugar pede passagem. Faz-nos pensar em Carvalho quando assinala que

o mundo “sobre-terrâneo” da cultura das elites vai sendo engolido pelo mundo subterrâneo da cultura popular.

Fica também o clamor das estranhezas. Estranheza face a esta composição histórica entre buraco e caminho, dos falcões no buraco. Estranheza face aos limites do historiador. Mesmo em se tratando da polifonia a mais radical, a história que escreve não deixa de ser *uma* orquestração virtuosa – ??? – de muitas histórias. Fica a estranheza diante dos silêncios, do inexprimível. Além da estranheza diante da genialidade de Rimbaud que fixava as vertigens (Rimbaud e Moussawy (2006).

Bibliografia

- ATHAYDE C. e MV BILL, Falcão. *Meninos do tráfico*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- BARTHES, R. *Comment vivre ensemble*. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- BHABHA H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- BENJAMIN, W. Le conteur. In: *Oeuvres III*. Paris: Éditions Gallimard, 2000a.
- CAUQUELIN A. *L'Art du lieu commun: du bon usage de la doxa*. Paris: Editions du Seuil, 1999.
- CERTEAU, M. *A escrita da História*. (2ª. Ed.) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- GUIMARÃES NETO, R.B. *Cidades da Mineração: memória e práticas culturais*. Mato Grosso da primeira metade do século XX. Cuiabá: Editora da Universidade Federal do Mato Grosso/ Carlini&Caniato Editorial, 2006.
- OZORIO, L. *Les Politiques Participatives de Santé*. Une Analyse Institutionnelle du Parque Royal. Lille: Atelier national de reproduction de thèses, 2004b.
- OZORIO, L., *Papo de Roda: o idoso conta sua história para o jovem, para que este conte a sua*. 1o. Relatório de pesquisa. Rio de Janeiro: FAPERJ-UERJ, 2004 (a).
- _____. *Institucionalismo Carioca: Uma novela familiar*. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva). Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Medicina Social (UERJ-IMS). 1994.
- PORTELLI, A Memória e diálogo: desafios da história oral para a ideologia do século XXI. In: FERREIRA, M.M.; FERNANDES, T.M.; ALBERTI, V. (Org.) *História Oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz/FGV, 2000, p. 67-71.
- RIMBAUD A. e MOUSSAWY S. *Vertige*. Paris: Éditions Bachari, 2006.
- ROSA, J. G. *Ave, Palavra*. (5a. ed.) Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- VEYNE, P. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 1992.

Resumo: Construimos uma história da Mangueira, comunidade no Rio de Janeiro, experimentando modos narrativos, pessoais e em grupos, de seus habitantes, em que concepções do *comum* compreendem interculturalidade como práxis de comunidade e suas relações com a memória. Problematisa-se um *comum*, *experiential*, *intercultural* que se faz na tessitura da história, abrindo reflexões sobre a história de vida *em comum* e do engendramento de formas narrativas múltiplas. Nossa metodologia considera o uso das fontes orais na construção de uma história cujas narrativas têm a ver com uma rede de acontecimentos significativos para a comunidade, bem como com outras fontes documentais. Trata-se da minoritária história, descontínua, em fragmentos que denotam a insurgência da tradução cultural. Buscam-se nexos *entre* teorias e práticas, entre-lugares – cidade e comunidade; lugar e mundo – propondo uma estratégia interpretativa e heurística.

Palavras-chave: história; memória; comunidade; Mangueira; interculturalidade; relato de vida *em comum*.

History and memory: comunity, interculturality and life stories in common

Abstract: We build a history of Mangueira, a community in Rio de Janeiro living narrative, personal ways and in groups of its inhabitants, where conceptions of the common comprehend interculture as a community praxis and its connections with memory. Considering an experiential, an intercultural common which is done in the tessitura of history, opening reflections about life stories in common and the engendering of narrative, multiple forms. Our methodology thinks about the use of oral references in the construction of a history where narrations are related to a tessitura of significant happenings for the community, as other documentary ways, such as printed ones. It refers to minor history, non-continued, in fragments that denote the insurgency of the cultural translation. Links are searched among theories and practices, in between places – city and community; place and world – proposing an interpretative and heuristic strategy.

Keywords: history; memory; community; Mangueira; interculture; life stories in common.