

# Cotidiano e Narrativa Religiosa

Considerações, perguntas e propostas a partir das teorias de Michel de Certeau em “A invenção do cotidiano”<sup>\*</sup> e da História Oral.

---

Rodrigo Portella<sup>1</sup>

---

**RESUMO:** O presente trabalho, em seus dois primeiros tópicos, visa analisar, numa síntese interpretativa, o livro “A invenção do cotidiano”, do historiador Michel de Certeau. O historiador propõe uma teoria que visa, para as ciências, o privilegiar os sujeitos históricos concretos, partindo do pressuposto que os mesmos redefinem, em suas práticas e usos daquilo que é oficialmente imposto na sociedade, uma nova ordem cultural, tantas vezes pessoal, que coexiste com a ordem oficial e sob o manto dela. Nos tópicos seguintes procura-se estabelecer uma relação entre as teorias de Certeau e o modelo e método da História Oral como sendo uma possibilidade de se captar a história cultural de uma sociedade a partir dos usos e fazeres dos seus sujeitos. Tal abordagem tem como preocupação revelar que a religião pode e deve (para seu melhor entendimento) ser compreendida e investigada a partir de outra ótica, isto é, não apenas pelo viés da investigação tradicional acadêmica, mas pela via da escuta daqueles que a vivenciam no cotidiano em seus usos e re-fazeres dos códigos religiosos oficiais.

**PALAVRAS-CHAVES:** Epistemologia das Ciências Humanas e Sociais; Hermenêutica; História Oral; Cotidiano; Antropologia Religiosa.

---

## 1. Introdução

Uma das perguntas sobre o cotidiano das pessoas e, nele, as narrativas religiosas é: até que ponto há conexão ou desconexão entre aquilo que é oficial, produto das forças dominantes que se querem

---

<sup>\*</sup> Os dois primeiros tópicos do presente ensaio pretendem ser uma síntese interpretativa e criativa do livro “*A invenção do cotidiano*”, preferencialmente dos três primeiros capítulos da obra.

<sup>1</sup> Licenciado em História, Bacharel em Teologia, Mestrando em Ciências da Religião. Instituições: UMESP, UNIG.

hegemônicas e hegemoneizantes, e a vida do povo desprovido do fazer oficial, que apenas recebe o saber e códigos oficiais? Numa linguagem vulgar: A cultura dominante “faz a cabeça do povo” ou não? As estruturas sociais e científicas têm um domínio real sobre a realidade, ou a realidade ordinária “escapa” às conceituações e olhares oficiais? Como o ser humano e os grupos ordinários “assumem sem assumir” a ordem imposta? Perguntas que aqui nos orientarão.

## 2. O Cotidiano: desafio às ciências

Há, no senso comum das ideologias (políticas, científicas e religiosas), a idéia de que aqueles que estão sob o regime de tais ideologias, bem ou mal a assimilam e reproduzem. Mas isto é o *sensu comum e ingênuo* de tais ideologias ou estruturas sociais e interpretativas. No entanto é preciso se perguntar sobre as operações que os “usuários” de culturas e ideologias fazem das mesmas. Eles não são passivos e disciplinados. Ao contrário, são ativos em uma pluralidade de fazeres e refazeres. Ou seja, os consumidores da cultura também produzem-na a partir de dentro, num fazer e refazer constante que tantas vezes dribla o oficial e se inscreve numa cultura de resistência e redefinições dentro da cultura “hegemônica”.

As ciências humanas e sociais, entretanto, postulam apreender em modelos universais os comportamentos humanos e, dessa forma, falham por abstrair comportamentos em modelos fixos sem considerar a ordinariedade do cotidiano humano em sua pluralidade imprevisível do fazer. Assim, por exemplo, Sigmund Freud teria incorrido no equívoco de, em suas análises sobre a civilização e a religião tomar o ser humano comum de uma maneira genérica. Ao generalizar o ser humano ordinário e classificá-lo através de uma suposta patologia geral a todos, abstraindo-o num universal, ele perdeu a sintonia com os homens comuns concretos<sup>2</sup>.

É preciso, no entanto, ter mais atenção à linguagem comum, cotidiana, ordinária, sem querer prendê-la a modelos fixos explicativos. Assim, Ludwig Wittengestein, ao propor novos paradigmas para as ciências e filosofia, postula trazer a linguagem do seu uso filosófico para o uso ordinário. Desaprovando a possibilidade de que, na análise lingüística, se vá além daquilo que se diz, ele afirma que não se pode extrapolar a linguagem ordinária, ou seja, não se pode nunca falar dela noutro lugar ou em seu nome<sup>3</sup>. Portanto, ele aponta o caráter irreceptível de toda sentença. Combate a profissionalização da filosofia como redução a um discurso técnico, positivista e especializado<sup>4</sup>. Não é a filosofia que dá sentido à linguagem e seu uso ordinário. Ela não paira acima como instância interpretativa infalível.

---

<sup>2</sup> Cf. Michel de CERTEAU, *A invenção do cotidiano*, p.61s.

<sup>3</sup> Cf. Michel de CERTEAU, *Op. cit.*, p. 68.

<sup>4</sup> Cf. *Id. Ibid.*, p.70.

A linguagem ordinária é aquela que mostra o ser humano em seu discurso-organização existencial. As ciências não querem admitir e as filosofias presumem dominá-las para abordá-las. Mas todos, de um jeito ou de outro, estamos no barco da linguagem ordinária ou defronte de suas mil formas na vivência cotidiana. Assim, a filosofia perde seu lugar acima, donde vê tudo e todos com a clareza aritmética da verdade. Estamos todos no chão dos fatos lingüísticos. *“Abordar a linguagem ‘na’ linguagem ordinária, sem poder ‘dominá-la com o olhar’, sem visibilidade a partir de um ponto distante, quer dizer apreendê-la como um conjunto de práticas onde a própria pessoa do analisador se acha implicado e pelas quais a prosa do mundo opera”*<sup>5</sup>.

Portanto, quanto à linguagem e sua relação com a vida cotidiana, é possível asseverar que: 1) as formas usuais de linguagem não tem equivalência e não são traduzíveis para os discursos filosóficos, pois tem uma densidade que extrapola tais discursos; 2) São reservas de distinções e conexões armazenadas pela experiência histórica e nas relações diárias; 3) São práticas lingüísticas de complexidades lógicas que não se reduzem a formalizações eruditas. Portanto, a ciência do ordinário se define pela estranheza do especialista em face da vida comum. Já não pode haver, por parte dos “especialistas”, interpretações falsas ou verdadeiras. Não há um lugar acima donde analisar.

É preciso, então, o exercício do “descer” da academia e de seus sistemas e partir para a experiência e narrativas ordinárias que vence os discursos eruditos e classificadores<sup>6</sup>. Certeau nos remete às culturas populares que, em sua sabedoria camaleônica, aceita sem aceitar, incorpora subvertendo, reproduz re-significando. Casos dos sertões brasileiros e da ligação de fé de sua população com os “freis Damiões”, os “padres Cíceros”, os “Franciscos das Chagas” e com tantos outros que subvertem, no olhar sertanejo, através do viés da esperança e do milagre. De um lado temos a estrutura social e econômica opressora dos “coronéis” e políticos, dos poderosos, que sempre vencem. Mas tais fatos, embora “engolidos”, não são “digeridos” e interpretados como lei. Ou seja, nas linguagens ordinárias dos pobres aflora um espaço utópico. Mas esta não coincidência entre fatos e sentido precisa do campo religioso como cenário onde se introduz o sobrenatural como protesto subliminar em relação à realidade. Através dos relatos de milagres e dos heróis da fé se diz um “não” à ordem estabelecida. É em tais relatos que se sustenta a esperança do vencido. Um discurso que mantém esperança e “protesto”<sup>7</sup> não pelo viés econômico, social e político, mas da crença, de fé.

---

<sup>5</sup> Cf. Id. Ibid., p.71.

<sup>6</sup> Cf. Id. Ibid., p.75.

<sup>7</sup> Tal “protesto”, simbólico e de fato, não é, na visão de Certeau, algo organizado, premeditado, como resistência militante. É um protesto/resistência inconsciente, desarticulado de militância premeditada. Talvez, em um segundo momento, tal protesto/resistência poderá até vir a ser organizado, auto-consciente e militante. Porém, Certeau quer apontar para uma teoria da construção cultural, e não para uma teoria da resistência militante.

Os relatos de milagres “*criam um espaço diferente, que coexiste com aquele de uma experiência sem ilusões*”<sup>8</sup>. Interessante que, assim, se desfaz a fatalidade da ordem estabelecida utilizando-se do próprio material dela (a religião oficial imposta). Re-significam a religião, fazendo-a significativa para si e, neste uso, invertem seu funcionamento (não esqueçamos que, tradicionalmente, o catolicismo era aliado dos “coronéis” e seu uso oficial justificava o *status quo*).

As maneiras de se usar sistemas impostos são resistências a eles. Assim, nessa resistência, a cultura popular se torna opaca, não se deixando cooptar. De forma astuta, se driblam os contratos sociais “oficialmente” constituídos. Se joga o jogo dos outros, desfazendo-o. Como diziam os antigos jesuítas: “entrar com a deles, sair com a nossa”. Se alteram as regras do espaço opressor oficial através de lances, camuflagens e ambigüidades. Os usos e táticas do cotidiano fundam micro-resistências e, assim, micro-liberdades. Nestas se inscrevem as fronteiras entre o poder do oficial e os poderes dos anônimos, alijados da construção do oficial.

Michel de Certeau vai buscar tais origens deste fazer que subverte sem se notar na história natural. As palavras e termos “desvio”, “bricolagem”, “usos não oficiais”, “astúcia”, “golpe”, podem causar certo asco ou escândalo em quem preza a “ordem e o progresso”. Mas desde tempos imemoriais, estas palavras definem a arte dos fracos, dos desprovidos de poder, dos oprimidos. A arte da resistência, da transformação, da sobrevivência, já estava inscrita na evolução, através das camuflagens e adaptações dos peixes e das aves, da biologia de forma geral. A arte da sobrevivência dos caçadores e das presas, em suas dissimulações, em seu “parecer que não o é”.

Mas as ciências têm um nome a honrar. Têm que ser, em sua altivez, lugares independentes, que explicam o todo, que dão as certezas e verdades. Elas não podem admitir que o cotidiano anônimo, com seus personagens e fazeres, passem uma “rasteira” em seus dogmas e esquemas. As ciências procuram classificar para entender. No caso dos provérbios e dos mitos é assim. Busca-se isolar provérbios, armazená-los, para abordá-los em suas unidades semânticas (ações, temas), estruturas, diferenças fonéticas. Assim detecta-se sistemas de significação e de fabricação. Racionalizando tal processo, classificando, quer-se transformá-los em algo dominável, que se pode reproduzir “laboratorialmente”, respeitando-se suas lógicas internas descobertas. É uma técnica que pretende construir fenômenos sociais. Assim também com os mitos. Há uma ciência sobre eles, que os classifica buscando encontrar uma lógica geral ou específica.

A questão é que a ciência e seus métodos absolutos extraem seu material de seus contextos históricos singulares e eliminam as operações dos locutores em suas circunstâncias específicas. Assim, apagam o *locus*, o *sitz in leben* das linguagens cotidianas e de suas táticas malabaristas

---

<sup>8</sup> Cf. Michel de CERTEAU, Op. cit., p.78.

para encubá-las/isolá-las no campo dos “laboratórios” um tanto assépticos da ciência e do método. A arte cotidiana geradora do objeto investigado fica excluída. Afinal, ciência exige delimitação e simplificação, além da constituição de um lugar científico para onde se possa transferir os objetos estudados<sup>9</sup>. Alessandro Portelli faz boa análise da questão ao afirmar, sobre o mito, que “*na verdade, quase nunca somos notificados sobre quem contou para o antropólogo a respeito de um determinado mito, que narrador deu, ao estudioso, quais informações referentes a que característica da cultura. Desse modo, esta fica distanciada daqueles que a criaram e vivenciaram*”<sup>10</sup>. Resumindo: o discurso feito pode-se transportar no tempo e espaço, mas a vivência, motivações e táticas diárias que o gerou, não. A ciência, quando muito, registra e aborda o que se mostra explícito ou esquemas gerais, mas não pode chegar, puramente, ao ato da palavra, inseparável das circunstâncias, ocasiões, existências conjunturais. O interesse das ciências humanas e sociais deve ser centrado, então, não apenas nos “produtos” culturais oficiais, mas nas maneiras do desvio que tais produtos sofrem por seus usuários.

Certeau busca nos jogos um referencial metafórico para sua exposição. Os jogos têm, como no Xadrez, uma lógica previsível. Mas, no jogar, a lógica, porquanto respeitada, dá espaço às táticas, aos modos de jogar conforme a ocasião. São “*esquemas de ações articulando novos lances conforme as ocasiões*”<sup>11</sup>. Assim, cada jogada registra, ao mesmo tempo, as regras (formais) e os lances (ocasionais).

O mesmo se dá com contos e lendas. São jogos num espaço outro, do passado, do maravilhoso, das origens. Para estes espaços são transferidos heroísmos e maldades, travestidos de deuses ou personagens arquetípicos. Em tais histórias estão inscritos os lances, golpes diários. Nos contos estariam as táticas e discursos estratégicos do povo. Tais histórias formalizam as práticas cotidianas de simulação/dissimulação que costumam inverter as relações de força na sociedade<sup>12</sup>.

Assim, é possível analisar o campo das *artes do fazer* que difere dos modelos oficiais, impingidos de cima para baixo e que se arrogam a ser o lugar, asséptico, independente das circunstâncias diárias e do ser humano ordinário nelas. Porém, de onde o pesquisador pode analisar tais práticas? Há uma diferença entre os praticantes das táticas e o pesquisador. Diferenças que se inscrevem em questões sociais, econômicas, históricas. Se pode extrair uma bela tese (solidária) sobre crianças de rua, por exemplo, e angariar fama e fundos pessoais, sem que tal atitude gere, de fato, vantagens para os “objetos” de estudo. A ciência precisa se compreender, entretanto, a partir de um novo lugar.

---

<sup>9</sup> Cf. Id. Ibid., p.81.

<sup>10</sup> Cf. Alessandro PORTELLI, **Tentando aprender um pouquinho**, p. 16. Os grifos são do autor.

<sup>11</sup> Cf. Michel de CERTEAU, Op. cit., p.84.

<sup>12</sup> Cf. Id. Ibid., p.85.

Neste sentido, uma comparação interessante que Certeau traz à tona é a da sucata. A sucata é fruto do oficial (restos de uma fábrica, por exemplo). Mas o operário, ao se apropriar da sucata em proveito próprio e, dali, criar, subtrai tempo às máquinas oficiais para fazer dos “retalhos” da empresa o seu próprio, sua obra pessoal. Assim, ele “*realiza golpes no terreno da ordem estabelecida*”<sup>13</sup>. Se reintroduz na ordem industrial as táticas populares de espaços outros. Certeau faz uma ponte da sucata com os pesquisadores que, desviando-se do *establishment* oficial acadêmico, procuram redesenhar sua pesquisa e ação científica a partir deste patamar marginal na ciência, que não se contenta com as superestruturas do método cego ao cotidiano ordinário, mas que busca neste seu material<sup>14</sup>.

Embora a arte da sucata tenha como pano de fundo o sistema oficial (indústria), ele é seu contraponto enquanto variante da atividade oficial e tendo seu campo de ação noutra lugar (não na fábrica). Assim, embora no lugar oficial, é desviante dele, não obedece ao estabelecido. Certeau, então, indaga como se pode especificar tais esquemas de operações desviantes. Ou seja, existem maneiras de fazer e de utilizar a ordem oficial. E isto sem se desvencilhar do lugar dela, assim como do lugar vivencial. São os subterrâneos que manifestam a pluralidade criativa em meio à monolítica do oficial.

### **3. O *usar* é outra história...**

As questões até aqui levantadas nos remetem à indagação sobre os usos e fazeres. Quais são os usos que o consumidor faz do que lhe passam? Afinal, o que o consumidor, aparentemente passivo, faz do que recebe? O que ele fabrica a partir do que lhe é dado? Certeau usa a bela imagem do “*enigma do consumidor-esfinge*”<sup>15</sup>. Há uma inversão discreta e subreptícia entre o recebido-imposto e a vivência dele. O uso que se faz tem a camada aparente e a profunda. Há, na história, vários exemplos da duplicidade nos usos e fazeres. Assim, na colonização ibérica, a religião imposta aos povos autóctones era “assimilada”, sim, mas num extrato superficial, pois as doutrinas, ritos e práticas eram, na surdina das linguagens e códigos do grupo, reinterpretados, resignificados. Ou seja, era-se católico “para espanhol ver”, mas, por detrás do manto aparente, estavam as antigas tradições dos grupos pré-colombianos. Mas não precisamos ir tão longe. O Candomblé, assim como a umbanda, são exemplos disso entre nós. O sincretismo dos santos/orixás, as Irmandades dos negros no Brasil colônia, por exemplo, são modelos típicos. E, a suspeita é que, a ordem oficial colonial, de uma forma ou de outra, percebia isso. E sabia que o uso de tais táticas, deste gingado negro para reconstituir seus símbolos nos símbolos oficiais, tinha a função de evitar a revolta ou insubordinação que poderiam ser gerados num possível

---

<sup>13</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p.88.

<sup>14</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p.90.

<sup>15</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p.94.

asfixiamento da cultura negra. Como se nota, a ordem estabelecida se exerce e se burla. E se burla, justamente, em seu exercício ao mesmo tempo real e aparente.

Creemos que as táticas do fazer, dos usos subliminares, também estavam presentes nos inícios da Renovação Carismática Católica. Dentro da oficialidade monolítica e tradicional do catolicismo romano, foi-se gestando uma bricolagem com o pentecostalismo, religião do lado oposto. Porém, a Igreja Católica continuava a ser o espaço oficial de tais práticas. Foi-se recolhendo e retraduzindo o próprio material do catolicismo adormecido (a “sucata” que, na teologia de então, era a descrição de Pentecostes, a questão dos dons, o papel do Espírito Santo) para, num espaço alternativo, mas dentro do grande espaço da oficialidade católica, se gestar outros usos e saberes da teologia daquele espaço oficial. É a partir de dentro que se transformam os significados. Citando Certeau e o aplicando-o a estes casos acima citados: *“Eles metaforizavam a ordem dominante: faziam-na funcionar em outro registro. Permaneciam outros no interior do sistema que assimilavam e que os assimilava exteriormente. Modificavam-no sem deixá-lo. Procedimentos de consumo conservam a sua diferença no próprio espaço organizado pelo ocupante”*<sup>16</sup>.

O Brasil é uma terra fértil para exemplificar os malabarismos dos usos e fazeres com. Típica é a noção, no campo da política e instituições, do “jeitinho brasileiro”, que “dá sempre um jeito” para o que é não ser e o que não é ser. Também o conceito de “malandragem” como forma de driblar, com astúcia, os modelos impostos, resignificando-os. Parece que o samba não trouxe ginga só na música e dança, mas faz que o gingar, nos campos simbólicos, seja o “dar a volta” nas estruturas estabelecidas. Em sotaque francês: a *“liberdade gazeteira das práticas”*<sup>17</sup>. No Brasil, por exemplo, muito se diz “desdizendo”. Entre o dizer e o fazer há uma brecha. E, guardadas possíveis questões éticas, isto é saudável, pois mostra que não somos autômatos, mas autônomos.

É interessante notar, também, o que os consumidores, aparentemente massificados e manipulados pela TV e seus ícones humanos e ideológicos, fazem do que lhe passam. O uso nem sempre responde à cartilha dada. Nas últimas eleições presidenciais (2002), o apresentador de TV Augusto Liberato (Gugu), de grande apelo entre as massas telespectadoras, fez campanha aberta, nos programas eleitorais televisionados, para o candidato da situação, José Serra. Como ele, também artistas consagrados da música ocupavam ostensivamente o espaço nos programas políticos oficiais de Serra. Entretanto, aquilo que era para ser uma “colagem” do nome de Serra aos nomes destas personagens que, teoricamente, inspiram confiança, credibilidade e orientação para boa parte da população, não deu certo, pois José Serra foi derrotado nas eleições. Ou seja, mostrou-se que o consumidor de Gugu e

---

<sup>16</sup> Cf. Id. Ibid., p.95.

<sup>17</sup> Cf. Id. Ibid., p.19.

duplas sertanejas fazia um uso diferente de sua admiração e filiação emotiva a tais personagens quando se tratava de outro campo (o da política) que não era o campo específico daqueles, por mais que se apresentassem nele. Assim é preciso se questionar até que ponto a mensagem midiática oficial “cola” da forma oficial nos usos que as pessoas fazem delas.

As práticas do fazer cotidiano das personagens anônimas da história não podem ser relegadas ao segundo plano. Ao contrário são centrais, se quisermos compreender, tomando emprestada a de Nelson Rodrigues, “a vida como ela é”. A historiografia tradicional e conservadora, por exemplo, costuma trabalhar com as macro-estruturas oficiais. A história é a das instituições e de seus representantes legais<sup>18</sup>. Assim, por exemplo, poderia-se ler, num livro de História, no futuro, que “na encíclica papal de tal ano o sumo pontífice determinou que o uso de contraceptivos de qualquer espécie são proibidos aos católicos”. Num livro de História, uma afirmação peremptória desta, solta, fragmentada, oficial, generalizante, poderia inferir, ao leitor do futuro, que a sociedade católica contemporânea a tal encíclica deixava, então, de usar métodos contraceptivos, causando, inclusive, grandes prejuízos para a indústria farmacêutica. Estes são os matizes das histórias oficiais. Seu método de fundo é reproduzir o material dado. Mas não se faz a análise do uso dele. O que os católicos fizeram com tal informação? Como eles usaram tal “material” e redefiniram, para si, nas mais diversas circunstâncias, tal assertiva papal? A historiografia, assim como as demais ciências, se quiser chegar perto do “real”, precisa sujar as “mãos acadêmicas” com o barro da terra da vida cotidiana das pessoas reais, com seus usos “ocultos”. Enfim, como diz a canção de Chico Buarque, deve saber “o que anda nas cabeças e nas bocas”.

Teorizando a questão dos “usos e fazeres” e levando-a para o campo da língua, Certeau aponta para a diferença entre “língua” (um sistema) e “palavra” (um ato). A língua é o capital, e a palavra a possibilidade das operações e usos deste capital<sup>19</sup>. Assim, no consumo, a produção dá o capital e os consumidores, usuários, fazem seus usos próprios deste capital que não lhes pertence e que neles não tem origem. Portanto, não basta conhecer o capital (estruturas). Se faz mister conhecer o uso. E se chega a este conhecimento conhecendo os contextos do uso, pois todo ato é gestado diante das circunstâncias. Assim, na questão da língua, pode-se dizer que o enunciado supõe: 1) a efetuação do sistema lingüístico no falar atuando em suas possibilidades (a língua só o é no ato do falar e em suas circunstâncias); 2) a apropriação da língua pelo locutor; 3) a presença do interlocutor (não se fala no abstrato); 4) o situar-

---

<sup>18</sup> A História é, também, resultado e reprodutora de mitos fundantes, ao ressaltar pessoas como fundamentos da sociedade, da cultura. Não há, de certo modo, como escapar a isso. Fazem parte da constituição das sociedades os arquétipos dos mitos fundantes. O que se propõe, entretanto, é ir além desse aspecto na exegese da constituição cultural da sociedade.

<sup>19</sup> Cf. Michel de CERTEAU, Op. Cit., p.95.



se num tempo determinado. Desta forma, se fala sempre num “nó de circunstâncias” particulares e no fazer sobre e a partir delas.

As ciências – da linguagem, históricas, sociológicas, psicológicas -, por sua vez, nem sempre atentam para o nó relacional de seus objetos de pesquisa. Elas têm ânsia de estatísticas, classificação, cálculo, enquadramento, mensuração. Ânias de chãos seguros, certezas explicativas e universais. Elas, então, só captam o material utilizado por práticas de consumo, sem ouvir e perceber mesmo as práticas em seus “fazer com”. “*Contabiliza-se aquilo que é usado, não as maneiras de utilizá-lo*”<sup>20</sup>. É interessante, neste sentido, ver, num exemplo bastante eloqüente, pesquisas como as do IBGE que, colhendo as significações aparentes e oficias ditas, registra o Brasil como tendo xis por cento de católicos, xis por cento de pentecostais, etc. O que não transparece é o uso e a significação que se esconde por detrás da resposta “católico”, por exemplo.

Para melhor explicar a questão, Certeau procura diferenciar os termos *estratégia* e *tática*. Por *estratégia* ele entende o cálculo das relações de força possíveis a partir do momento que se isola um sujeito (empresa, exército, etc). Assim, ela postula um lugar possível de ser circunscrito como algo próprio e onde se calcule uma exterioridade de alvos, objetivos e ameaças. É um modo de pensar cartesiano, onde se ignora o invisível do outro<sup>21</sup>. Quer-se dominar lugares, prever. É um poder do saber que pretende ler a história de forma científica, assim como calculável. Assim são forças militares e científicas. E com a justificação de neutralidade, de distância isenta.

A *tática*, por sua vez, é a ação calculada sem um próprio. A *tática* se inscreve no lugar do outro. É jogar dentro das regras e campo do imposto, do inimigo. Se constitui na astúcia de usar as falhas ou interstícios da vigilância da ordem oficial. É a arte do fraco, o poder dos sem poder, o lugar dos sem lugar. Ela se manifesta nos *chistes*, nos *insights*, nas brechas. Ela usa, na linguagem, das figuras, metáforas, duplos sentidos. Subverte o material oficial. “*Enquanto a gramática vigia pela ‘propriedade’ dos termos, as alterações retóricas (...) indicam o uso da língua por locutores nas situações particulares de combates lingüísticos rituais ou efetivos. São indicadores de consumo ou de jogos de forças*”<sup>22</sup>. Assim, há, nos vários comportamentos humanos (falar, vestir, andar, habitar, trabalhar, cultuar, cozinhar) uma pluralidade de manipulações aleatórias e incontroláveis, que driblam o estabelecido e suas coerções, sem se descolar “oficialmente” deles.

---

<sup>20</sup> Cf. Id. Ibid., p.98.

<sup>21</sup> Cf. Id. Ibid., p.99.

<sup>22</sup> Cf. Id. Ibid., p.103.

#### 4. A necessidade de um novo modelo de abordagem investigativa para captar “a invenção do cotidiano” e a proposta da história oral

Como observamos até o momento, nota-se uma não coincidência entre estruturas ou modelos estruturantes e a vida que se encontra sob tais modelos/estruturas. A vida é mais. O ser humano não é o que fazem dele (ou pensam fazer). Ele é o que faz do que fizeram dele. A vida é assim: fugidia. Talvez isto explique, um pouco, a instabilidade e desencontros na área das ciências humanas, sociais e lingüísticas que, quando sinceras, devem estar em permanente revisão se quiserem apresentar-se como científicas, *a la* Karl Popper. Também explica a ciranda da história e a aparência do poder, ou seja, o fato de que “*o próprio do poder é nunca estar exatamente onde se anuncia; é por isso que a história das instituições dá com freqüência a impressão de acumular encontros não realizados*”<sup>23</sup>. O poder das instituições é aparente ou circunstancial. Ou seja, não está enraizado na vida efetiva, é inadequado às pessoas concretas e encontra refazeres no cotidiano de quem se encontra sob os mantos institucionais ou oficiais. Assim, o poder do oficial sofre uma desapropriação, que tantas vezes é gestada, de forma inconsciente e desarticulada, nas micro-resistências dos refazeres cotidianos que, numa microfísica do poder ao inverso, exercida pelos desprovidos do poder oficial, erode e recria o oficial.

Neste processo se inscreve o imaginário enquanto lugar de resignificações e sentidos. O imaginário, em tal questão, tem uma força surpreendente. Pode-se calar vozes e fazeres, mas não o imaginário. Ele, em suas redes simbólicas disseminadas, deconstrói os horizontes das formações sociais oficiais, revertendo imagens<sup>24</sup>.

Todo poder (político, religioso) engendra nos grupos assimilados ou dominados redes de verdades que, nos grupos e indivíduos, são preservados e reproduzidos por um conjunto de procedimentos reguladores para a produção, a lei, a circulação e o funcionamento dos enunciados<sup>25</sup> das verdades disseminadas estruturantes da sociedade. Porém, enquanto prática, os enunciados e discursos oficiais encontram um campo ativo de re-apropriações e contra-imaginários. Enquanto há a disseminação de um imaginário “para todos”, há, na contra-mão, as micro-resistências aos modelos imaginários pré-estabelecidos. Assim, “*o imaginário opera em dois registros: o da paráfrase, a repetição do mesmo sob outro invólucro; e o da polissemia, na criação de novos sentidos, de um deslocamento de perspectivas que permite a implantação de novas práticas. Assim, imaginário, em suas duas vertentes, reforça os sistemas vigentes/instituídos, ao mesmo tempo que atua como poderosa corrente transformadora*”<sup>26</sup>. Há um jogo camaleônico, onde se diz sim ao

---

<sup>23</sup> Cf. André BURGUIÉRE, *A antropologia histórica*, p. 132.

<sup>24</sup> Cf. Tânia Navarro SWAIN, *Você disse imaginário?*, p. 65.

<sup>25</sup> Cf. Michel FOUCAULT, *Microfísica do poder*, p. 14.

<sup>26</sup> Cf. Tânia Navarro SWAIN, *Op. cit.*, p. 52.

estabelecido e, neste sim, está um não no que se faz ou sente. É, como se diz muitas vezes no jargão popular, “estar em corpo, mas não em alma”.

Reconhecendo tais sinais e, neles, que a História é mais vasta que seus sentidos e relatos explícitos, surge, ao menos para um pesquisador interpretativo e cronológico do tempo presente ou pouco remoto, a possibilidade de uma História Oral, ou seja, um buscar em fontes humanas vivas (ou, numa variante, na literatura “comum” produzida) os sentidos da História ou, talvez melhor, das histórias<sup>27</sup>. Assim, “*História não é formada de verdades a serem descobertas pelos historiadores, mas de diferentes pontos de vista, expressos tanto pelos sujeitos da história quanto pelos próprios historiadores*”<sup>28</sup>. E estes diferentes pontos de vista dos sujeitos históricos são eivados de sentimentos, idealizações, defeitos e qualidades dos mesmos sujeitos<sup>29</sup>. Pontos de vista que são vistas de um ponto. Mas, e aí o inusitado, tais pontos de vistas não se reduzem, como poderia parecer, a estudos de casos pelo pesquisador oralista. Ao contrário, por essas subjetividades estarem inscritas em “*situações de vínculos com múltiplos aspectos da vivência coletiva, as vidas contempladas e os temas analisados não podem ser reduzidos a exemplos de situações específicas*”<sup>30</sup>. Cada peça do mosaico contribui para sua visualização.

Contudo, como já foi explicitado no pensamento de Certeau, é preciso não cair na tentação de fazer desta história – dos e a partir dos indivíduos – uma história menor. Muito ao contrário, tal abordagem histórica, a partir “do chão da vida”, de suas experiências e interpretações em sujeitos concretos, é tão válida quanto aquela que se forma por meio de consulta a documentos e arquivos oficiais<sup>31</sup>. Tal reconhecimento, de paridade científica com os modelos tradicionais do historiar, se faz importante na medida que esquemas interpretativos da História, como o marxista, fazem uma auto-revisão de seus métodos, reconhecendo que, por exemplo, nas classes sociais existem indivíduos, diferentes<sup>32</sup>, com fazeres diversos, mesmo que sob um mesmo conceito de classe ou organização. Aliás, é preciso ir mais longe do que o simples considerar a paridade entre os métodos tradicionais historiográficos e a História Oral. De certa forma, ao recolher “outras visões”, as dos “simples mortais”,

---

<sup>27</sup> Partindo, aqui, do pressuposto de que não se pode produzir ou deduzir *uma História*, mas histórias, pois não existe História una, formal. O formal na História é sempre, como já demonstrado, reinventado no cotidiano, re-traduzido e manipulado. Assim, pode haver, por parte de uma escola historiográfica específica ou por parte de instituições e governos, *uma* interpretação que se queira normativa, hegemônica e singular. Porém, o singular, em História, é a própria negação da polissemia da qual a História não pode fugir.

<sup>28</sup> Cf. Janaína AMADO, **Discutindo novas metodologias para a História do Cristianismo**, p.36.

<sup>29</sup> Cf. José Carlos S. BOM MEIHY, **Manual de História Oral**, p.20.

<sup>30</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 40.

<sup>31</sup> Cf. Jorge E. Aceves LOZANO, **Prática e estilos de pesquisa na História Oral contemporânea**, p.24.

<sup>32</sup> Cf. Alessandro PORTELLI, *Op. cit.*, p. 18.

dantes relegadas ao segundo plano, a História Oral mesmo desmente formalismos disciplinares acadêmicos, subvertendo o saber “disciplinizado”<sup>33</sup>. Tal reconhecimento de paridade e de questionamento será importante, também, para o âmbito das histórias na narrativa religiosa dos indivíduos, como veremos adiante.

Portanto, não se trata, em História Oral, de uma história complementar, anexa, mas de uma outra (embora “a mesma”) História<sup>34</sup>, diferente porquanto vivida por outros sentimentos e olhares que não os oficiais, mas a mesma dos relatos eruditos. De alguma forma podemos dizer que a História Oral introduz um *quê* dialético na História “cultura” dos documentos escritos, pois a força a re-pensar aquilo que se manifesta no lastro documental com que trabalha. Enquanto os documentos, *grosso modo*, preservam a História oficial, “depurada e purificada”, a História Oral introduz a “História bruta”, outra, das minorias não ouvidas e que, não obstante, são os gestores daquela História oficial devidamente “filtrada”. Assim, a História Oral é um importante elemento “*para divulgar a história daqueles que não foram registrados objetivamente nas histórias oficiais*”<sup>35</sup>.

A História Oral, por trabalhar com pessoas “comuns”, tantas vezes “ocultas” aos sistemas, tende a representar a sociedade não em abstrações de padrões e modelos de memória que transcendem o indivíduo concreto. Ela contribui, isto sim, para reconstruir e redefinir continuamente padrões e modelos a partir das variações dos fazeres, usos e transgressões cotidianas das pessoas. Ela apresenta a sociedade (e conseqüentemente a História) como um mosaico, que pode ou não, em sua reunião de peças, manifestar um todo entendível e coerente<sup>36</sup>. O que interessa não é tanto a busca e o achar de uma “verdade”, mas a coleta de experiências humanas. Assim, o coração da História Oral é os depoimentos dos sujeitos históricos, quanto aos seus usos, fazeres e visões. Os resultados desta História do Cotidiano se efetivam em tais relatos<sup>37</sup>. Na vida viva.

A micro-história que se ocupa com os documentos vivos pode ser dita, então, da seguinte forma: recuperação das histórias e visões de mundo a partir (ou seja, “ouvindo/percebendo”) dos segmentos sociais silenciados, esquecidos ou desprezados; reconhecimento de legitimidade e validade histórico-interpretativa das interpretações próprias, variadas e não oficiais dos acontecimentos contemporâneos e dos modos de fazer, na cultura estabelecida e imposta, geridas pelos sujeitos “comuns”; avaliação, por parte do oralista, dos dados coletados e impressões que escapam ao dito e estruturado nos modelos convencionais científico/interpretativos<sup>38</sup>.

---

<sup>33</sup> Cf. José Carlos S. BOM MEIHY, Op. cit., p.21.

<sup>34</sup> Cf. Philippe JOUTARD, **História Oral**, p. 45.

<sup>35</sup> Cf. Jorge E. Aceves LOZANO, Op. cit., p.22.

<sup>36</sup> Cf. Alessandro PORTELLI, Op. cit., p. 16s.

<sup>37</sup> Cf. José Carlos S. BOM MEIHY, Op. cit., p. 44.

<sup>38</sup> Cf. Id. Ibid., p. 39.

Esta nova forma de conceber ou fazer História, como já vimos, encontra resistências e desconfianças. A desconfiança de se valorizar a História a partir de baixo, das vivências, memórias e imaginários populares, é ainda mais pungente no Brasil, onde, desde a colonização e, principalmente, no Império e República Velha, escritores, cronistas, intelectuais e a elite política e social viam o heterogêneo, o múltiplo, o polissêmico e o ambíguo como doença, atraso e ameaça à sociedade branca, burguesa e “europeizante”<sup>39</sup>. Havia uma depreciação do popular. Mas, no mundo hodierno, globalizado, onde etnias, liberdades e pluralidades se manifestam com virulência em visibilidades reivindicativas do direito de ser, se mostra necessário re-descrever e repensar as relações das elites intelectuais, ao menos, com os sujeitos, grupos e seus saberes e formas de ser e ler a realidade e experiências históricas.

Assim, as bricolagens, sincretismos e mestiçagens culturais, no interior da sociedade brasileira (mas não só) e, particularmente, em questões religiosas, sempre foram tratadas de forma negativa. Contudo, é preciso encará-las como construções positivas, práticas e sábias (do ponto de vista dos usos e malabarismos, no dizer de Certeau), frutos de resistências no contexto histórico de imposições culturais que não se alicerçavam na vontade, entendimento, consentimento e desejo dos indivíduos ou grupos que recebiam tais imposições, num impôr, geralmente, violento (de fato e/ou simbólico)<sup>40</sup>.

## **5. História oral, cotidiano e religião: uma relação que leva a novos prismas**

A história civil, teoricamente, é um campo “menos” turbulento quando a narrativa dos sujeitos históricos aflora, reconstituindo e reconstruindo as histórias oficiais. Parece, entretanto, que o mesmo não ocorre com a história religiosa ou sacra. Embora tal “tipo” de história<sup>41</sup>, em sua constituição original que deu a gênese aos livros sagrados e relatos que sustentam religiões, seja fruto, em sua grande parte, de experiências e narrativas de homens e mulheres do passado, entretanto, uma vez “cristalizadas” e “fechadas” tais histórias (cânones fechados), elas tendem a se petrificar em dogmas, regras e instituições que pouco ou nada admitem de questionamento ou assimilação de experiências e narrativas que fujam ao seu conteúdo doutrinário básico.

Desta forma, na religião, a doutrina e os dogmas são normativos. Não se inscrevem numa história que se possa rever ou rediscutir. O discurso religioso oficial tem como centro, não as experiências dos adeptos da religião, mas um saber sistematizado elevado à categoria de

---

<sup>39</sup> Cf. Roberto DaMATTA, **Brasil dois mil: um exercício de profecia**, p. 24s.

<sup>40</sup> Cf. Janaína AMADO, **Nós e o espelho**, p. 108s.

<sup>41</sup> A rigor creio que não se deve ou pode fazer uma separação formal entre “história civil” e “história religiosa”. Ambas se inscrevem uma na outra. Mas, para efeitos práticos e didáticos, aqui faço essa distinção.

verdade universal<sup>42</sup>. Assim, subjetividade, emoções e experiências individuais não alinhadas à regra oficial são desqualificadas, combatidas, alienadas do espaço oficial<sup>43</sup>. Quando muito, são toleradas, e não sem boa dose de desconfiança.

Este talvez seja o maior obstáculo para, junto à instituição religiosa, se fazer relevante, qualificado, legítimo e de valor equiparado ao discurso oficial as narrativas advindas da experiência dos sujeitos “comuns” da religião. Ao contrário, pois se as narrativas testemunhadas pelos sujeitos do passado serviram para o estatuto canônico da fé e fonte da religião estabelecida, as narrativas do presente, por sua vez, são a ameaça à religião que uma vez também se estabeleceu em narrativas. Ameaça às normas estabelecidas, à religião já construída<sup>44</sup>.

Mas, vamos tentar superar o obstáculo. Se, por um lado, o que diz oficialmente a instituição religiosa, a partir daquilo que “está escrito”, é considerado “a verdade” e “a religião”, por outro lado a experiência na América Latina, por exemplo, demonstra que a vivência da religião “oficial” se constitui em culturas não letradas<sup>45</sup>, e que por isso mesmo tem pouco acesso àquilo que é dito e aceito como oficialidade. Em nosso contexto prevalecem comunidades de fé testemunhais, onde a narração, a experiência do cotidiano, são mais importantes que doutrinas ou dogmas<sup>46</sup>. Daí que, para se chegar a entender a religião no contexto Latino-Americano (mas não só) é preciso ouvir os sujeitos religiosos concretos em suas práticas cotidianas e na interpretação que eles fazem delas. Creio que aí está “a religião”, o que puxaria outro debate, qual seja, se a religião é o que se tem na moldura das instituições religiosas ou o que se vive no cotidiano dos sujeitos religiosos. E, assim como vimos em Certeau, traduzindo-o para o campo religioso, não teria receio em dizer que o que se faz da religião oficial é um uso pessoal, subjetivo e sincrético, onde tantas vezes se trabalha com a “sucata” das doutrinas e instituições. As vivências narradas pelo povo são, de fato, teologia, a teologia vivida e construída a partir daquilo que é relevante na experiência das pessoas<sup>47</sup>. Então, de qualquer forma, haveria sempre duas (ou várias) religiões: aquela da moldura institucional e a(s) dos indivíduos que nela estão... à sua maneira. Ou, se preferir, há apenas uma religião: a que fazemos das quais nos dão.

Ao fazermos uma virada copernicana, onde o eixo da atenção se desloca do dogma para a vida e experiências das pessoas, poderemos entender com que facilidade as pessoas transitam sem preocupações nos vários campos religiosos em seus sincretismos e bricolagens práticos e

---

<sup>42</sup> Cf. Lauri Emílio WIRTH, *Novas metodologias para a História do Cristianismo*, p. 26.

<sup>43</sup> Idem.

<sup>44</sup> Cf. Antônio C. M. MAGALHÃES, *Crer é narrar*, p.26.

<sup>45</sup> Cf. Lauri Emílio WIRTH, *Op. cit.*, p. 29.

<sup>46</sup> Cf. Antônio C. M. MAGALHÃES, *Op. cit.*, p. 41.

<sup>47</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p.26.

simbólicos<sup>48</sup>. E, ao descermos da academia e assumirmos também nosso lugar ao lado e junto dos sujeitos das pesquisas, na dialética do igualamento e alteridade, onde assumimos nossa natureza comum para encontrarmos, também, uma linguagem comum<sup>49</sup>, teremos a oportunidade de não mais olharmos e julgarmos a realidade dos sujeitos ordinários com os olhos do dogma, mas teluricamente, reconhecendo nossa igual pertença e interdependência.

É preciso mudar a sintonia do “FM” elitista da estrutura para o “AM” popular da experiência. Escrever a história religiosa “a partir de baixo”, das experiências religiosas dos indivíduos. Assim será possível sintonizar as articulações da vida nos vários micro-espacos, da casa, das relações familiares, profissionais, dos sentimentos e, assim, compreender que a experiência religiosa, isto é, *a religião*, não cabe em um único conceito ou moldura<sup>50</sup>. E, aqui, também se inscreve a Teologia. Cabe a uma Teologia narrativa, “Teologia pé no chão”, para usar a expressão de Clodovis Boff, fazer uma teologia do campo religioso, atentando mais para as formas e maneiras como os elementos da fé, tradição e dogma são constituídos, interpretados e transformados entre o povo, do que para como estes elementos são traduzidos, pela oficialidade institucional, em sua atualização<sup>51</sup>. E, assim como a História Oral não quer simplesmente recolher fatos narrados, mas problematizá-los, captando e pensando/dialogando com as perspectivas, significações, tensões e re-apropriações que os sujeitos ou grupos laboram em seus fazeres<sup>52</sup>, assim também a Teologia deveria, no diálogo com as narrativas dos sujeitos, perceber as articulações de fé, ética, os sentimentos, as visões do divino ali feitas e re-feitas, independente ou não de terem sido gestadas no ambiente institucional<sup>53</sup>, pois a fé e a religião autênticas/legítimas não dependem da instituição. Uma Teologia de fragmentos, mais preocupada com os tais do que com a densidade organizada da tradição normativa de fé e sua preservação<sup>54</sup>.

Assim como se postula uma “Teologia de retalhos”, que parece ser mais autêntica – conquanto chega na experiência concreta dos “vivenciadores” da fé e religião -, ao contrário de uma Teologia sistemática ou dogmática, que parte de universais bem arrumados, mas que, na “vida vivida”, não conseguem alojamento prático e “puro”, também se postula, aqui, no âmbito da História Oral, uma História despojada de explicações sistêmicas, que rompe com Histórias normativas, estruturantes<sup>55</sup>. O tempo dos compêndios já passou, pois compêndios não se encaixam na “vida concreta”. Ao contrário, são a

---

<sup>48</sup> Cf. Janaína AMADO, Op. cit., p. 38s.

<sup>49</sup> Cf. Alessandro PORTELLI, Op. cit., p.19.

<sup>50</sup> Cf. Lauri Emílio WIRTH, Op. cit., p.30s.

<sup>51</sup> Cf. Antônio C. M. MAGALHÃES, Op. cit., p.27.

<sup>52</sup> Cf. Lauri Emílio WIRTH, Op. cit., p. 31.

<sup>53</sup> Cf. Antônio C. M. MAGALHÃES, Op. cit., p.28.

<sup>54</sup> Cf. Id. Ibid., p.42.

<sup>55</sup> Cf. Lauri Emílio WIRTH, Op. cit., p. 32.

negação e o asfixiamento dela. Mesmo que aparente apenas, já que a vida não “liga” para compêndios pois, embora possa absorvê-los nas “margens”, remodelam-nos e subvertem-nos no “fundo”.

Não sendo “funcionária” de esquemas pré-estabelecidos, a História que “suja a mão” na terra do cotidiano real não trabalha com hipóteses. Afinal, as hipóteses são “filhas” das teorias. Mas não. Pretende-se mais dar visibilidade às relações, aos fazeres e à vida do que explicá-los de forma acabada<sup>56</sup>.

## 6. A arte do ouvir e do sentir e seus meios técnicos

Na academia se ensina. O acadêmico fala, explica, esmiúça, traz à luz. Torna claro o obscuro. Diz as verdades sobre os dizeres e fazeres alheios. Este é o tom. Mas, numa História (e Teologia) onde se reconhece a legitimidade do sujeito ordinário e de suas experiências, o tom deve mudar. Deve-se re-aprender a ler a vida e os dogmas e estruturas que se fizeram colar a ela. No dizer de Mário Quintana: “*O mais difícil, mesmo, é a arte de desler*”<sup>57</sup>. Sim, perder a audácia do enquadrar sujeitos e experiências sob formas e fórmulas pré-determinadas. Quanto a isso, na esteira dos círculos bíblicos, quando a palavra de sabedoria e interpretação foi devolvida e confiada ao povo, Carlos Mesters fez bela rima, ao afirmar: “*Quem olha a vida do povo sofrido/ pára um pouco, e só sabe calar/esquece as idéias do povo sabido/ e fica humilde, começa a pensar*”.

Por que tal afirmação: ouvir mais, falar menos? É que quando se reconhece a História e a Teologia que brota dos fazeres e usos do cotidiano dos sujeitos ordinários, é preciso estar atento. Sim, atento ao que se diz. Mas, principalmente, atento para o que não se diz. Aquilo que está nas entrelinhas. O silêncio eloqüente nos interstícios. A capacidade de captar os sons do não-dito no dito. E, neste caso, é preciso que o historiador e o teólogo conheçam bem o “objeto” de estudo, por assim dizer. Neste modelo de pesquisa, a “distância do objeto” deve se traduzir em ética. E também em isenção, até onde isso for possível. E nada mais. Pois, no caso, o que faz com que os ouvidos do pesquisador do cotidiano se afinem às palavras e aos silêncios reveladores não é a distância, mas o “achego”, a proximidade, o conhecimento, mesmo vivencial, do mundo em que se “mergulha”. Ao contrário da ciência tradicional, aqui, é a intimidade que ajuda a captar discursos e silêncios. Assim, historiar não é somente contar História, mas ouvir as histórias. Ouvir a História sendo feita nas histórias vividas, contadas e caladas, nos usos, fazeres e re-fazeres da vida.

A arte de ouvir é também a arte de perguntar. Ou seja, o ato de entrevistar pessoas em História Oral se aproxima da maiêutica socrática<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Idem.

<sup>57</sup> Cf. Mário QUINTANA, *Caderno H*, p. 59.

<sup>58</sup> Cf. Antônio Torres MONTENEGRO, *História Oral e Memória*, p.149s.



É um conduzir ao parto daquilo que está na memória e representações do entrevistado. Quem “dá à luz” é o sujeito entrevistado. Mas não sem a sensibilidade técnica do “parteiro”-entrevistador. Esta relação maiêutica, entretanto, requer o fator confiança. Só uma relação de confiança possibilita a transparência do expor-se. E quanto maior a confiança, maior a abertura do entrevistado. Portanto, não basta a técnica. A História Oral também só é possível no alicerce de relações sinceras e não dominadoras, de empatia e conquista (no sentido afetivo do termo).

Nesta arte de ouvir alicerçada na confiança e sensibilidade, também deve-se dar atenção a quem se ouve. Explico. Cada indivíduo se inscreve, em seu grupo ou sociedade, em subculturas heterogêneas, em algum fragmento do grupo maior. Assim, é preciso estar atento a quem se entrevista quanto a questões de gênero, etnia, deficiências, orientação sexual, idade, pois estas nuances falam para o resultado da pesquisa e sua interpretação<sup>59</sup>.

Aliada à questão humana e suas sensibilidades e singularidades está a questão técnica. O documentar em História Oral está, na atualidade, ligada a meios técnicos. Não basta transcrever o discurso. É preciso preservá-lo sonoramente e, quando possível, visualmente. Mas não só por questões éticas, de verificação, de legado ao futuro, de arquivamento. Tal coleta e conservação estão imbricadas no próprio processo de interpretação dos discursos. Neste caso, as imagens, quando possíveis de ser documentadas em vídeo, são tão importantes quanto a gravação. Gravação sonora e visual são os documentos *per se*, sendo a transcrição, neste caso e em relação a estes, documentos secundários, provindo daqueles. Pois é na visualização e/ou audição que se pode “entrar” um pouco no mundo do sujeito e compreendê-lo no não dito, através de olhares, hesitações, silêncios, pausas, lapsos, gestos, lágrimas, expressões<sup>60</sup>. Dizer é agir, criar imagens (no sentido físico e do imaginário, idéias) em movimento, esculpindo desejos, representações, num florilégio de imagens (agora no sentido de idéias) transformadoras, polifônicas<sup>61</sup>. Este dizer, que é agir no sentido de expressar o imaginário, se capta, também, pelo corpo, tom de voz, e outros signos não verbais significativos. No dizer clássico de Pierre Weil, “o corpo fala”.

Enfim, trabalhar a História a partir do discurso vivo e das memórias ditas em contatos pessoais é um salto adiante das limitações documentais estáticas. Em questão de fontes, por exemplo, cartas, livros, escritos (pessoais ou não) podem ser (e são) exercícios de memória válidos para conhecermos o cotidiano e os fazeres dos sujeitos, mas, mesmo assim, têm um limite. Existem realidades vivenciais e psicológicas “indescritíveis”<sup>62</sup>. A História Oral, entretanto, surge como um meio de se descobrir as malhas do imaginário, do simbólico, dos

---

<sup>59</sup> Cf. Alistain THOMSON, *Aos cinquenta anos*, p. 50.

<sup>60</sup> Cf. Philippe JOUTARD, *Desafios à História Oral do século XXI*, p. 35.

<sup>61</sup> Cf. Tânia Navarro SWAIN, *Op. cit.*, p.60s.

<sup>62</sup> Cf. Philippe JOUTARD, *Desafios à História Oral do século XXI*, p. 33s.

fazeres que, nas estruturas de vida de grupos, indivíduos, sociedades, é tanto (ou mais) criador e decisivo que o racional<sup>63</sup>.

---

**ABSTRACT:** The present article, in its two first topics, has the purpose of analyzing, in an interpretive synthesis, the book “The Invention of Quotidian”, from the historian Michel de Certeau. The historian offers a theory for the sciences, which envisages the concrete actors of history. The theory is based in the assumption that the concrete actors redefine, in their practices and usage of what is imposed from society, a new cultural order, personal in many situations, which coexists side by side with the official order and also under its garment. In the following topics, the article tries to establish a relation between Certeau’s theories and the model and method of Oral History as a possibility of capturing the cultural history of a society from the usage and actions of the concrete actors. Such approach has the goal of revealing that religion can and must (for the sake of its better comprehension) be understood and investigated from a new point of view, that is, not only through the eyes of traditional academic investigation, but through the listening of those who experience religion in the quotidian, in their usage and re-making of the official religious codes.

**KEY WORDS:** Epistemology of the human and social sciences; Hermeneutics; Oral History; Quotidian; Religious anthropology.

---

## BIBLIOGRAFIA

1. AMADO, Janaína. *Discutindo novas metodologias para a História do Cristianismo*. In: COUTINHO, Sérgio Ricardo (org). **Religiosidades, Misticismo e História no Brasil central**. Brasília : Universa Editora, 2001. p.35-39.
2. \_\_\_\_\_. *Nós e o espelho*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes ; FERNANDES, Tânia M. ; ALBERTI, Verena (orgs.). In: **História Oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro : FGV/Fiocruz, 2000. p.105-112.
3. BOM MEIHY, José Carlos Sebe. **Manual de História Oral**. 4ª edição revista e ampliada. São Paulo : Loyola, 2002.
4. BURGUIÈRE, André. *A antropologia histórica*. In: LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. São Paulo : Martins Fontes, 1998.
5. CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. v.1. Petrópolis : Vozes, 1998.
6. DaMATTA, Roberto. *Brasil dois mil: um exercício de profecia*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; FERNANDES, Tânia M. ; ALBERTI,

---

<sup>63</sup> Cf. Id. Ibid., p. 34.

Verena (orgs.). **História Oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro : FGV/Fiocruz, 2000. p.23-28.

7. JOUTARD, Philippe. *Desafios à História Oral do século XXI*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes ; FERNANDES, Tânia M. ; ALBERTI, Verena (orgs.). **História Oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro : FGV/Fiocruz, 2000. p.31-45.

8. \_\_\_\_\_. *História Oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes ; AMADO, Janaína (org). **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro : FGV, 1996. p. 43-64.

9. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro : Graal, 1979.

10. LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. *Prática e estilos de pesquisa na História Oral contemporânea*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes ; AMADO, Janaína (org). **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro : FGV, 1996. p. 15-26.

11. MAGALHÃES, Antônio Carlos Melo. *Crer é narrar. A contribuição da Teologia Narrativa para a Hermenêutica Teológica*. In: **Via Teológica**. Curitiba, FTBP, v. 4, 2001. p. 25-45.

12. MONTENEGRO, Antônio Torres. **História Oral e Memória. A cultura popular revisitada**. São Paulo : Contexto, 1992.

13. PORTELLI, Alessandro. *Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral*. In: PERELMUTTER, Daisy ; ANTONACCI, Maria Antonieta (org). **Ética e História Oral. Projeto História**, nº 15. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. São Paulo : PUC, abril, 1997. p. 13-50.

14. QUINTANA, Mário. **Caderno H**. Porto Alegre : Globo, 1998.

15. SWAIN, Tânia Navarro. *Você disse imaginário?* In: SWAIN, Tânia (org.). **História no plural**. Brasília : Ed.UnB, 1993. p.43-67.

16. THOMSON, Alistain. *Aos cinquenta anos: uma perspectiva internacional da História Oral*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes ; FERNANDES, Tânia M. ; ALBERTI, Verena (orgs.). **História Oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro : FGV/FIOCRUZ, 2000. p.47-65.

17. WIRTH, Lauri Emílio. *Novas metodologias para a História do Cristianismo: em busca da experiência religiosa dos sujeitos religiosos*. In: COUTINHO, Sérgio Ricardo (org). **Religiosidades, Misticismo e História no Brasil central**. Brasília : Universa Editora, 2001. p. 23-34.