

18º Congresso Brasileiro de Sociologia
26 a 29 de Julho de 2017, Brasília (DF)

Grupo de Trabalho: Sociologia Histórica: rumos e diálogos atuais

A HISTÓRIA E SEUS OUTROS: VIDA E NARRATIVA DE NEMA

Guilherme Dantas Nogueira¹

Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília

¹ Membro do Calundu - Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, vinculado ao Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil.

Introdução

A história contada de um povo é fruto igualmente de suas interações ao longo do tempo e dos esforços reunidos de seus integrantes em guardá-las nas lembranças e rememorar-las. É formada tanto por aquilo que aconteceu, quanto por aquilo que se quis guardar como registro do que aconteceu, e também pela forma como tudo é lembrado e recontado. Isso não quer dizer que apenas existe como episódio do passar do tempo aquilo que se lembra e se narra (seja no formato que for). Apenas implica no reconhecimento de que nem tudo que acontece é necessariamente lembrado e narrado. Há fatos e ocorrências que, por escolha estética, política, ou por qualquer outra razão, não ganham espaço nos anais das vivências de um povo. Não entram no rol da história registrada, ainda que permaneçam parte da história vivida. E a história registrada, mesmo que embasada em fatos, nem sempre é verídica.

Nas sociedades modernas – ou seja, aquelas que se adequam, são governadas para se adequar ou mesmo ultrapassar, o projeto que é a modernidade – esse reconhecimento do que é válido a ser registrado ou não, tal qual o formato de como deve ser escrito, ganha ares e contornos mais definidos. Esses arranjos societários específicos se orientam fortemente por objetivos político-econômicos fundados em uma compreensão do destino da humanidade que privilegia um determinado grupo de pessoas sobre outros. As pessoas privilegiadas – que formam suas elites – são lembradas como as vencedoras do processo histórico. E históricos são seus feitos, a forma como solucionam problemas e contribuem para a construção dessas mesmas sociedades. As demais pessoas, que são socialmente excluídas e com isso se localizam à margem desse tipo de arranjo social, subalternizadas e dominadas, alterizadas, são invisibilizadas.

Observador dessa dinâmica e crítico à sua constituição, objetivo com o presente trabalho, a partir de um olhar sociológico e em perspectiva decolonial, debater criticamente a forma como a história é contada na sociedade moderna. Trata-se de uma versão arquitetada do processo histórico, que não corresponde à realidade e nem tampouco inclui aqueles personagens que as elites dominantes teimam em esquecer. Defendo que a vivência dessas elites não deve ser privilegiada em relação àquela dos marginalizados, dos excluídos sociais, dos “outros da nação” (SEGATO, 2007). Isso contribui igualmente para o alcance da

imparcialidade e objetividade historiográficas e como instrumento de reparação e inclusão social.

Ao me propor esta tarefa, busco realizá-la a partir de meu próprio lugar de fala, que é o de um pesquisador da Sociologia. Chamo atenção aqui para este fato, para enfatizar que não falo como historiador nem possuo alguma autoridade nesta área de conhecimento. O que sim possuo é um olhar curioso e intrigado a fenômenos sociais – e entendo a construção da história (oficial ou não) como tal, visto que é produzida e reproduzida por pessoas, coletivamente – que busco explorar, compreender, analisar e articular com a própria Sociologia. Explicito ainda que a história à qual me refiro aqui é grafada com inicial minúscula – história – e não maiúscula – História –, pois não se trata da ciência que estuda o passar do tempo e seus fatos, mas sim da própria coleção de acontecimentos dos tempos passados. Por contraste, ao referir-me à Ciência da História utilizo a palavra Historiografia.

O ponto de partida para o debate aqui proposto são as *Teses sobre o Conceito de História* do crítico de arte Walter Benjamin (1974, *apud*, LÖWY, 2005), especificamente amparado pelas teses I e IX. O resgate do autor alemão serve como prelúdio para o aprofundamento da revisão bibliográfica a partir de outro olhar, latino-americanista e decolonial, que se estrutura a partir de outras bases, mas divide com Benjamin algumas afinidades eletivas.

Para além dessa digressão, útil como marco teórico do debate, buscarei refinar meus argumentos a partir de um exemplo específico, que é a narrativa biográfica de Nema. Nema é uma entidade espiritual da Umbanda, que se manifesta a partir do auxílio de médiuns em rituais dessa religião. A narrativa de sua vida (que reproduzirei) foi-me contada por ela própria, durante uma cerimônia umbandista de que tomei parte, em Buenos Aires, Argentina. Trata-se, como entidade, do espírito de uma pessoa morta, conforme se crê² na Umbanda. Uma mulher negra brasileira, que foi escravizada e que tem muito a nos contar. Para além disso, representa todo um povo, toda uma memória coletiva, uma história de lutas e afetos que não deve ser personalizada. Pelo contrário, mesmo se manifestando como um indivíduo, Nema é todo um arquétipo de mulher, alegre e guerreira, que vem ao presente narrar suas vivências passadas e com isso inspirar pessoas em suas vidas futuras.

² Faço essa ressalva aqui não por não acreditar em Nema como espírito de uma pessoa morta, mas porque tal crença - que não é generalizada, pelo contrário: o mundo é feito de pessoas diversas, livres para acreditarem no que entenderem certo - não é necessária para a leitura deste artigo.

Pode se manifestar em diversos locais, com o auxílio de diferentes médiuns e, por tudo o que é e representa, não deve ser cristalizada em uma só narrativa. Para alcançar o objetivo deste artigo, seguirei com o debate usando elementos oferecidos pela história que Nema me contou.

No item final deste trabalho, apresentarei algumas considerações, que não têm caráter conclusivo, mas se destinam a trazer um breve fechamento e encaminhar para outros textos o debate aqui aberto.

A história, o tempo e as suas noções

Em 1940, meses antes de optar pela morte diante de uma possível apreensão pela Gestapo, Walter Benjamin escreveu 21 textos (18 teses numeradas, uma décima nona não sequencialmente numerada e dois apêndices) sobre sua compreensão acerca da história – seu conceito, caminhos e desdobramentos – que merecem ser lidos e relidos indefinidamente. O trabalho foi publicado no livro póstumo *Teses sobre o conceito de história*³ (BENJAMIN, 1974, *apud*, LÖWY, 2005), conforme nomenclatura utilizada em uma de suas traduções. Para o cientista social Michael Löwy (2005), o documento dá conta da

dimensão universal das proposições de Benjamin, de sua importância para compreender – “do ponto de vista dos vencidos” – não só a história das classes oprimidas, mas também a das mulheres – a metade da humanidade –, dos judeus, dos ciganos, dos índios das Américas, dos curdos, dos negros, das minorias sexuais, isto é, dos párias – no sentido que Hannah Arendt dava a este termo – de todas as épocas e de todos os continentes (LÖWY, 2005, cap. 1⁴).

³ As teses foram publicadas várias vezes, tanto em documentos que trariam como autor o próprio Benjamin, quanto em outros livros, nas quais foram relidas e comentadas por outros autores. De minha parte, busquei lê-las a partir do livro “Walter Benjamin: aviso de incêndio” de Löwy (2005), que as transcreve integralmente a partir de uma versão original publicada em 1974 (Löwy utiliza a tradução de Gagnebin), e as comenta em seguida.

⁴ Sobre essa forma de citação, esclareço que li a obra em uma versão de livro eletrônico (e-book) adaptada ao formato do dispositivo/aplicativo Kindle, da empresa amazon.com. Por se tratar de um e-book versão Kindle as páginas não são numeradas, sendo assim impossível indicar a paginação correspondente. Ressalto que as normas da ABNT não informam uma maneira específica para se fazer citações de e-book. Esse formato que utilizei é indicado pela Universidade de Chicago.

Nesse documento, talvez mais do que em outros, Walter Benjamin expõe suas visões articulando messianismo e materialismo histórico, pelo que é, para Löwy (2005), teólogo e marxista. Com efeito, sua unicidade e originalidade são traços definidores daquele autor (LÖWY, 2005).

É a partir dessa visão do passar do tempo no mundo – por um lado politizada e por outro romantizada – que Benjamin (1974, *apud*, LÖWY, 2005) introduz, na tese IX, a imagem do “anjo da história”, que observa o passado ao mesmo tempo em que tem suas asas abertas contra a “tempestade” que o leva ao futuro. A “tempestade” é, para o pensador alemão, o progresso, conforme entendido pela modernidade. Este mesmo progresso (geralmente apresentado como crescimento econômico ou desenvolvimento) traria acúmulos materiais inquestionáveis, como os próprios Marx e Engels (1997) reconheceram, mas geraria desigualdades e não incluiria a todas as pessoas. São as pessoas excluídas que caem mortas aos pés do “anjo da história” – em quem esse tem seus olhos cravados, mesmo que não possa parar para auxiliá-los – os “vencidos” para Walter Benjamin, os “párias” de Hannah Arendt.

Em sua leitura da tese IX, Löwy (2005) destaca que a “tempestade” que empurra para longe o “anjo da história”, rumo ao progresso, não vem da condenação de locais sombrios, mas do “paraíso”. Conforme o autor explica, para um olhar religioso/teológico – caro, sobretudo, à tradição judaico-cristã-abraâmica, cabe acrescentar – esse “paraíso” seria o “Jardim do Éden”, do qual se originaram e foram expulsos “Adão e Eva” – e com eles a humanidade –, por comerem o “fruto proibido”. Ainda para Löwy (2005), uma interpretação oposta a esta, “profana” (no sentido de oposição ao religioso/sagrado), o “Jardim do Éden” seria a “sociedade primitiva sem classes”, que seria para Benjamin a origem da humanidade. Uma origem comunista, matriarcal, “profundamente democrática e igualitária” (LÖWY, 2005, cap. 1, tese IX). O progresso a que o anjo de costas se destina é, por consequência, o “oposto do paraíso”: o “inferno” (LÖWY, 2005).

É preciso que a ideia de “inferno” também seja compreendida em seus termos “profanos”, para que toda a figura desse malévolo passar dos tempos rumo ao desenvolvimento do mundo seja corretamente entendida. Para Walter Benjamin, conforme também nos elucida Löwy (2005),

a quintessência do inferno é a eterna repetição do mesmo, cujo paradigma mais terrível não se encontra na teologia cristã, mas

na mitologia grega: Sísifo e Tântalo, condenados à eterna volta da mesma punição. Nesse contexto, Benjamin cita uma passagem de Engels, que compara a interminável tortura do operário, forçado a repetir sem parar o mesmo movimento mecânico, com a condenação de Sísifo ao inferno. Mas não se trata apenas do operário: toda sociedade moderna, dominada pela mercadoria, é submetida à repetição, ao “sempre igual” (*Immergleichen*) disfarçado em novidade e moda: no reino mercantil, “a humanidade parece condenada às penas do inferno” (LÖWY, 2005, cap. 1, tese IX).

Talvez por rumar ao inferno do progresso, do avanço capitalista, o “anjo da história” de Benjamin (1974, *apud*, LÖWY, 2005) é triste, e sofre por não poder parar seu voo e cuidar das feridas daqueles que caíram por seu caminho. Levantar os derrotados de todas as guerras, erguer as cidades destruídas, salvar povos e culturas perdidas. A tristeza do anjo parece estar, com isso, não na dor de sua incapacidade de resistir ao progresso e à destruição que esse traz, mas na visão estupefaciente que tem de todos os “vencidos” que, mortos e esquecidos, deixa para trás (LÖWY, 2005).

Chama atenção na alegoria dessa tese IX o fato de que, para Benjamin (1974, *apud*, LÖWY, 2005), o progresso e o futuro estão opostamente associados à ideia de um mundo melhor, sobretudo ao nos lembrarmos do fato de que tal texto foi escrito em 1940. Nessa época, eram latentes, dentre marxistas de todo o mundo, o pensamento do materialismo histórico mecânico da II e III Internacionais e sua crença nas inevitáveis etapas do desenvolvimento da sociedade burguesa rumo ao socialismo – que viria necessariamente após o capitalismo, tal como este teria vindo após o feudalismo. Benjamin era crítico a este pensamento marxista liderado pela interpretação soviética da época, tal como nos explica Löwy (2005) ao se referir ao conteúdo da tese I sobre o conceito de história. Para Benjamin, este materialismo histórico não pode conduzir ao socialismo ou a sociedades capitalistas reformadas e menos opressoras (no caso da variável socialdemocrata), por ser incapaz de “interpretar corretamente a história, lutar contra a visão da história dos opressores” e tampouco de poder “vencer o próprio inimigo histórico, as classes dominantes”, o que em 1940 significava o fascismo (LÖWY, 2005, capítulo 1, tese I). O materialismo

histórico necessitava, para Walter Benjamin, tal como nos elucida Löwy (2005), de um outro aliado: a teologia, que para aquele pensador era o messianismo.

O messianismo em Benjamin significa “rememoração” e “redenção messiânica” e surge como o espírito que falta ao materialismo histórico. É um parceiro em suas lutas que, sendo “ora o mestre, ora o servo”, é capaz de voltar o fiel da balança a seu favor. Para o autor, “o marxismo é tão necessário à compreensão do passado quanto a teologia para a ação presente e futura” (LÖWY, 2005, capítulo 1, tese I).

Parece esdrúxula a associação feita pelo pensador entre marxismo e religiosidade, mas, como também nos chama a atenção Löwy (2005), semelhante associação se tornou prática na América Latina, não muitos anos após 1940, por meio da Teologia da Libertação. Essa mesma que inspirou desde revoluções, como a sandinista na Nicarágua, em 1979, até, dentre outros, a formação do Partido dos Trabalhadores (PT) no Brasil (LÖWY, 2005). Para além disso, a Teologia da Libertação segue inspirando o desenvolvimento de correntes de pensamento latino-americanas, como a corrente teórica sociológica mais próxima ao pós-colonialismo nesta parte do planeta: a decolonialidade (RESTREPO e ROJAS, 2010).

É a partir de um intento decolonial latino-americanista que a antropóloga Rita Segato (2010) nos apresenta uma conceituação alternativa para a história, que utiliza para questionar o conceito rígido/euro-centrado de cultura. Com um olhar voltado a especificidades de grupos étnicos minoritários – povos que fazem parte dos párias de Hannah Arendt, dos excluídos sociais da sociedade moderna, os “outros da nação” nos termos da própria Segato (2007) – a antropóloga nos explica ser a construção da cultura de um dado povo – que se estende pelo tempo, historicamente – algo análogo ao costurar de uma tapeçaria. Uma intervenção externa colonial, como aquela dos agentes do progresso capitalista, é capaz de causar rupturas a esse costurar. Todavia, se deixado seguir/recuperar seu curso, a tapeçaria passará a incorporar um nó, um ponto estranho, mas o costurar será capaz de superá-lo e seguir adiante em seu processo. Nesse sentido, Segato (2010) sugere uma revisão ao conceito estático sócio-antropológico de cultura pelo de história, mais dinâmico. A história, para a autora, incorpora eventos do tempo em sua trama, que se acumulam e possuem força para transformar o comportamento de um povo no percurso das interações entre pessoas e suas vidas ao longo tempo.

Essa história abrangente que Segato (2010) menciona, todavia, não é a mesma história nacionalizada, racionalizada e tornada oficial do Estado-nação – a “história dos opressores” de Benjamin (LÖWY, 2005). Face a esta, trata-se de uma proto-história, de uma sequência de eventos passados que inclui de forma abrangente tudo o que ocorreu na vida de um povo, inclusive as derrotas. O costurar da tapeçaria do tempo para um grupo étnico minoritário e não moderno não ruma ao progresso capitalista, mas a outro destino não planejado e burocratizado. O anjo benjaminiano não choraria pelas mesmas razões nesta ordenação do passar do tempo. E isto nos ajuda a perceber que, mais do que versões, a história é organizada em estruturas distintas e assume sentidos diferentes, que podem variar em diferentes grupos sociais e ser mais ou menos abrangentes. A crítica benjaminiana – como a deste texto – se dirige, assim, à história da sociedade moderna, que se divide em histórias nacionais, ou histórias dos Estados-nação.

O olhar sobre especificidades de Segato (2010) reserva ainda outra idiossincrasia que cabe ser comentada. Como Benjamin (1974, *apud*, LÖWY, 2005), a autora também apresenta a necessidade de se rever/refutar a versão da história da sociedade moderna e seu postulado de que o tempo da humanidade segue um único rumo em direção ao progresso. Progresso para Segato (2010) é entendido como o intento colonizador dos poderosos – que são os vencedores da história em Benjamin (1974, *apud*, LÖWY, 2005). Os povos colonizados são aqueles que caem derrotados e mortos pelo passar do “anjo da história”, aqueles pelos quais esse anjo se estarrece. Suas histórias particulares já não podem ser contadas, visto que o anjo, empurrado pelos ventos do progresso, por eles nada pode fazer, a não ser lamentar. A força mortífera e malévola do progresso em Benjamin (1974, *apud*, LÖWY, 2005) é a força do colonizador em Segato (2010), a força do Estado-nação moderno/colonial, que produz centenas de povos vencidos, derrubados aos pés de um único e homogêneo povo vencedor.

Não foi expresso por Segato (2010) e igualmente não é um predicado dos estudos decoloniais – tal como não parece ter sido antes desses a intenção da Teologia da Libertação –, mas é inegável que a visão da autora guarda afinidades eletivas com aquela de Benjamin (1974, *apud*, LÖWY, 2005). Os objetos de análise são outros, bem como as obras servem a objetivos de diferentes investigações e militâncias. Mas, indubitavelmente, atraem-se e se complementam mutuamente.

Também em perspectiva decolonial, o historiador Mario Rufer (2010) chama a atenção para o fato de que para a modernidade e suas instituições – e sua Historiografia –, considerações sobre a história partem do suposto de que o tempo possui um único arranjo, que ordenada e sequencialmente acompanha o desvelar da própria história. Recontar o passado, neste sentido, é falar de um momento que já passou e ficou no passado, distanciando-se mais a cada segundo. Há aqui, portanto, uma linearidade intrínseca no processo histórico – confortável de ser mantida, dentre outros, na escrita de um artigo científico tal qual o presente – que não é a única possibilidade de interpretação/percepção do tempo. Considerando isso, Rufer (2010) recupera uma premissa já antes dele postulada, conforme explica, dentre outros, pelo politólogo Benedict Anderson e pelo historiador François Hartog, e explana que “as noções de tempo que a história (e particularmente a história nacional) mantém como base de suas operações discursivas são noções políticas (e não unidades mecânicas de distribuição da experiência nem taxonomias físicas mensuráveis)” (RUFER, 2010, pp. 12-13, em tradução livre).

Sendo o tempo na modernidade uma noção política, o mesmo se estrutura a partir de uma relação de poder. É esta que possibilita que as vivências, as memórias, as experiências – para usar o termo de Rufer (2010) – dos diferentes atores sociais sejam filtradas na construção da história nacional, valorizando um grupo de registros/rememorações em detrimento de outros. O “anjo da história” benjaminiano pode, portanto, chorar pelos derrotados que observa sob a marcha do progresso, mas estes não serão lembrados a não ser em algumas poucas lamúrias. Sua exclusão é alicerce para a construção da interessada – e igualmente política – história nacional e seu tempo linear, estes mesmos que prevalecem para os Estados-nação modernos/coloniais– e para as suas economias de mercado (SEGATO, 1991).

Outras noções de tempo existem e, embora não façam sentido para a modernidade, orientam as vidas de grupos sociais que, seja por distanciamento ou resistência, não se modernizaram (ou não abraçam a modernidade como ocidentais progressistas). Para grupos afroreligiosos no Brasil – ou migrantes a partir deste país – organizados em suas comunidades de terreiro, tal qual aquela que acolhe a entidade Nema, há uma outra noção de tempo muito mais significativa, em que passado e presente coexistem articulados e interconectados, trazendo sentido de ser e estar. Trata-se do tempo relacional, categoria que propus a partir dos

ensinamentos de Pai Guiné de Aruanda (NOGUEIRA, 2016), preto velho⁵ da Umbanda e que possui importância ímpar para a estruturação e reprodução do Candomblé Angola pelas Minas Gerais⁶.

Reuni-me com Pai Guiné de Aruanda no terreiro de Candomblé e Umbanda Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i de Belo Horizonte/MG e lhe perguntei como funcionava o tempo. Conforme interpretei sua fala, o tempo não

deve ser entendido como linear, ou seja, como a linha de tempo historiográfica, formada de eventos inéditos e sequenciais, com pouca ou nenhuma relação com o passado. Pelo contrário, a base do tempo relacional é a ideia de que tudo que existe no presente tem forte relação com algo que já existiu no passado – não há acaso ou coincidências – e, portanto, o futuro não se constrói sem se considerar o que se passa agora e já se passou antes. Tudo está ligado, inter-relacionado (NOGUEIRA, 2016, pp. 142-143).

Em sua narrativa oral, Pai Guiné de Aruanda explica que o tempo deve ser visualizado como o arco-íris. Este possui um arco de cores que liga dois pontos, que podem ser vistos como o passado e o presente. Olhar cada ponto separadamente, contudo, não é suficiente para se entender o todo. É preciso observar cada um dos pontos junto com o arco que os conecta/relaciona. O tempo é, portanto, cada evento que ocorre, e a relação que possui com outros eventos anteriores ou futuros (NOGUEIRA, 2016).

Como tudo se encontra em relação, não faz sentido nesta noção de tempo que o futuro seja pensado a partir do esquecimento de fatos do passado, tampouco que haja exclusões sob a marcha do “anjo da história”. Com efeito, nada se pode excluir, pois tudo existe dentro do mesmo sistema. E é, mais adiante, a relação entre todas as coisas, inclusive abjetas, e eventos do tempo e seus atores – locais, pessoas, plantas, animais e outros seres vivos, mortos e inanimados, e divindades,

⁵ Pretos velhos são um grupo arquetípico de entidades da Umbanda. Conforme Barros (2010) “são as ‘entidades’ mais carismáticas que povoam os terreiros de umbanda, são reconhecidos nacionalmente como espíritos de ex-escravos africanos nos anos de escravatura e, sobretudo, após a abolição”.

⁶ Foi a partir da determinação de Pai Guiné de Aruanda que a primeira casa de Candomblé Angola Moxicongo de Minas Gerais que se tem registro/conhecimento, a Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i – foi fundada, em Belo Horizonte, em 1964.

etc. – que dá sentido à vida e à existência do próprio planeta. O tempo não é aqui, portanto, uma noção política, mas ontológica. Em terreiros de Umbanda especificamente, é na rememoração do passado (invariavelmente sofrido) e em sua atualização a partir das consultas e diálogos com as entidades incorporadas que a religião é vivida e traz o conforto emocional – e mesmo a cura física por meio da medicina tradicional afroreligiosa – que seus adeptos buscam.

O tempo relacional – assim como outras noções de tempo não modernas/coloniais – e a história narrada nos terreiros são marginais frente ao tempo linear e a história escrita da modernidade. Não obstante serem estruturantes da vida de comunidades de terreiro – não apenas umbandistas –, não possuem espaço na modernidade, ou na história dos Estados-nação. Igualmente, comunidades de terreiro se veem cada vez mais subalternizadas socialmente. Suas vozes, que nunca foram altas no Brasil (ou na Argentina), cada vez mais silenciadas.

Confrontada com realidade semelhante, a filósofa Gayatri Spivak (1988) colocou, de forma direta, a seguinte questão: “os subalternos podem falar?” E para tal pergunta, respondida em seu texto de mesmo nome, a autora indica que não. Subalternos, dominados, colonizados não podem falar e suas experiências e percepções sobre o mundo não ganham espaço na história nacional e em sua linha do tempo. Os outros das sociedades modernas não têm espaço para usar suas palavras no espaço público, nem mesmo quando tratam de sua alteridade a partir de posições mais privilegiadas (inclusive como acadêmicos), pois, como demonstra a autora, a história nacional e a Historiografia já possuem uma visão elaborada sobre os mesmos, já possuem um modelo no qual alocá-los, que foi elaborado por aqueles que nunca deixaram de ter voz: as elites dominantes.

A história de Nema

Se os subalternos pudessem falar, o que diriam? De que se vangloriariam e lamentariam os vencidos e derrotados que o “anjo da história” benjaminiano anseia por acudir? O que suas experiências⁷ nos reservam como ensinamentos?

⁷ Uso aqui o termo experiência como sinônimo de vivência, de experiência/história de vida. Aproximamente, assim, do significado que lhe foi dado por Rufer (2010) e que, como tal, é parte da história vista como a coleção ampla de tudo aquilo que acontece com um povo ao longo do tempo, mas afastado pela história nacional/oficial.

A essas três perguntas rapidamente esboçadas acima, poderíamos acrescentar várias outras. Isso, pois se é certo que as vivências dos marginalizados não ganham páginas na história nacional, há de ser igualmente certo que muito delas guardam que não sabemos. As Ciências Sociais podem cumprir, nesse sentido, um importante papel de coletar tais experiências em suas fontes primárias. Ouvir dos oprimidos, dos outros das nações, aquilo que eles têm a contar, socializando conhecimentos e aprendizados. Muito mais do que o estudar a partir de modelos previamente estruturados segundo a lógica das elites dominantes – o que é criticado por Segato (2010) justamente por ser insuficiente para se apreender o todo que o nativo pesquisado tem a contar – há a oportunidade de se praticar o ouvir atento e interessado, aberto a aprender com tudo o que for dito, seja o que esse tudo for. No que tange à Historiografia, cabe dizer, estamos aqui no campo da História Oral.

A narrativa que relato abaixo foi por mim apreendida imbuído desse espírito livre e aberto de pesquisa, em 2013, em uma cerimônia umbandista que participei durante investigação de campo para a minha dissertação de mestrado. Conforme mencionei anteriormente, foi-me contada por sua própria protagonista, a entidade espiritual Nema (Maria do Farrapo), no terreiro de Umbanda, Quimbanda e Batuque Ilé Nueva Conciência, que se localiza na cidade de Ramós Mejia, província de Buenos Aires, Argentina. Nema é uma entidade espiritual que pertence ao grupo arquetípico dos “baianos”. Estes se caracterizam, principalmente, segundo o cientista social Sullivan Barros (2010, p. 43), por serem “considerados descontraídos, brincalhões e debochados” e por mesclarem características das linhas umbandistas da esquerda e da direita⁸. Nema era, por sua vez, a líder de seu grupo de baianos, dos quais quatro entidades estavam ali presentes. Incorporada na médium argentina Patrícia de Oyá (mãe Patrícia), mãe de santo e líder do terreiro Ilé Nueva Conciência, ela acrescentou à explicação de Barros (2010) ser o papel dos baianos alegrar as pessoas e limpar o álcool (bebida alcoólica) de seus organismos. Embora mãe Patrícia seja argentina e se comunicasse comigo em espanhol, Nema falava português, com perfeita dicção e sotaque brasileiros.

⁸ Não cabe aqui uma revisão detalhada sobre o significado das linhas da esquerda e da direita. Todavia, visando facilitar a compreensão deste texto, pode-se entender que em termos gerais, a linha da direita, que reúne, dentre outros, caboclos e pretos velhos, centra-se em buscas e ensinamentos de compaixão e amor universal, ao passo que a linha da esquerda, que reúne principalmente exus e pomba-giras, centra-se na solução de demandas mais cotidianas e mundanas.

Como um breve prólogo à narrativa biográfica que segue, cabe fazer uma observação, pertinente ao se documentar fatos contados por entidades espirituais. Os fenômenos da possessão/transe mediúnico e da interlocução de uma pessoa em estado de consciência alterado são aceitos como verdadeiros pelas Ciências Sociais hodiernas – e não mais como loucura, como eram vistos até pelo menos a primeira metade do século XX. Todavia, a crença de que esses fenômenos ocorram por participações espirituais, ou seja, por uma legítima incorporação de um espírito de uma pessoa morta no corpo de um médium vivo, é objeto da crença específica de algumas religiões. A incorporação, portanto, não é um fenômeno comprovado cientificamente, pelo que a crença em sua veracidade é opcional. Isso dito, esclareço que a crença na existência de Nema como espírito de uma pessoa – ou coletividade – já falecida não é necessária para a leitura e análise de sua narrativa. Essa foi contada a partir do ponto de vista de alguém e toda vivência contada – todo relato histórico – é sempre a expressão do ponto de vista de seu interlocutor, inclusive aquele tomado como oficial/nacional por um Estado-nação e sua elite.

Há diferentes maneiras de se contar sua biografia, mas prefiro começar por um fato mais familiar e próximo a mim: Nema, tal como sou, foi mineira em sua vida, que viveu no século XIX. Foi criada por sua mãe – uma africana trazida ao Brasil em meio ao tráfico negreiro e que teria aqui aportado via Porto de Galinhas – em uma fazenda de escravos em Abaeté/MG. Bem-humorada, Nema me contou que é baiana como entidade espiritual, mas que em vida nunca foi à Bahia. Mulher negra, brasileira e escravizada, Nema carregava o sangue do patrão de sua mãe, um senhor de escravos branco com quem esta manteve relações sexuais. Não foi posto nessas palavras por Nema, que disse que seu pai fez de sua mãe “sua mulher”, mas interpreto que essas não foram relações sexuais consensuais, visto àquele período estarem mulheres e homens negros escravizados sujeitos às vontades de seus senhores.

Filha de mulher escravizada, Nema nasceu também escravizada e, já em idade reprodutiva, foi também “feita mulher” por seu senhor, com quem, tal como sua mãe, também teve um filho. Para seu azar, contudo, a criança, um menino, nasceu com pele e cabelos claros e ao crescer ficou muito parecida com o pai. Temendo problemas com sua família, que não aceitaria na fazenda uma criança parecida com seu senhor, o fazendeiro ordenou que o menino fosse levado embora dali. Seu destino, até onde Nema conseguiu saber, seria uma cidade portuária. À

Nema coube mais uma violência, dentre tantas outras que já sofria na condição de escrava: a de ter seu filho – a quem muito queria – tomado de si e enviado para longe.

O afastamento da criança foi duramente sentido por Nema que, conforme explicou, ficou doente de tristeza. Essa condição, que talvez pudesse ser entendida nos dias de hoje como depressão, a privou de sua força de trabalho para sempre na fazenda, pelo que lhe foi permitido ir embora. Este é, cabe dizer, um fato curioso de se narrar: a escrava Nema não foi nem vendida e nem alforriada. Foi deixada ir embora, como uma escrava fugida que não merecia esforços de seu senhor para ser recapturada.

A fuga da fazenda inicia um período de uma longa jornada para Nema que, esperançosa de reencontrar seu filho, foi atrás, em suas palavras, “do porto”. Reitero que a única informação que ela dispunha do paradeiro da criança era o fato de que esta teria sido levada para uma cidade portuária, mas ela não sabia qual. Ainda assim, decidiu caminhar até “o porto”, o que lhe colocou na direção, em suas palavras, do “Velho Chico”.

O “Velho Chico”, conforme nos referimos comumente em Minas Gerais, é o rio São Francisco, que nasce no estado e o atravessa em boa parte de sua extensão, de fato tocando algumas cidades portuárias em seu percurso. Nema não soube me dizer para qual cidade caminharia, tampouco soube confirmar se o “Velho Chico” a que se referia era de fato o rio São Francisco. De qualquer forma, partindo desse palpite, imaginei que ela tivesse caminhado na direção de alguma cidade portuária desse rio, que passa longe de Abaeté. Sendo assim, exclamei que ela teria caminhado muito, fato que ela confirmou e me explicou que apenas não morreu ao longo da jornada porque foi guiada por um grupo de “caboclos” (indígenas), embora sem referência à sua etnia.

A viagem com os índios, embora necessária, não foi totalmente integradora. Nema explicou que eles a guiaram, cuidaram de suas necessidades de saúde (com medicina de folhas) e alimentação, mas não a tomaram como integrante do grupo. Em outras palavras, viver com os caboclos não fez de Nema uma cabocla e ela relata que, por vezes, foi segregada pelo grupo. Outra anedota guardada junto ao relato dessa caminhada se refere ao nome de Nema. Conforme contou, “todos os caboclos tinham nomes bonitos, como a lua ou as estrelas”, mas seu nome não tinha nenhum significado assim, pelo que não lhe agradava. Todavia, anos mais

tarde, quando já era uma entidade de Umbanda que respondia pelo nome de Maria do Farrapo, ela veio a descobrir que a palavra Nema era o nome da cidade de origem de sua mãe. Escravizada, essa não teve condições de lhe oferecer nada de valor na vida e lhe deu a única riqueza que possuía: sua origem africana, simbolizada pelo nome da cidade.

Ao chegar na cidade portuária de seu destino, Nema se separou dos índios e tomou para si o único trabalho que havia disponível para uma mulher negra e escrava fugida: a prostituição. Dessa forma, ela conseguiu seguir viva e sem passar fome, mas, infelizmente, não por muito tempo. Sem ter total certeza se de seus clientes na cidade ou dos próprios índios, ela adquiriu uma doença que, em suas palavras, lhe deu “buracos nos pulmões” – provavelmente tuberculose. Essa não podia ser tratada pelos caboclos por ser desconhecida e em decorrência da enfermidade Nema veio a falecer, sem nunca encontrar seu filho. Pouco antes de morrer, viveu de colecionar farrapos de pano que lhe eram doados por outras mulheres de condição social melhor que a dela, com os quais costurava suas roupas. Foi por essa razão que ganhou, como entidade, o nome de Maria do Farrapo.

A vivência da Nema é mais uma dentre a de tantos outros brasileiros que não entram nas páginas da história nacional do país. Trata-se de uma narrativa triste, mas que ilustra a vida dos excluídos sociais da sociedade brasileira do século XIX. O relato foi mais rico e grandioso quando feito oralmente pela própria Nema, que era capaz de, além de demonstrar emoção, narrar fatos cotidianos da vida da fazenda em que viveu, juntamente a pormenores da geografia das Minas Gerais de seu tempo. Detalhes do passado esquecidos pela história oficial.

Para além de fatos que não são lembrados pela história nacional brasileira, a narrativa da Nema chamou minha atenção pela própria condição de vida da sua narradora. Mulher, negra, violentada, escrava, refugiada, companheira de índios, prostituta, mendiga etc.⁹ São várias as faces da protagonista, todas elas marginalizadas ainda no presente, bem como, certamente, várias são as Nemas que

⁹ Noto que a narrativa tem interesse historiográfico e sociológico, mas também antropológico, politológico e outros.

o Brasil produziu e não se lembra. Sua vivência – todas elas, com efeito, visto que Nema tem várias faces e muito a contar – todavia, serve hoje de inspiração para outras experiências, das vidas de outras pessoas, sendo por isso lembrada em terreiros de Umbanda. É curioso, igualmente, que seja narrada em cerimônias dessa religião, igualmente marginalizada, mas dedicada por princípio ao auxílio dos mais necessitados – que são também subalternos. Mais curioso ainda que essa história, tão brasileira, tenha sido me contada em Buenos Aires¹⁰.

Além do espanto causado pela experiência narrada, em seu todo e detalhes, chama a atenção, sobretudo, a lição de resistência que transmite. Escravizada e violentada de várias formas pela dominação das elites de seu tempo, Nema teve forças para se levantar e buscar seu filho perdido, bem como para enfrentar a fome e um destino que não escolheu para si mesma. Essa figura contrasta com aquela outra de um escravo dócil e dependente, invejoso e amante de seu senhor, enquadrado no falso paradigma da democracia racial, ainda lembrado e reiterado pelas elites dominantes – por mais que forjado – como um dos mitos fundadores do Estado-nação brasileiro.

Chama atenção também o orgulho que Nema passa a ter de seu nome, ao descobrir que o mesmo denominava a cidade africana de origem de sua mãe. Para Nema, a grande riqueza de sua mãe era a sua origem, ou seja, seu passado na África. Riqueza que a entidade baiana prontamente valorizou ao percebê-la. O que alegrou à Nema não foi, assim, a sonoridade de seu nome, mas o simbolismo do passado que carrega. Este tipo de alegria é improvável de ser vista em defensores da modernidade que, orientados pelas promessas ocidentais do progresso, esquecem do passado e valorizam apenas o futuro – como criticou Pai Guiné de Aruanda (NOGUEIRA, 2016).

As narrativas dos vencidos, como a de Nema, suas visões de mundo ou interpretações da vida, não cabem na história nacional/oficial brasileira. É necessário uma outra história, abrangente e que não privilegia nem justifica colonizadores, suas ações e versões de fatos, para que se possa retratar o Brasil de Nema, das comunidades de terreiro e de todos os outros/párias/vencidos/marginalizados desta

¹⁰ O fato de a narrativa ter sido feita em Buenos Aires não deve passar despercebido e tampouco deve ser considerado como uma pequena parte em toda a narrativa. Faz parte de seu contexto e, assim, pode indicar mais do que aparenta – o porquê de Nema contar sua história em Buenos Aires cabe ser debatido. Todavia, não fiz este debate neste artigo, pois seria objeto de um outro estudo, que merece um artigo próprio.

região do planeta. É necessário, igualmente, uma nova Historiografia, ou uma revisão crítica desta mesma, tarefa em que a Sociologia pode ajudar com as suas pesquisas, debates, análises, etc., ao mesmo tempo em que pode também se beneficiar. Se a Historiografia é a ciência que traduz em textos e que consubstancia a história nacional, esta possui os elementos para liderar uma revolução do saber e pensamento ocidental, para que passem a abranger também a riqueza de outras histórias e de narrativas como a da Nema.

Pensamentos e considerações finais

Busquei com esse texto discutir criticamente a necessidade de se revisar a forma como a história oficial é contada e registrada nas sociedades modernas, por entender que esta é arquitetada – e com isso enviesada ou mesmo falseada – e não inclui as histórias dos vencidos, dos marginalizados, dos excluídos sociais, dos outros das sociedades modernas. Entendo que a inclusão das diversas experiências dessas pessoas contribui para o alcance da imparcialidade e objetividade da história, supostamente almejados pela Historiografia, bem como funciona como instrumento de reparação e inclusão social.

Essa percepção não é só minha, tampouco é puramente acadêmica. Cito como exemplo a Lei Federal brasileira 10.639 de 09 de janeiro de 2003, que versa sobre a obrigatoriedade do ensino “sobre história e cultura afro-brasileira” nas escolas deste país, e objetiva resgatar a “contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à história do Brasil” (BRASIL, 2003).

Buscando alcançar o objetivo posto neste texto, tomei emprestadas as palavras do pensador Walter Benjamin, que foi por sua vez também uma pessoa vencida pelo percurso do “anjo da história”, infelizmente calado muito precocemente pelo regime totalitário nazista alemão do segundo quarto do século XX. As palavras ditas por Benjamin fizeram ecoar, contudo, um profundo protesto contra a natureza das mesmas forças destruidoras que o silenciaram.

Segui a revisão teórica buscando manter o tom de protesto e crítica benjaminiano, trazendo ao texto pensadores identificados com o giro decolonial latino-americanista – e também com o pós-colonialismo como escola sociológica. Estes autores, somados a Pai Guiné de Aruanda, me auxiliaram a expor a existência de diferentes histórias – ou diferentes versões da história que a tudo abrange – e

diferentes noções de tempo também. Dentre todas, destaca-se como hegemônica a história nacional, construída sobre seu pressuposto tempo linear.

Mantendo o olhar crítico, recontei a narrativa da Nema, que me inspira em meu percurso por minha própria experiência de vida e que, de forma terapêutica, contada a seguidores da Umbanda, segue inspirando outras vidas e vivências. Acrescento que me parece oportuno que a narrativa da Nema me tenha sido contada por ela própria em uma cerimônia umbandista. Isso, pois a Umbanda é uma religião e, como todas, tem por objetivo final auxiliar seus fiéis a seguirem com suas vidas. Tal auxílio pode vir de diversas formas, a depender da instituição religiosa a que o fiel busque. Por meio de Nema e sua experiência, apresenta-se como uma narrativa oral, algo que Benjamin (1933) trata como uma arte de uma outra época, pouco apreciada na modernidade. Nema é, contudo, uma figura de outra época que, em seu contexto, relaciona-se intimamente com o presente. E é capaz, por ser boa narradora, de trazer alento a quem a escuta. E a “verdadeira narrativa” tem, para Benjamin (2012, p. 200, em texto datado de 1933), “uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem [ou uma mulher] que sabe dar conselhos.” A própria história oral, para o autor, ganha um sentido também de crença, uma crença necessária e positiva para as gerações futuras, mais significativa do que uma sucessão estéril de fatos.

Além da verdade dos fatos e da justiça que esta oportunamente traz, conselhos e ensinamentos são talvez a principal perda que uma história registrada, politizada e contada parcialmente termina por carregar. Se um dos objetivos do registro histórico é o aprendizado com o passado, esse será somente tão rico quanto for o próprio registro.

Já a título de finalização deste trabalho, reitero que as reflexões aqui postas foram produzidas no seio da Sociologia, antes do que o da Historiografia. Sendo assim, não se trata de uma crítica à Ciência da História, mas sim à colonial/modernidade e sua história nacionalizada. No que tange às áreas de conhecimento mencionadas, trata-se de um diálogo, que não busca transcender tal escopo. E como conversa, tem algo a acrescentar a ambas. Particularmente à Sociologia, a necessidade de se perceber outras noções de tempo e formatos de história válidos para os grupos sociais estudados. Se é bem verdade que o objeto central da Sociologia é a sociedade, mormente a moderna, esta é necessariamente

complexa e, ainda que em camadas invisibilizadas e alterizadas, conta com pessoas e comunidades que resistem à modernidade, seus Estados-nação e demais instituições. Compreendê-las e às suas narrativas é um passo necessário para se entender a sociedade como um todo – se é que este é um intento possível.

Novos debates a partir deste mesmo artigo são válidos e podem contribuir para o aprofundamento ou revisão de suas contribuições. Igualmente, novas leituras da história de Nema podem ser válidas para outros trabalhos, com outros objetivos. Eu mesmo me proporei a tal esforço, visto não ter explorado ou absorvido por completo todos os aprendizados que sua a narrativa tem a me proporcionar. A Sociologia, tal como a Historiografia, beneficia-se de diversas leituras e releituras, da apreciação de diferentes narrativas por diferentes pontos de vista. Os olhares aqui apresentados não são exclusivos nem exaustivos, e se somam a tantos outros que já surgiram ou podem surgir sobre o mesmo tema.

Referências bibliográficas

BARROS, S. Sociabilidades míticas na Umbanda: identidade étnica e consciência subalterna. In: **Série Antropologia 433**. Brasília: DAN, 2010. Disponível em: http://www.dan.unb.br/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=11&Itemid=22.

BENJAMIN, W. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e histórias da cultura – Obras escolhidas**. Brasília: Brasiliense, 2012, vol. 1.

BRASIL. Lei Federal 10.639 de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. **Diário Oficial da União**. Brasília, 10 de janeiro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm.

LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. São Paulo: Boitempo, 2005, versão eletrônica para Kindle.

MARX, K. ENGELS, F. **O Manifesto do Partido Comunista**. Lisboa: Avante, 1997.

NOGUEIRA, G. O tempo e seu caráter relacional: ensaio de um aprendizado com um preto velho. In: **Anais da I Jornada de Estudos Negros da Universidade de Brasília**. Brasília: Departamento de Sociologia da UnB, 2016, n. 1

RESTREPO, E., ROJAS, A. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

RUFER, Mario. “La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales”. In: **Memoria y Sociedad**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, jan-jun 2010.

SEGATO, R. Cambio Religioso y Desetnificación. La Expansión Evangélica en los Andes Centrales de Argentina. In: **Religiones Latinoamericanas**. Cidade do México: ALER, 1991, n. 1, jan-jun.

SEGATO, R. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. In: QUIJANO, A., NAVARRETE, J. (eds.): **La Cuestión Descolonial**. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, 2010.

SEGATO, R. **La Nación y sus Otros**. Buenos Aires: PrometeoLibros, 2007.

SPIVAK, G. Can the subaltern speak? In: **Marxism and the interpretation of culture**. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313