

SABERES DAS POPULAÇÕES TRADICIONAIS E PERIFÉRICAS

KNOWLEDGES FROM THE TRADITIONAL AND PERIPHERAL POPULATIONS

José Guilherme dos Santos Fernandes
Universidade Federal do Pará - UFPA



Resumo:

Este artigo versa sobre a necessidade de se estudar a cultura popular de populações tradicionais e periféricas da Amazônia a partir de seu modo de vida, utilizando-se para tanto do método da história oral. O acento no discurso do outro pode ser a garantia de se observar diferentes lugares de enunciação que compõem o mosaico da cultura amazônica, evitando-se, desse modo, a visão homogênea de uma Amazônia unicamente indígena e dos povos da floresta.

Palavras-chaves: Saberes. Populações tradicionais. História oral.

Abstract:

This article deals with the necessity of studying the popular culture of traditional and peripheral populations of Amazonia based on their way of life, working from the oral history method. The accent in the speech of the other can be the guarantee of observing different places of enunciation that compose the mosaic of Amazonian culture, avoiding in this way a homogeneous vision of an uniquely indigenous Amazonia and the rain forest peoples.

Keywords: Knowledge. Traditional populations. Oral history.

O endereço demandou um certo tempo para encontrá-lo: era no bairro periférico do Marabazinho, em São Caetano de Odivelas.¹ Depois de algumas perguntas a moradores do local sobre o endereço, uma rápida passada na casa de uma prima, pude adentrar na rua em que morava o Pipira, ou Nezinho; afinal, ele, até então, era o trompetista da banda que acompanhava o Boi Tinga,² e todos, ou quase todos, sabiam disso. Era um fim de tarde, já se chegando à boca da noite, mas não foi difícil encontrar a casa de barro e chão batido, coberta com telhas envelhecidas e mal-alinhadas; por certo, era uma das casas mais miseráveis do bairro. Estava ele e um filho, ou seja, toda a família desde que a mulher saiu de casa. Já não se lembrava bem de mim naquele longínquo 17 de novembro de 2001, mas tão logo lhe mostrei e entreguei a fotografia dele com o filho, que havia feito por ocasião da festa de São Pedro daquele ano, o Pipira me reconheceu. Pipira não, ou melhor, não só Pipira, mas Nezenito Guedes, 51 anos, morador há dezoito anos em São Caetano (faleceu em 2008), desde que veio de Santa Maria da Barreta, no próprio município odivelense. Ele havia me pedido durante a procissão fluvial para que eu “batesse” uma foto dele com o filho, pois no dia da festa o Nezinho estava todo fardado, acompanhando o santo com marchas e hinos, e acredito que gostaria de ter aquele registro, dele com o filho. Mas quando cheguei naquele dia, pensou que eu estivesse ali para cobrá-lo pelo “serviço”. Logo tratei de esclarecer que era um “presente”, uma lembrança que ele mesmo havia me pedido. E a conversa descambou para o Tinga, e sua participação como músico. Rapidamente trouxe umas fotos de quando estive em Brasília, no dia 26 de setembro do mesmo ano, a convite da Câmara de Deputados, para participar com o Tinga do evento “Os sentidos da Amazônia — Mostra Cultural do Pará”. Disse que ganhou 80 reais mais alojamento e alimentação para estar quatro dias na capital. Mas logo revelou que ser instrumentista não valia muito a pena e já pensava até em parar de tocar. Normalmente só ganhava de 15 a 20 reais para se apresentar, seja em qualquer evento. Até aquele momento nem seu próprio instrumento

¹ São Caetano de Odivelas, cidade e município do Estado do Pará. Localiza-se no nordeste do Estado, na microregião do Salgado, zona litorânea do Atlântico, distando aproximadamente 100 Km de Belém. Possui uma população de 15.595 habitantes (censo 2000), em uma área de 724 quilômetros quadrados. Sua economia está baseada na pesca e na extração de caranguejos, sendo está reconhecidamente a atividade mais importante, por apresentar o município extensa área de manguezal.

² Tipo de boi-bumbá originário da cidade de São Caetano de Odivelas, caracterizado pela ausência de enredo ou performance teatral. É marcado pela presença de brincantes vestidos em trajes carnavalescos e que saem às ruas da cidade atrás de uma banda musical, que entoa marchas e sambas.

possuía: gostaria de tê-lo, pois poderia tocar por sua conta e não só dependente da Banda Rodrigues dos Santos, além do que, com o instrumento seu, teria mais condições de ensaiar e mais responsabilidade em cuidá-lo. Tentei ainda fazer uma entrevista, pois havia levado o gravador, mas a conversa acabou sendo bem mais “informal” e o registro ficou na memória e depois em algumas anotações: o Pipira ficou meio encabulado em falar com o aparelho ali. Depois de mais algum tempo nos despedimos, até uma próxima vez, que nunca houve: o perdi de vista; afinal ele tinha outras atribuições além de músico, era “tirador” de caranguejos nas horas vagas: ou seria nas horas principais?

Mas uma questão ficou como uma palavra embargada: qual a distância entre a Câmara de Deputados e a casa de chão batido do Marabazinho? Ou melhor, por que, sendo participante de um evento cultural tão rico, a ponto de representar o Pará em uma mostra cultural, o Nezinho vivia tão miseravelmente, nem possuindo seu “instrumento de trabalho”? Qualquer resposta, no âmbito desta pesquisa, passa pelo ideológico, no que ele tem de impositivo e autoritário. Porque entre o pensar e o agir existe um hiato que precisa ser minimizado, uma vez que todos os homens têm a capacidade de imaginar antes de realizar: Marx e Engels já haviam se referido ao fato de que a diferença entre o pior arquiteto e a melhor das abelhas é que o primeiro, antes de construir, levanta sua estrutura na imaginação; contrariamente ao que alguns críticos de Marx e Engels apontam, o que os homens dizem, imaginam e representam é sim importante aos teóricos marxistas, mas aos homens ativos, e a partir do momento em que estes conjuguem pensamento e ação. O homem, diferentemente do animal, associa intrinsecamente “ideias” e “realidade material”: o problema é que “algumas ideias” (ideologia, no sentido marxista) são privilegiadas em detrimento de outras. Quando Marx e Engels dizem que não se parte do que os homens dizem, imaginam ou representam eles não estão pregando a separação entre ideias e materialidade e sim alertando que o trabalho intelectual é o mais privilegiado na sociedade racionalista-capitalista, e o trabalho manual fica unicamente afeto às classes subalternas, o que é historicamente marcado. A divisão do trabalho é uma realidade mais capitalista que se estabelece com maior veemência com o advento da modernidade, em especial com a escola institucionalizada; nas populações periféricas e tradicionais a separação entre bem material e bem intelectual não é tão

acentuada, porque, na maioria das vezes, o segundo se intromete no primeiro, parecendo só existir a ação, sem reflexão. Pode até parecer que o homem do povo não “pensa”, mas acredito ser meu papel (de “intelectual”) dar visibilidade e importância ao fato. Caso contrário, como explicar que o Nezinho realiza um trabalho tão braçal, como tirar caranguejos no mangue, e, outras vezes, toca seu instrumento, uma atividade que requer outras habilidades, talvez menos mecânicas e mais criativas? Ou então não seria mais adequado dizer que nos dois casos há ação, sentimento e pensamento misturados e em intensidades diversas? Começo a crer que o homem do povo mais se aproxima da filosofia marxista:

Na sociedade comunista, onde cada um não tem uma esfera de atividades exclusiva, mas pode aperfeiçoar-se no ramo que lhe apraz, a sociedade regula a produção geral, dando-me assim a possibilidade de hoje fazer tal coisa, amanhã outra, caçar pela manhã, pescar à tarde, criar animais ao anoitecer, criticar após o jantar, segundo meu desejo, sem jamais tornar-me caçador, pescador, pastor ou crítico (MARX, ENGELS, 1999, p.47).

Sem querer ser tão idealista como os filósofos alemães, observo que certas atividades são privilegiadas nas populações tradicionais,³ por

³ Diegues (1993) utiliza o termo “população tradicional” para se referir às sociedades em que: 1) o modo de vida se constrói em estreita dependência e simbiose com os ciclos da natureza e os recursos naturais; 2) o conhecimento é repassado oralmente entre gerações; 3) existe a noção de “território” relacionada à produção econômica e social das gerações, mesmo que existam diásporas de deslocamentos para outros territórios entre os indivíduos, estando essa noção ligada ao autorreconhecimento de uma identidade e ao reconhecimento desta por terceiros; 4) é reduzida a acumulação de capital em função de atividades de subsistência; 5) há a importância das relações de parentesco e compadrio nas atividades econômicas, sociais e culturais; 6) os mitos e os ritos estão preferencialmente associados à caça, à pesca e ao extrativismo, havendo também reduzida divisão técnica e social do trabalho; e 7) o poder político é fraco ou inexistente em relação aos grupos de poder dos centros urbanos. Sem negar ou contrariar o que dispõe Diegues, acresço ao sentido de tradicional a concepção de populações “periféricas”, uma vez que minha abordagem sociocultural e histórica as percebe como grupos subalternos da sociedade em relação a outros grupos sociais que se querem hegemônicos e que ditam um centramento social, político e cultural por deterem o poder econômico na sociedade capitalista. Esta é uma questão que transcende espaços físicos, sendo uma condição da luta de classes, por mais que em cada processo histórico haja diferentes nuances. No caso amazônico tenho observado a questão presente tanto no meio rural como urbano, exatamente naqueles espaços em que as populações estão à margem ou semi-atendidas pelos bens e serviços da modernização, isto é, vivem na periferia da sociedade moderna e de suas cidades, não sendo ouvidas ou pouco consideradas pelas políticas públicas, periferia que também pode ser considerada como periferia urbana, não apenas existente no campo ou zona rural. No entanto, criam um ethos próprio que lhe confere uma identidade por vezes híbrida, mas todavia pautada nos aspectos elencados por Diegues acima e que também os considero no presente trabalho.

necessidade de sobrevivência e conforme o meio em que habitam (zona de mangue, a maioria dos trabalhadores é de caranguejeiros), o que na maioria das vezes cria uma tênue mas crescente consciência de classe ou pelo menos categoria, com a criação de clubes, associações ou colônias de pescadores. A questão é que não se dá o direito de diversificação de atividade ao homem do povo, ou melhor, o direito à diversão e arte; o divórcio entre trabalhador, produção (como atividade inerente à natureza humana) e o produto impele o homem-trabalhador a não perceber-se como indivíduo e coletividade, destina-o a ser objetificado. Ao atravessador que vai comprar o caranguejo em São Caetano, para revendê-lo em outras praças, pouco importa que o Nezinho toque ou não no Tinga, tenha ou não condições de adquirir seu instrumento, só lhe interessando a quantidade cada vez maior de caranguejos que possa tirar do mangue e, inversamente proporcional, o menor preço que o Nezinho venda a produção a ele. Com isso, separa-se cada vez mais ação/matéria da reflexão/ideia; e embargase a palavra do homem do povo, que deixa de ter a liberdade criadora do artista quando passa a produzir unicamente pela necessidade física e de sobrevivência: “Tô até pensando em parar de tocar”, disse o Nezinho.

Para contrapor-se à prática dos grupos hegemônicos, de transformar em mercadoria (valor de troca) as práticas e produtos culturais dos grupos subalternos, a metodologia do pesquisador, na área da cultura popular e das populações tradicionais, deve ser a da História Oral,⁴ procurando fazer um inventário em que o homem das populações tradicionais seja um ser pensante, político e histórico, e não somente homem-instrumento. A história oral atualiza fatos do passado e pode reconstruir a história coletiva por ser atinente tanto à experiência direta do narrador quanto ao passado mais longínquo, mesmo o mítico. É óbvio que, conjugado à história oral, utilizar-se de outras formas de registros é oportuno, como, por

⁴ O conceito que me importa de história oral é o que Alessandro Portelli afirma: “A História Oral é uma ciência e arte do indivíduo. Embora diga respeito — assim como a sociologia e a antropologia — a padrões culturais, estruturas sociais e processos históricos, visa aprofundá-los, em essência, por meio de conversas com pessoas sobre a experiência e a memória individuais e ainda por meio do impacto que estas tiveram na vida de cada uma. Portanto, apesar do trabalho de campo ser importante para todas as ciências sociais, a História Oral é, por definição, impossível sem ele” (PROJETO HISTÓRIA : Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados e do Departamento de História da PUC. São Paulo : PUC, 1981, n. 15. p. 15).

exemplo, a etnografia, a fim de que se possam apontar semelhanças e diferenças, conflitos e acordos entre os discursos que constroem a realidade das manifestações culturais dessas populações: o meu discurso, o discurso do homem do povo que produz o evento, o discurso do Estado e da indústria cultural. Para tanto, não me bastará o relato oral, mas também a matéria jornalística, a fotografia, o vídeo, anotações de campo, conversas informais em família e com a comunidade, documentos oficiais.

A história oral é campo para infinitas interpretações e riquezas do conhecimento, porque as fontes históricas orais são fontes narrativas. Para lembrar Walter Benjamin, a diferença entre a informação e a narrativa é que a primeira é uma história empobrecida de surpresas, já nos chega acompanhada de explicações, tal qual a ciência e o último noticiário do jornal ou da televisão. Contrariamente, a narrativa responde pela experiência e pelo inusitado, seja a história do narrador viajante ou do sedentário: o narrador, para Benjamin, é antes de tudo um homem que dá conselhos, e aconselhar é ato interativo, sugestão sobre a continuação de uma história; e conclui dizendo que dar conselhos está fora de moda porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis, face à barbárie do homem. Assim, estudar história oral é utilizar categorias da narratologia literária e do folclore, pois, sendo construção do indivíduo, é arte e também ciência. Particularmente nas fontes orais dos grupos periféricos, a distinção genérica quanto às formas narrativas é quase inexistente; o que há é a mistura de narrativas históricas, poéticas e míticas, pois o sentido de “verdade” está presente tanto no mito, na lenda, na memória histórica ou na experiência pessoal. O que se deve relevar é a maior ou menor presença do coletivo na narrativa do indivíduo, partindo-se de materiais formalizados, como provérbios, canções, estereótipos. E este é um dos sentidos da análise artística e cultural.

Vale lembrar, também, que um dos pontos cruciais da História Oral é justamente por em xeque o mito da imparcialidade científica, o que implica na ética do pesquisador. Não se deve preterir essa questão, por isso que a pesquisa, em história oral, deve partir de diversos discursos e práticas: minha, do Estado e da indústria cultural, dos “homens do povo”. Não posso perder de vista que a entrevista é o momento da troca intersubjetiva de conhecimentos, mas que, por

mais que o narrador tenha autonomia no que diz, o pesquisador está em posição de direção: ele comanda a atividade conforme seus interesses, e dessa limitação eu devo estar consciente, para que ela não se transforme, forçosamente, em hegemonia do discurso, ou seja, o narrador fale somente aquilo que eu quero ouvir, para comprovar minhas hipóteses. Enquanto processo de transmissão do saber, deve-se ter um narrador e um ouvinte em constante mudança de posição na liderança do discurso: este é o maior desafio do método da história oral. Só posso superar este desafio se considerar, como pesquisador, que deve haver um experimento em igualdade, mesmo que as condições sociais do entrevistado e do entrevistador sejam diversas. Eliminar um poder que se instala quando temos um saber hegemônico e outros subalternos é a primeira providência para o estabelecimento de informações mais “verídicas” e uma comunicação mais aberta. Porque a história oral implica em certa mudança de enfoque e também a ampliação de pesquisas para novas áreas de investigação; para Paul Thompson:

A história oral é uma história construída em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação. Admite heróis vindos não só dentre os líderes, mas dentre a maioria desconhecida do povo (THOMPSON, 1992. p. 44).

Por esse caráter dialógico da história oral vale lembrar a orientação de Portelli para se proceder a leitura do objeto, o que ele chama de “espiral de interpretações”: 1) interpretação do pesquisador sobre o fato/evento; 2) interpretação do narrador sobre o fato/evento; 3) interpretação do pesquisador sobre a interpretação do narrador. E conclui:

Tenho a esperança de que essa espiral de interpretações continue indefinidamente (seguida por aquelas dos leitores que possam vir a discordar tanto de nós como dele). Sinto-me feliz, no entanto, por não termos aberto mão daquela que, segundo acreditávamos, era a interpretação correta e proveitosa, simplesmente porque não coincidia com a de nossa fonte (PORTELLI, op. cit., p. 28-29).

É a partir da relação entre entrevistador e entrevistado, desses mundos em contato, que se instaura o caráter de metodologia da história oral, pois a considero desta maneira, uma meto-

dologia. Por quê? Em primeiro lugar, a história oral não é um “oba-oba”, em que qualquer um “despreparado” lança mão, com gravador em punho. Enquanto metodologia, este recurso técnico — a gravação — deve estar adequado com os objetivos da pesquisa. Tomemos como exemplo a pesquisa em cultura popular. Para se tratar desse tema, nada mais oportuno do que ir a quem a produz, o homem do povo, e ouvir a sua versão, a sua história, da maneira que mais lhe é familiar, mediante a oralidade. Portanto, a história oral atende a objetivos e hipóteses previamente determinados.

Nem sempre, no entanto, o homem do povo tem a consciência de sua história e de ser uma personagem que produz conhecimento. O caso de Antonio Félix de Lima, 92 anos, morador de Breves⁵ é exemplar. Ao acompanhar Josebel Fares, professora da Universidade do Estado do Pará, em seu trabalho de campo, numa manhã de março de 2001, o conheci em sua casa, na periferia da cidade de Breves. No início da entrevista, ao ser indagado sobre sua história de vida, falou tacitamente: “A vida inteira é aqui no Marajó. A vida inteira porque isso aqui é Marajó [...]. Vivi esses anos todos lá naquele rio, pra onde eu andei foi de lá pra cá. Não sei contar nada”. Naquela manhã, que já prenunciava o inverno amazônico, ouvi e vi aquele homem de fala mansa e tez morena, resultado de sua etnia e do trabalho árduo sob o sol na lavoura, cheio de vida e de histórias. No entanto, como memória viva e do alto de seus 92 anos, o que lhe restou além de uma casa de madeira mal-conservada, estilo palafita, em uma rua sem pavimentação e na iminência de alagamento com as grandes chuvas da região? E o que mais maltratava, a mim e talvez a ele, era saber que todo o seu conhecimento acumulado sobre o espaço de nada valia: “Não sei contar nada”, disse como quem diz: eu nunca saí daqui, não conheço o “mundo”, o mundo que deve ser conhecido para que nós possamos ser reconhecidos. Mas que mundo, qual reconhecimento? Será o conhecimento que nos propicia o reconhecimento político pela acumulação de capital e bens? Não haveria dignidade na vida de Seu Antonio Félix e

⁵ Cidade e município do arquipélago do Marajó, na confluência da foz do rio Amazonas e da foz do rio Pará; por apresentar centenas de ilhas de variados tamanhos, esta região do sul do arquipélago é também chamada de “região dos furos e ilhas”. Breves, depois de Soure, é a maior cidade do Marajó, com uma população de 80.158 habitantes (censo de 2000), numa área de 9.558 quilômetros quadrados. Sua economia é basicamente a extração e beneficiamento de madeira e de palmito de açai.

de Nezinho, em São Caetano de Odivelas? Quem a confere, quem diz o que é melhor ou pior para o homem?

O mais certo é que a “dignidade” a ser conferida é fruto da história dos homens e de seus pares, nesse caso dos “caboclos” de populações tradicionais da Amazônia. Antonio Félix, em Breves, e Nezinho, em São Caetano de Odivelas, são “caboclos”. E os usos, os estereótipos, a construção histórica do termo “caboclo” sempre estiveram ligadas a uma conotação pejorativa, de exclusão. O termo vem do tupi **caa-boc**, “o que vem da floresta”. Para alguns, a palavra procede do tupi **kari'boka**, “filho do homem branco”. Mas prefiro o ponto de vista de Deborah de Magalhães Lima: “o caboclo é uma categoria de classificação social complexa, que inclui dimensões geográficas, raciais e de classe” (LIMA, 1999, p. 6). Nesta compreensão, o termo caboclo vai além da mistura étnica e se instala como termo conceitual de categorização social, inicialmente empregado pelo colonizador para conotar o desprezo em relação ao outro: mais uma dicotomia, desta vez entre civilizado e selvagem (“o que vem da floresta”).

Mais recentemente, o termo, em sua variação **cabôco**, começa a ter a conotação de auto-atribuição ou de atribuição aos pares, com uso semelhante ao do termo **cabra** no Nordeste: “E aí, **cabôco**, como vai?”. A grafia e pronúncia **caboclo** cabe mais à literatura de ficção e à literatura científica. Em todo caso, segundo Lima, “o ‘caboclo’ é mencionado sempre que ‘o homem amazônico típico’ está em discussão. Embora o termo seja às vezes aplicado aos pobres das cidades, a imagem desse ‘amazônida típico’ é essencialmente rural e ribeirinha” (Ibidem, p. 12). E este homem típico, ligado às populações tradicionais da região, em estreito relacionamento produtivo com a natureza — florestas, rios, mangues, praias —, justifica ser agrupado em uma categoria social específica. Mas além disso, a empresa colonizadora lançou esse “homem típico” a uma condição subalterna de classe social, daí também constituir uma população periférica. Na esteira dessa condição, um estereótipo marginal foi criado, que induz à exclusão e à concepção de um homem sem história (novamente me lembro de Seu Antonio Félix), sem memória, sem cultura, um ser inferior:

O conceito regional do caboclo é mais que uma referência a essa população rural ou ao seu estilo de vida. Inclui um

estereótipo que sugere que esse habitante da Amazônia é preguiçoso, indolente, passivo e desconfiado. E os mesmos traços culturais que distinguem os caboclos (a casa de paxiúba, a agricultura de rodízio, os métodos indígenas de pesca e caça, entre outros) são tomados como evidência de inferioridade, pois são vistos como *primitivos* (Ibidem, p. 13).

Mas o que está em jogo aqui não é a designação e a separação nítida de uma identidade amazônica, em que o caboclo seja o representante nato. Quer-se atentar para o fato de que, do mesmo modo que os conceitos e concepções são inventadas no tempo e através dele se transformam, as percepções da “realidade” são várias em um mesmo tempo e espaço. Benjamin (1994), no ensaio “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica”, nos fala de uma queixa, por parte da tradição artística, de que a modernidade inaugurou a diversão para as massas, em que o cinema teve papel fundamental e fundante ao minimizar ou mesmo anular a “aura” do artista, enquanto que a arte reclamava a concentração para ser compreendida. Benjamin refuta e diz que se a arte não mudou é porque os artistas não atentaram para a realidade que se instalou a partir do cinema: a forma de percepção se alterou, ou, mais além, se ampliou. Da mesma forma que

o cinema, a arquitetura jamais interrompeu sua evolução porque as edificações sempre procuraram conciliar o tátil e o ótico, ou seja, a necessidade de uso e de contemplação dos homens.

Gostaria de finalizar este artigo exatamente com os conceitos de Benjamin, que remetem a duas temporalidades, duas percepções distintas e complementares da realidade amazônica, que começo mais detidamente a analisar: a diversão e a concentração na manifestação popular do Boi-bumbá Tinga, sendo que a primeira se adequa mais ao popular, em uma hipótese inicial de que a sobriedade da concentração pode não estar aparentemente presente na dispersão e diversão das culturas subalternas. Só aparentemente, porque, para lembrar Benjamin, o público (ou a massa, segundo o autor) é um “examinador que se dispersa”. No cruzamento desses termos — diversão e concentração, caboclo e estrangeiro, hipérbole e antítese — reside o sentido de diversidade cultural. Mas, mais do que verificar seu acontecimento, é procurar saber as circunstâncias e por quês dessa diversidade, tão cara e tão necessária à criação artística. Na festa e na palavra do amazônida, que foi excluído, está a chave para nossa compreensão do conformismo ou da resistência da cultura popular, mediante o discurso impresso na história oral de vida desse vivente.

Referências

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DIEGUES, Antonio Carlos Santa'Anna. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Annablume: Hucitec: NUPAUB, USP, 2002.

LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo. *Novos cadernos NAEA*, v.2, n° 2. Belém: NAEA/UFPA, 1999.

MARX, ENGELS. *A ideologia alemã*. São Paulo: ed. Hucitec, 1999.

PROJETO HISTÓRIA: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados e do Departamento de História da PUC. São Paulo: PUC, 1981, n° 15.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*.

2.ed. Trad. Lólio Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

José Guilherme dos Santos Fernandes

Professor Adjunto de Teoria Literária da Universidade Federal do Pará. Doutor em Letras/Literatura e Cultura, pela UFPB (2004). Autor do livro *O boi de máscaras: festa, trabalho e memória na cultura popular do Boi Tinga, de São Caetano de Odivelas, Pará*, publicado pela EDUFPA, em 2007.

Recebido em 07/08/2009

Aprovado para publicação em 01/09/2009