

## **A HISTÓRIA ORAL COMO DISCIPLINA, A MEMÓRIA COLETIVA E A “COSTURA ARTESANAL” – RELIGIÃO, POLÍTICA**

Leandro Seawright Alonso

**Resumo:** Procurei demonstrar que a história oral se desenvolveu no âmbito de uma disciplinaridade; utilizei-me de excertos da literatura machadiana para demonstrar a importância das entrevistas; apresentei o conceito de “costura artesanal”. Posteriormente, utilizei-me do conceito de memória coletiva e de história oral testemunhal para demonstrar ser possível trabalhar com trauma, política e religião.

**Palavras-chave:** História, história oral, memória coletiva, política, religião.

## **La historia oral como disciplina, la memoria colectiva y la "costura artesanal" – religión, política**

**Resumen:** Traté de demostrar que la historia oral se desarrolló en el marco de una disciplinariedad. Me he utilizado de extractos de la literatura machadiana para demostrar la importancia de las entrevistas y presenté el concepto de "costura artesanal". Posteriormente, utilicé el concepto de memoria colectiva y de historia oral testimonial para demostrar ser posible trabajar con trauma, política y religión.

**Palabras clave:** Historia, historia oral, memoria colectiva, política, religión.

## **The oral history as discipline, the collective memory and the "intellectual craft" – religion, politics**

**Abstract:** I have attempted to show that oral history developed within the scope of a disciplinarity. I have used Machado's literature excerpts to demonstrate the importance of oral history interviews, and pointed to the concept of "intellectual craft". Later, I used the concept of collective memory and witness oral history to show that it is possible to work with trauma, politics and religion.

**Keywords:** History, oral history, collective memory, politics, religion.

### **Introdução**

Na medida em que a história oral estabeleceu o seu perímetro institucional no Brasil – não sem acalorada discussão com as camadas acadêmicas atentas às “tradições” consolidadas da historiografia –, enveredou-se para um momento não somente de aceitação, mas de modificações em sua epistemologia (MEIHY, 1996). A combinação entre o campo conceitual, a estética e a ética formaram intrincadas possibilidades para o seu desenvolvimento. Enquanto os pesquisadores de variados núcleos/grupos de pesquisa se preocupavam com aportes teóricos para a história oral, o Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea no Brasil, CPDOC/FGV, manteve o seu fito na construção de um arquivo contendo um conhecido acervo de entrevistas; ao mesmo tempo, o Núcleo de Estudos em História Oral, NEHO/USP, empenhou-se em praticar um trabalho empírico sem abdicar do debate epistemológico que igualmente marcou a década de 1990 por suas constantes atualizações. Derivado de uma pequena parte das reflexões realizadas em minha pesquisa de doutorado em História Social na Universidade de São Paulo, este artigo pretende problematizar (1) a epistemologia da história oral por meio de respeitosos estímulos ao debate contemporâneo e (2) refletir sucintamente sobre o campo da pesquisa realizada com protestantes brasileiros no contexto da ditadura militar brasileira entre 1964 e 1985. Em polissemia declarada, pretendo retratar o contato da epistemologia da história oral não somente com a historiografia, mas também com a sociologia – ao mencionar, entre outros, José de Souza Martins e Charles Wright Mills. Tudo para, enfim, medir o alcance da história oral como

disciplina e os seus elementos sempre dialógicos que servem às análises da religião e da política conforme delimitadas no caso de protestantes posicionados no decurso do Regime Militar Brasileiro.

Em termos metodológicos, a história oral disciplinar oferece – com fulcro nos âmbitos da memória e da identidade – aportes para as análises ulteriores engendradas neste artigo acerca de religião e política. Para tanto, recorro principalmente à linha de pesquisa do NEHO/USP no afã de esboçar uma história oral com o potencial para a compreensão dos traumas de religiosos que sofreram com o recrudescimento do Regime Militar Brasileiro – a chamada “história oral testemunhal”. Não parto da historiografia para, em seguida, aferir a “veracidade” de alguns testemunhos “costurados” no presente artigo, mas da memória para “versões menores” – sempre “vistas de baixo”; significa perscrutar os dramas vivenciados politicamente, e, para “borrar” a linguagem corrente, estabelecer elos entre a religião dos protestantes referidos com o exercício de alguma forma resistente de política. Trata-se do desmantelamento parcial da ideia ingênua de que o religioso é invariavelmente “docilizado” e “adestrado”; nos casos demonstrados neste artigo, os símbolos religiosos são potencializados no decurso da “luta política” e mesmo a “conversão” não serviu apenas como “revisão” de conduta, mas como ressocialização, como reinterpretação dos acontecimentos dramáticos.

Porque – em perspectivas históricas – as experiências religiosas produzem “modificações de ideias e de desejos” nos fiéis e produzem homologias entre a história das sociedades imbricadas em seus sistemas de crenças (JULIA apud LE GOFF; NORA, 1976, p. 106); ademais, no âmbito das ciências sociais uma alternativa interpretativa, entre tantas, delimita a compreensão da religião como:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. Um sistema de símbolos que atua para [...] (GEERTZ, 2008, p. 67).

De lugares conceituais diferentes, Julia, como historiador, constatou a relação entre as “formas religiosas de pensar” e a sociedade posta em constantes modificações; ao passo que Geertz produziu uma hermenêutica dos símbolos religiosos. Por meio de “costura artesanal”, e apesar do necessário debate epistêmico da primeira parte do artigo, as entrevistas ganharam consistência e moldaram candentemente a hipótese de que (1) os fios de uma história oral disciplinar compreendida para além da metodologia da grande História são trançados com (2) um campo de pesquisa revivido por narrativas que apresentam o “*crème de la crème*” de um fazer autônomo e dialógico da história oral – as próprias entrevistas. No caleidoscópio deste artigo, encontram-se indicações de memórias traumáticas cujos conteúdos requerem suporte inclusive no que disse Antonio Torres Montenegro: “o processo de rememoração se torna, muitas vezes, mais rico quando o caminho da abordagem se faz através de um processo diversificado de lembranças” por meio do qual “a chave para alcançar visões, opiniões, análises sobre o passado surge de forma inusitada, já que a abordagem direta de um determinado assunto, acontecimento, nem sempre desencadeia um processo de lembrança” (2013, p. 22). Daí, as entrevistas realizadas e avocadas na parte derradeira deste artigo aconteceram por meio de estímulos mais do que por perguntas; outrossim, procurou-se a comprovação de que a vida humana – em uma história oral de vida – supera os liames convencionais de uma documentação ordinária. O

debate epistêmico fez-se necessário, por seu turno, para que o suporte da pesquisa realizada fosse aclarado e a proposta de uma história revivescida pelo debate interdisciplinar fosse sublinhada.

### **Disciplinaridade, um “apólogo”, “costura”, campo de pesquisa**

Uma parte dos oralistas desconsiderou praticar a história oral como “ferramenta, técnica e forma de saber”<sup>1</sup>. Grande parte a pratica, pois, como “metodologia”<sup>2</sup>. Coube-me a reflexão acerca dos seus *procedimentos* a partir da organização “estatutária” e “epistemológica” da história oral conforme sugerida por Meihy e Holanda (MEIHY; HOLANDA, 2013, p. 63-79). Entre as definições que consideraram a história oral como uma “metodologia” ou, alternativamente, como uma disciplina, escolhi esta última por duas razões. A primeira porque considerei que a história oral “se constitui com objeto definido, com procedimentos operacionais claros e preestabelecidos que a justificam como uma disciplina dos tempos modernos”, segundo disseram Meihy e Ribeiro. Com isso, valorizei a “moderna eletrônica” como “alternativa para a produção de saber” e sua “integração na questão disciplinar da história oral”<sup>3</sup>. Conforme Meihy e Ribeiro, essa definição “ousada” estabeleceu “a memória oral” como o seu “objeto da matéria, com método de condução e finalidade claros”. A segunda porque, em minhas pesquisas, a utilização das entrevistas não foi meramente instrumental; não requereu inclusive que fossem “avaliadas em separado, com destaque” e, sequer, que fossem tão somente “pinçadas” do corpus documental (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 36).

Em sentido contrário, Marieta de Moraes Ferreira disse em seu importante texto, intitulado “História oral: velhas questões, novos desafios”, que “a história oral, como todas as metodologias, apenas estabelece e ordena procedimentos de trabalho”, e, por isso, “é capaz apenas de suscitar, jamais de solucionar questões, ou seja, formula as perguntas, porém não pode oferecer as respostas”; as soluções e suas conseqüentes explicações, para a autora, “devem ser buscadas na historiografia e na teoria da história” que se dedicam a “pensar os conceitos de história e memória, assim como as complexas relações entre ambos” (FERREIRA apud CARDOSO, 2012, p. 170-171). Para Ferreira, a história oral é, portanto, uma metodologia que está mais ligada ao “ofício de historiador” que, evidentemente, especializa-se nos campos historiográficos, epistemológicos. Onde, pergunto-me e problematizo: se as explicações devem ser buscadas estritamente na historiografia e na teoria da história, por que fazer história oral? Mesmo assim, Ferreira analisou o que denominou dois “caminhos possíveis” à história oral como disciplina e, por suposto, ambos foram considerados como “problemáticos”. Para a autora, esses “problemas” se desenvolveram baseados no esquecimento “das questões de caráter teórico, deixando de abordá-las em nossos trabalhos” ou quando se tenta “encontrar respostas para elas apenas no âmbito da história oral”. No primeiro caso, que trata dos referidos esquecimentos relativos às “questões de caráter teórico”, a autora propôs que as conclusões dos trabalhos de história oral disciplinar são “óbvias” porque são “coladas aos dados das entrevistas, sem possibilidade de maior capacidade de análise”. Ferreira perguntou, assim: “seria mesmo preciso fazer uma pesquisa para chegar a isso?”; cumpriu-lhe, no caso apresentado, nova perspectiva das entrevistas na condução do projeto de pesquisa: “são trabalhos que se limitam a reproduzir as palavras dos entrevistados, que exploram uma ideia já comprovada (utilizando trechos de entrevistas para corroborá-la), que não conseguem problematizar qualquer aspecto da pesquisa”. No segundo caso, em que trata do problema de encontrar respostas no âmbito de uma história oral suficiente, a autora o

considerou “danoso” porque, segundo ela, não se deve “explicar algo sem meios adequados para fazê-lo” (FERREIRA apud CARDOSO, 2012, p. 170-171). Notadamente, desde as literaturas internacional e brasileira competentes sobre história oral, a tendência historicamente apresentada para a sua constituição epistemológica é a de tratá-la como uma metodologia. Não somente o clássico de Paul Thompson, *A Voz do Passado*, laborou em prol de uma percepção metodológica da história oral (1992); mas, consagrados autores brasileiros, como é o caso do competente Antonio Torres Montenegro, fincaram as suas convicções em uma história oral nestes moldes (2013).

Alternativamente, proponho – nos moldes apresentados por Meihy e Holanda – que exista “um estatuto independente para a história oral, que deixaria de ser adjetiva para ser sujeito de ações de transformação social” por meio do estabelecimento de um corpus documental analisável. O suporte documental em história oral não “entra em disputa” com os outros possíveis aportes teóricos e não pode ser “rebaixado” em relação aos instrumentos de análises encontrados na teoria da história ou em quaisquer outros “quadros epistemológicos”. Porque as entrevistas oriundas do trabalho de campo nada devem às teorias sacramentadas pela “grande História”; não são concorrentes e, tampouco, avocam um “lugar conservador” em face de outras “fontes”, “ciências” e “recursos auxiliares”. Há muito não se fala das “categorias antigas” de “ciências auxiliares da história”, e, por isso, torna-se contemporaneamente mais antiquado pensar em um novo recurso “instrumental” e “auxiliar” da grande História<sup>4</sup>. Assim, a história oral como disciplina não reflete a compreensão de uma “disciplina auxiliar” da “grande História” e que:

Em termos práticos, supondo que para muitos a história oral tem se restringido à aplicação de entrevistas dialógicas, o que se nota é o uso delas enquanto “meio” e não como “fim”. A redução do uso das entrevistas à condição de fonte ou documento auxiliar rebaixa a potencialidade dos textos resultantes de gravações de maneira a neutralizá-los como se fosse um aposto aos outros suportes documentais (MEIHY; HOLANDA, 2013, p. 76).

Sem me resignar em um “mundo isolado, e à parte”, adiro, por lógico, ao diálogo entre as “humanidades”, desde as ciências sociais até a história e a sua produção historiografia como campos desejáveis para uma “costura acadêmica” em uma história oral autônoma. Impôs-se, porém, a necessidade de escolhas procedimentais: deve-se escolher entre partir das “entrevistas propriamente” ou, por outro lado, de “referenciais teóricos cristalizados” para a realização de enquadramentos epistemológicos. A alternativa que considero é, evidentemente, partir das entrevistas – “costurá-las” de forma hermenêutica, exegética e segundo a experiência de campo sem perder as noções de colaboração e de autoria. Parto das entrevistas que não são, porém, um “fim” em si mesmas, mas um “meio” que permite análises na construção compartilhada de conhecimentos entre os colaboradores e eu; um “fim”, por outro lado, porque me leva às políticas públicas desejadas ao final das pesquisas empreendidas. Abdico, assim, da voz “superior”, “autorizada” e de “historiador capacitado”; volto-me, pois, para um “outro” posicionamento acadêmico de respeito às alteridades e – neste caso – às diferenças religiosas, políticas e experienciais, entre outras, conforme costumeiramente apresentadas pelos narradores. Com “liberdade” procedimental, e de “forma livre” na análise, considero que a história oral disciplinar está mais voltada, neste sentido, ao “caráter profético” com efeitos sociais e com vistas às políticas públicas do que para o “caráter sacerdotal”, “oficial”, “autorizado”, “legitimador” da produção

de conhecimentos. Mais do que “esclarecer trajetórias individuais, eventos ou processos que às vezes não têm como ser entendidos ou elucidados de outra forma”, por meio dos “depoimentos de analfabetos, rebeldes, mulheres, crianças, miseráveis, prisioneiros, loucos”, como propôs Ferreira, os oralistas que praticam a história oral *disciplinar* procuram de forma respeitosa os colaboradores no interior de coletividades (FERREIRA apud CARDOSO, 2012, p. 171). Não se trata, pois, de “dar voz” a grupos marginalizados, mas de lhes “dar ouvidos” e, em caráter democrático, de “dar ouvidos” aos diferentes lados políticos – por exemplo.

Valoriza-se, assim, a memória coletiva com proposições ulteriormente voltadas às “políticas públicas” no processo de “devolução” das histórias de vida.

Abalizaram Meihy e Holanda que:

Um dos argumentos centrais para quem postula a independência disciplinar da história oral diz respeito à função social e prática dessa experiência intelectual que teria uma dimensão pública importante. Fala-se do conhecimento como militância, como ação de fomento às ações políticas decorrentes da determinação de certos problemas sociais. Os defensores da estatura nova, disciplinar, da história oral consideram de fundamental importância o fato de tratar de casos pouco considerados pela oficialidade das demais disciplinas [...] Uma leitura cuidadosa dos fundamentos da história oral, pois deixa entrever que desde o início é a preocupação da história oral com o compromisso social marcado pela “voz dos excluídos”, revelação de aspectos desconhecidos, ocultos e desviados, não expressos nos documentos oficiais e escritos e, sobretudo, a denúncia do sofrimento extremo de grupos maltratados por situações variadas (MEIHY; HOLANDA, 2013, p. 78-79).

Sem me utilizar da expressão “historiador oral” – para quantos pesquisam com “apoio deste campo de estudos” – escolho me apropriar da expressão “oralista” que está presente tanto nas proposições de Meihy, quanto nas investidas acadêmicas do NEHO/USP<sup>5</sup>. Por isso, Meihy escreveu que se a “história oral é algo novo, um dos primeiros compromissos de quem se propõe a ser oralista é se posicionar como tal, acima e sobre qualquer aposto disciplinar” (2006, p. 196). Meihy valorizou, com isso, as razões apresentadas por Philippe Joutard para suas investidas em história oral, quais foram: “1 - Escuchar la voz de los excluidos; 2 - Sacar a la luz las realidades ‘indescriptibles’; 3 - Dar testimonios de las situaciones de sufrimiento extremo” (MEIHY, 1999, p. 151).

Para Meihy,

Joutard não está sozinho na postura de comprometimento da história oral com a transformação da sociedade. Com diferentes vieses autores como Trebitsch e François, elegem o caráter oralístico de entrevistas como forma alternativa de proposta para uma história diversa da habitual feita sobre bases documentais “tradicionais”. O importante desta constatação é a especificidade dos fundamentos da história oral que, de raiz, seriam diferentes dos objetivos de qualquer outra disciplina das áreas de humanidades. Por esta indicação, não fica restrito à História – com “H” maiúsculo – o monopólio da história oral. Nem a qualquer outra área do conhecimento, diga-se. E isto coloca em tela de juízo a questão dos “novos rumos” [...] Por que se endossa a proposta de Joutard, pressupõe-se o enfrentamento do incômodo debate sobre o adjetivo “oral” ao sujeito “história” e, nesta senda, cabe notar que a apropriação dos historiadores deste recurso a submete a uma perversa utilização das narrativas orais à condição de “fonte” [...] O império dos historiadores sobre as fontes orais, aliás, reproduz os maus tratos notados entre estes e os sociólogos, antropólogos e demais grupos useiros da oralidade como recurso para suas tarefas analíticas (MEIHY, 2006, p. 196).

A história oral como disciplina tem “procedimentos operacionais claros e preestabelecidos”, como disse Meihy, ao mesmo tempo em que não rebaixa as entrevistas a um papel de “coadjuvante” na análise relegando a pesquisa de campo para um lugar de inferioridade em relação às “grandes teorias”. Um trabalho de história oral se justifica pelo estabelecimento de um projeto que demonstre procedimentos para a construção de um corpus documental formado por entrevistas materializadas por meio da transposição “da oralidade ao código escrito”. As alternativas e as variáveis da memória coletiva, encaminham o oralista às análises que transpõem não apenas a exclusividade da antiga “verdade historiografia”, mas a singularidade de “teorias transplantadas” para dentro da edificação textual. Por isso, a minha escolha prática, sobretudo em “Ritos da oralidade: a tradição messiânica de protestantes no Regime Militar Brasileiro”, não foi pela simples alternativa de “pinçar as entrevistas” do corpus documental como acessório ou como “recurso auxiliar” para utilizá-las como concorrentes das importantes citações de autores acadêmicos. Deve-se considerar os riscos possíveis da prática de “pinçar as entrevistas” e, em decorrência disso, submetê-las à apreciação exclusiva e soberana de teorias consagradas pela academia<sup>6</sup>. Na análise das entrevistas com os cruzamentos teóricos e historiográficos, deve-se, ainda, proceder com cuidado para não desqualificar as impressões, as subjetividades e os contornos não convencionais da memória coletiva. Ao buscar – em “*status nascendi*” – uma forma de escrever, procurei “coser com os fios das entrevistas” como parte de uma “costura hermenêutica” e de uma “experiência de costura” em história oral. Recordo-me de dois importantes textos que forjaram a minha atitude disciplinar de “costura hermenêutica”, quais sejam: o primeiro foi “Um apólogo”, de Machado de Assis; o segundo foi “O artesanato intelectual”, de Charles Wright Mills. O primeiro foi uma indicação de Meihy durante uma situação de “diálogo orientador” no doutorado em História Social. E o segundo adveio das recomendações que intelectuais como José de Souza Martins têm sugerido sobre um lugar ampliado para a literatura em “Uma sociologia da vida cotidiana”, entre outras obras (MARTINS, 2014).

No primeiro texto, Machado de Assis apresentou uma “querela entre a agulha e o novelo de linha”:

Era uma vez uma agulha, que disse a um novelo de linha:  
— Por que está você com esse ar, toda cheia de si, toda enrolada, para fingir que vale alguma coisa neste mundo?  
— Deixe-me, senhora.  
— Que a deixe? Que a deixe, por quê? Porque lhe digo que está com um ar insuportável? Repito que sim, e falarei sempre que me der na cabeça.  
— Que cabeça, senhora? A senhora não é alfinete, é agulha. Agulha não tem cabeça. Que lhe importa o meu ar? Cada qual tem o ar que Deus lhe deu. Importe-se com a sua vida e deixe a dos outros.  
— Mas você é orgulhosa.  
— Decerto que sou.  
— Mas por quê?  
— É boa! Porque coso. Então os vestidos e enfeites de nossa ama, quem é que os cose, senão eu?  
— Você? Esta agora é melhor. Você é que os cose? Você ignora que quem os cose sou eu, e muito eu?  
— Você fura o pano, nada mais; eu é que coso, prendo um pedaço ao outro, dou feição aos babados...  
— Sim, mas que vale isso? Eu é que furo o pano, vou adiante, puxando por você, que vem atrás, obedecendo ao que eu faço e mando...  
— Também os batedores vão adiante do imperador.  
— Você é imperador?

— Não digo isso. Mas a verdade é que você faz um papel subalterno, indo adiante; vai só mostrando o caminho, vai fazendo o trabalho obscuro e ínfimo. Eu é que prendo, ligo, ajunto... (ASSIS, 1994, p. 1-2).

Quando a “costureira chegou à casa da baronesa”, estava estabelecida a disputa narrativa entre a agulha e o novelo de linha – “simulacro do real”. Antes de iniciar seu trabalho, a costureira “pegou do pano, pegou da agulha, pegou da linha, enfiou a linha na agulha” e, depois, “entrou a coser”:

uma e outra iam andando orgulhosas, pelo pano adiante, que era a melhor das sedas, entre os dedos da costureira, ágeis como os galgos de Diana — para dar a isto uma cor poética.

E dizia a agulha:

— Então, senhora linha, ainda teima no que dizia há pouco? Não repara que esta distinta costureira só se importa comigo; eu é que vou aqui entre os dedos dela, unidinha a eles, furando abaixo e acima (ASSIS, 1994, p. 2).

A linha e a agulha se calaram e não “se ouvia mais que plic-plic plic-plic da agulha no pano”, conforme Machado de Assis. No quarto dia de trabalho, porém, a costureira havia terminado o vestido da baronesa e ajudou-a a se vestir e a fazer os ajustes necessários. E “quando compunha o vestido da bela dama, e puxava a um lado ou outro, arregaçava daqui ou dali, alisando, abotoando, acolchetando, a linha, para mofar da agulha”, perguntou-lhe:

Ora agora, diga-me quem é que vai ao baile, no corpo da baronesa, fazendo parte do vestido e da elegância? Quem é que vai dançar com ministros e diplomatas, enquanto você volta para a caixinha da costureira, antes de ir para o balaio das mucamas? Vamos, diga lá. Parece que a agulha não disse nada; mas um alfinete, de cabeça grande e não menor experiência, murmurou à pobre agulha:

— Anda, aprende, tola. Cansas-te em abrir caminho para ela e ela é que vai gozar da vida, enquanto aí ficas na caixinha de costura. Faze como eu, que não abro caminho para ninguém. Onde me espetam, fico (ASSIS, 1994, p. 2).

Durante a experiência de “diálogo orientador” oferecido por Meihy, aproveitei-me do caderno de campo para anotar as minhas impressões. Apesar de a costureira ter evidentemente o seu lugar e a agulha também, torna-se impreterível apresentar “o vestido da baronesa”, o fundamental para a pompa da festa: o corpus documental costurado cuidadosamente tem como virtude primordial aquelas que “vão ao baile”, as entrevistas. Não sem análise, porém. Sem ser imóvel embora colocada em um “lugar determinado”, a análise funciona como a “alfinetada do alfinete”, que disse à agulha: “anda, aprende, tola. Cansas-te em abrir caminho para ela e ela é que vai gozar da vida, enquanto aí ficas na caixinha de costura. Faze como eu, que não abro caminho para ninguém. Onde me espetam, fico” (ASSIS, 1994). No entanto, a “costura hermenêutica” demonstrada com o trabalho da costureira, sua paciência que resiste à “passagem do tempo” e seus ajustes podem se assemelhar ao “artesanato intelectual” estudado por Martins, entre outros, na obra de Mills. Juntados os termos “costura” e “artesanato”, torna-se possível dizer da “costura artesanal” que é aquela que pretende o trançado manual da linha que ganha sentido na “unidade da vestimenta”.

Ao considerar a “costura artesanal” eu procurei “coser as narrativas”, as subjetividades, as experiências místicas e as convicções políticas. Resulta dessa experiência acadêmica, a intersubjetividade como “filosofia do encontro” que se relaciona alternadamente entre “Eu-Tu” (BUBER,

1974). Mas, Mills valorizou a experiência do pesquisador no “artesanato intelectual”, pois aduziu que até mesmo os mais admiráveis “dentro da comunidade intelectual” não “separam seu trabalho de suas vidas”. Nesse sentido, “o artesanato é o centro de si mesmo, e o estudante está pessoalmente envolvido em todo o produto intelectual de que se ocupe”. Ao assumir que se “pode ‘ter experiência’ significa que seu passado influi e afeta o presente, e que define a sua capacidade de experiência futura”, e, como pesquisador, “terá de controlar essa interinfluência bastante complexa, saber o que experimenta e isolá-lo; somente dessa forma pode esperar usá-la como guia e prova de suas reflexões, e no processo se modelará como artesão intelectual” (MILLS apud SEAWRIGHT, 2016, p. 54).

Porque Mills prevê o êxito no “artesanato intelectual” por meio da organização do que ele considerou “um arquivo”, que quer dizer entre outras coisas: “faça um diário” – para a manutenção da “reflexão sistemática” exigida no trabalho de “costura hermenêutica” e na “experiência de pesquisa”<sup>7</sup>. Os oralistas brasileiros e os antropólogos, entre outros pesquisadores, chamaram o “arquivo” recomendado por Mills de “caderno de campo” ou de “diário de campo”. Segundo Meihy, “sugere-se que o caderno de campo funcione como um diário em que o roteiro prático seja anotado”, pois interessa saber “quando foram feitos os contatos, quais os estágios para se chegar à pessoa entrevistada, como correu a gravação, eventuais incidentes de percurso”. Além disso, o caderno de campo “deve funcionar como um diário íntimo no qual são registrados inclusive os problemas de aceitação das ideias dos entrevistados, bem como toda e qualquer reflexão teórica decorrente de debates sobre aspectos do assunto” (MEIHY, 1991, p. 187).

Quando funciona como um “diário íntimo”, um caderno de campo estimula “a captura dos “pensamentos marginais”: várias ideias que podem ser “subprodutos” da vida diária, trechos de conversa ouvidos na rua ou, ainda, sonhos”, segundo Mills. Lembro-me de anotações que fiz em momentos variados da minha pesquisa de doutorado, tanto em viagens e “antes” ou “após” as entrevistas, quanto no itinerário percorrido sozinho ou junto com os integrantes do GT sobre o “Papel das igrejas na ditadura”, da CNV<sup>8</sup>. Não foram raros os “pensamentos marginais” que, depois, ganharam significado na leitura e releitura das entrevistas, assim como na reflexão sobre as histórias traumáticas ouvidas em audiências públicas do GT. Escrevi, igualmente, sobre as minhas realizações na trajetória da pesquisa, mas também acerca dos meus sentimentos de indignação com as histórias dos sofrimentos de torturados, de exilados, de “desaparecidos políticos” e suas famílias. Mills explicou que anotar as percepções pessoais durante a pesquisa contribui para “um raciocínio mais sistemático” e para o estabelecimento de uma “experiência mais direta”, pois a sua “manutenção é uma produção intelectual”: “é um armazenar crescente de fatos e ideias, desde os mais vagos até os mais precisos”. Ademais, Mills apontou para a relevância do “artesanato intelectual” com o seu programa de estudos sobre a elite a partir de o que chamou de “um rascunho tosco” (MILLS, 2004).

Sobre isso, Martins disse:

pode ser importante o recurso artesanal do diário do pesquisador e de sua autobiografia. É um modo de dialogar objetivamente consigo mesmo. É uma forma de utilizar a própria memória, as próprias lembranças e esquecimentos como fontes de dados sociológicos, para que um autor se situe socialmente e compreenda sociologicamente sua circunstância. E desse modo se capacite para observar o outro e o social (MARTINS, 2004, p. 33).



Depois de um trabalho de “artesanato intelectual”, Martins garantiu ainda: “ninguém faz sociologia impunemente”, e, em seguida, disse: “ninguém sai ileso do trabalho de sociólogo”. Isto porque o “artesanato intelectual” é “mais do que a mera técnica de obtenção de dados”, pois “não é uma técnica, é uma troca”. Ligado a “uma visão de mundo, está vinculado à “concepção do outro”, da alteridade. Ao destacar a “prontidão” para o trabalho de campo e para o “artesanato intelectual”, Martins me provocou à paráfrase: “ninguém faz história oral impunemente”, e, por lógico, sem limites para as humanidades, “ninguém sai ileso do trabalho de oralista”. Essa “impunidade” e a “costura hermenêutica”, com a experiência de campo, conduziu-me para uma forma costurada no “âmbito da exposição”, no “estilo de expor e de explicar”: coser as entrevistas na perspectiva da memória coletiva porque são elas que “vão para o baile” da “agulha habilidosa” e depois de “alfinetadas conceituais” (MARTINS, 2004, p. 34-41).

### **Memórias religiosa e política em “história oral testemunhal”: narrativas de traumas**

Com Maurice Halbwachs, compreendo que a memória coletiva sinaliza para toda “lembrança que, por mais pessoal que seja, até as de acontecimentos de que apenas nós fomos testemunhas, até as de pensamentos e de sentimentos não expressos, está em relação com todo um conjunto de noções que muitos outros além de nós possuem”. Nela estão “pessoas, grupos, lugares, datas, palavras e formas da linguagem, também com raciocínios e ideias, ou seja, com toda a vida material e moral das sociedades das quais fazemos ou não fazemos parte” (HALBWACHS, 1994, p. 38). Por isso, Halbwachs incluiu em suas conceituações a existência de “quadros coletivos” da memória, que são: “elementos que induzem e organizam a lembrança individual”. Esses “quadros coletivos” indicam “pontos de referência no espaço e no tempo, noções históricas, geográficas, biográficas, políticas, dados da experiência corrente e modos de ver familiares”, segundo Danièle Hervieu-Léger e Jean-Paul Willaime (2009, p. 221).

Sem ser a mera soma de “memórias individuais”, a memória coletiva “tira sua força e sua duração no fato de ter por suporte um conjunto de homens” no interior de uma “massa de lembranças comuns, e que se apoiam uma sobre a outra”; a “memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios” (HALBWACHS, 1994, p. 51). Depreendo, portanto, que a memória individual do colaborador, em história oral, sustenta-se pela memória coletiva, mas esta se sobrepõe àquela sem que se confundam.

A memória coletiva religiosa dos entrevistados, no entanto, carregou a marca do “dogma lembrado” que, “assim como o culto, não tem idade: ele imita, no mundo mutante da duração, a eternidade e a imutabilidade de Deus, conforme a possibilidade dos gestos, das palavras e dos pensamentos humanos” (HALBWACHS, 1994, p. 191). Ao mesmo tempo, a memória coletiva religiosa “é, por essência, uma memória sempre mais totalizadora e, portanto, sempre mais conflituosa” porque busca a manutenção do dogma ou a tentativa de retorno às “origens das crenças primitivas” (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 234). Daí, encontrei nos religiosos três tendências constatadas em entrevistas de história oral, pois alguns dos colaboradores da minha pesquisa fizeram apologias ao dogma e à “petrificação dogmática da memória” ao passo que outros interlocutores cumprem as suas

funções de “contestadores místicos”; alternativamente, outros desestabilizaram a “memória autorizada” por meio de memórias reelaboradas a partir de traumas sofridos porque aderiram às ideologias políticas de esquerda<sup>9</sup>. Os primeiros são notadamente dogmáticos que creram na continuidade da “igreja primitiva” e na “apologia à verdade” das primeiras comunidades idealizadas, enquanto os segundos são místicos que acreditaram inusitadamente de que poderiam retornar às “origens das crenças primitivas”. Mas as memórias coletivas religiosas, e “autorizadas”, puderam ser frequentemente questionadas pelos místicos que pretenderam “reconduzir a religião a seu princípio e a suas origens, tanto quando procuram reproduzir a vida da comunidade cristã primitiva, como quando pretendem abolir a duração e entrar em contato com Cristo”. A sensação de “contato com Cristo”, e com o Espírito Santo, é forte tanto quanto aquela “dos apóstolos que o viram, tocaram, e aos quais, depois de sua morte, ele se manifestou” (HALBWACHS, 1994, p. 241).

Mas os terceiros destoaram das concepções religiosas, das vivências espirituais de dogmáticos e místicos ortodoxos ao mesmo tempo em que se diferenciaram das ideologias políticas conservadoras. Esses protestantes entrevistados formaram a rede dos heterodoxos comunistas, “resistentes”, como se consideraram, ao caráter ditatorial do Regime Militar no Brasil. E grande parte dos “resistentes” enfrentou traumas que marcaram as suas memórias como em suas memórias coletivas religiosas. Foram referidas experiências de prisões arbitrárias, de torturas, de exílios, de “desaparecimentos” e de mortes reconhecidas em diferentes momentos das lembranças dos colaboradores. Entre os heterodoxos comunistas e Jorge Pinheiro – um trotskista convertido ao protestantismo depois do Regime Militar Brasileiro – cinco sofreram com prisões arbitrárias. Destes, quatro foram torturados por meio de diferentes procedimentos utilizados no período da ditadura militar. De todos os heterodoxos comunistas, quatro foram exilados. Segue abaixo uma tabela com os nomes dos entrevistados, as denominações, as organizações e as violações que sofreram – prisão, tortura, exílio.

**Quadro 1: Informações dos entrevistados**

Nome	Denominação	Organização	Prisão	Violências físicas	Exílio
Anivaldo Pereira Padilha	Metodista	AP	Sim	Sim	Sim
Ana Maria Ramos Estevão	Metodista	ALN	Sim	Sim	Sim
Leonildo Silveira Campos	Presbiteriano independente	Não	Sim	Sim	Não
Mozart Noronha	Luterano	AP	Não	Não	Sim
Paulo Ayres Mattos	Metodista	PCB	Não	Não	Não
Adahyr Cruz	Metodista	Não	Sim	Não	Não
Jorge Pinheiro	Batista	MNR/MIR	Sim	Sim	Sim

Fonte: Dados da pesquisa.

As graves violações de direitos humanos às quais foram submetidos os *colaboradores* durante o Regime Militar me remeteram à história oral testemunhal como gênero narrativo. Quando iniciei a pesquisa eu não tinha certeza sobre a escolha necessária acerca do referido gênero narrativo, mas o amadureci ao longo da escrita. Considerei, então, a possibilidade de realizar um estudo de história oral de vida, mas, depois de terminar a composição do corpus documental, e, movido pela “força dramática do tema”, tornou-se possível definir o gênero narrativo escolhido. Logicamente, as histórias de vida são

entrecruzadas com as histórias testemunhais. Busquei, portanto, as definições. Para Meihy e Ribeiro a história oral testemunhal é:

caracterizada por narrativas afeitas às vivências dramáticas e de consequências graves, a história oral testemunhal, mais do que documentar e permitir análises, dimensiona ações voltadas ao estabelecimento de políticas públicas inerentes à "reparação". Trata-se, pois, de propostas de cunho político, mas nem por isso menos histórico ou social. Desconhecido e pouco explorado ainda, os procedimentos operacionais de situações de traumas reclamam lugar que qualifique a pesquisa sobre situações-limite (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 85).

Em razão dos traumas sofridos, a "história oral testemunhal se faz imperiosa em caso de entrevistas com pessoas ou grupos que padeceram torturas, agressões físicas relevantes, ataques, exclusões, marcas que ultrapassam a individualidade". A rede dos heterodoxos comunistas sofreu violações de direitos humanos, dramas pessoais e as consequências de "marcas" que ultrapassaram a individualidade de cada entrevistado, perpassaram a comunidade de destino e tocaram em parte da sociedade brasileira a partir de uma "memória maior", de uma memória coletiva conforme preconizou Halbwachs<sup>10</sup>. A dor causada por traumas diversos machucou a memória da rede dos heterodoxos comunistas que sofreu as violações de direitos humanos conforme me contou o metodista Anivaldo Pereira Padilha com "lágrimas nos olhos": "eu não estava destruído quando deixei a prisão, mas estava muito fragilizado corporalmente e psicologicamente. Estava um caco! Havia espectros das memórias da tortura aliadas aos medos de ser preso novamente. Se fosse preso novamente... Estaria morto... Não era tanto o medo da morte, mas principalmente o medo de não aguentar as torturas e contar aquilo que sabia sobre os companheiros. A morte não poderia ser concebida como um ser pesado e temido naquele momento. Só que eu estava profundamente abalado, fragilizado, fisicamente e psicologicamente. Eu tinha experimentado o inferno!".

Tanto em história oral de religiosos, quanto na compreensão corrente entre os protestantes, o testemunho está relacionado à Palavra falada, pregada, ritualizada. Os protestantes têm o hábito de "dar testemunho" – como dizem. Em um culto protestante, pastores e leigos corriqueiramente "recorrem aos altares" para descreverem os seus dramas relacionados às diferentes situações traumáticas e como puderam superá-las com a ajuda da divindade. Considero a expressão "τραύμα" (trauma), em sua raiz etimológica grega, como ferida, lesão ou machucado provocado pelas consequências de eventos dramáticos que afetam com diferentes intensidades as percepções dos colaboradores. No entanto, percebi que os traumas dos colaboradores heterodoxos comunistas foram marcados por eventos que machucaram a memória coletiva de parte da sociedade brasileira; especificamente, os traumas dos colaboradores machucaram as memórias religiosa e política das suas redes de enunciações.

Meihy discorreu acerca dos "traumas no Brasil", em sua entrevista para Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho e para Marta Gouveia de Oliveira Rovai e, segundo ele, "por não termos casos explícitos como o Holocausto, a qualificação do que é trauma nos é diferente, sutil". Resguardadas as proporções devidas, as histórias dos colaboradores heterodoxos comunistas em suas recordações sobre o período do Regime Militar brasileiro apontaram para as sutilezas da experiência traumática articuladas às violações de direitos humanos referidas em diferentes

entrevistas. Disse Meihy que “estamos em fase de caracterização do que seria trauma no coletivo brasileiro” e, por isso, considero que as experiências dramáticas que afetaram a memória coletiva nacional durante a ditadura militar brasileira também provocaram sofrimentos particulares às memórias individuais. Para Paul Ricoeur, as noções de “trauma ou de traumatismo, de ferida e de vulnerabilidade pertencem à consciência comum e ao discurso ordinário”, porém podem ser “doenças da memória” sentidas individualmente e ligadas às catástrofes históricas que afetam a “memória coletiva” (RICOEUR, 1996).

Do grego *koiné* “*μάρτυρας*” (mártir), a palavra traduzida como testemunha tem significado intrincado para o gênero narrativo da história oral escolhido<sup>11</sup>. Por definição, mártir é todo aquele que sofreu violências por meio de agressões físicas até à morte para sustentar as suas crenças diante de algozes, de perpetradores<sup>12</sup>. Quem testemunhou, de outra forma, os seus sofrimentos esteve disposto a “morrer por dentro”, esteve disposto a ser “mártir” por convicções religiosas e políticas. Contar um testemunho é, portanto, fazer uma narrativa com sentido duplo: busca-se “sepultar as lembranças” anteriores às experiências das conversões religiosa e política, assim como “ressuscitar as esperanças redentoras” da memória pós-traumática. É mesmo a “morte”, a abolição, dos traumas de menor ou de maior alcance do “eu”, da subjetividade, como forma de ruptura terapêutica com os machucados passados. Uma espécie de “cura da história de vida” e da memória por meio da “morte do velho estado traumatizado” em uma busca por soluções “narrativas” e “religiosas”. Nesse sentido, os “mártires testemunhais”, que foram marcados anteriormente pelos traumas, reorganizam as suas lembranças segundo as crenças na “morte da velha vida, da velha história”. As narrações dos traumas, e principalmente das conversões religiosas ou políticas, são alternativas protestantes para as curas das “doenças da memória” na afirmação de uma “nova vida”, de um “novo estado político”. São “vinhos novos em odres novos”, dizem os protestantes. Para Ricoeur, as “doenças da memória” devem ser tratadas inclusive segundo as categorias do perdão que “propõe a cura” e conduz ao esquecimento como “espaço de redenção”. Disse Ricoeur, ainda, que o perdão “tem início na região da memória” e “continua na região do esquecimento” (RICOEUR, 1996, p. 1).

Assim, os protestantes se lembram da “velha vida” no momento da conversão e nos momentos testemunhais em que comemoraram os pecados perdoados, e “lançados no fundo do mar”, bem como a ressurreição para novas construções experienciais<sup>13</sup>. Os religiosos ortodoxos anticomunistas entrevistados estiveram dispostos ao martírio ora em razão das suas profissões de fé, ora em razão de suas profissões de fé na “pátria amada” necessitada de redenção dos “espectros diabólicos do comunismo”; eles não negaram a Jesus de Nazaré ou ao Espírito Santo. Os religiosos heterodoxos comunistas, entretanto, converteram-se às novas convicções no horizonte da teologia política com base em diferentes origens teóricas e com predisposições ao martírio em tempos ditatoriais – eles não negaram as crenças nas propostas políticas à esquerda. Oposto a Deus, o Diabo, para os protestantes ortodoxos, esteve ligado à batalha pela memória: “quer jogar o passado traumático na cara”<sup>14</sup>. Essa dualidade demonstra, por sua vez, a permanência do moderno “maniqueísmo” da luta entre as boas memórias e as más memórias. As experiências da rede de convertidos depois do Regime Militar Brasileiro demonstraram que as “desorganizações subjetivas”, nos invólucros das “crises existenciais”, ganharam novas interpretações na batalha pela “nova memória”; pela “memória convertida” que fez

“morrer o ex-policial Cláudio Guerra”, que fez “morrer o guerrilheiro Jorge Pinheiro” em sentido obviamente não literal por meio da mística e da crença em um futuro de esperança cristã.

Depreendo, então, que a “palavra do testemunho” resulta em “testemunho da Palavra” da rede de ortodoxos anticomunistas – falada, cantada, profetizada, às vezes “glossolálica” ou simplesmente “visionária” (WILLIANS, 1970). E que o testemunho do trauma pela rede de heterodoxos comunistas ora significou as suas crenças em um evangelho baseado em teologias políticas, ora significou uma nova conversão das crenças ortodoxas – do evangelho às certezas políticas. São negociações que nem sempre foram toleradas pelas instituições religiosas e pelo Regime Militar em seu caráter repressor. Importa-me, portanto, seguir as tendências ritualísticas da Palavra para ouvir os protestantes, as tendências políticas dos entrevistados e a história oral testemunhal que se concentra essencialmente na experiência traumática reelaborada narrativamente. Testemunhar, para os protestantes conservadores, é conduzir a si e aos outros à “nova vida” e, ao mesmo tempo, firmar um lugar terapêutico da “memória religiosa”. Foi Jorge Pinheiro quem disse ter adquirido aquilo que denominou de “trauma de guerra” que ainda o incomoda. Ele disse: “saí do Chile com trauma de guerra e esse trauma demorou anos, muitos anos. Minha esposa, Naira Pinheiro, sabe disso, não sei se me curei totalmente, entende? Vejo a ação de Deus em sincronia daquilo que eu sou, daquilo que eu faço e pronto, entende? Eu creio que a Bíblia ensina isso”. Disso resultou que, entre o passado traumático e a conversão depois do Regime Militar, instaurou-se uma negociação entre novas certezas religiosas e antigos machucados da memória.

## Notas

<sup>1</sup> O Núcleo de Estudos em História Oral, NEHO/USP, seguindo as concepções de José Carlos Sebe Bom Meihy, considera quem pratica a história oral como oralista ao contrário do termo “historiador oral” – aceito em outros círculos acadêmicos.

<sup>2</sup> Esta tem sido a tendência também dos pesquisadores do NEHO/USP e em outros núcleos/grupos de estudos.

<sup>3</sup> Em minha prática de “oralista”, utilizo-me dos “artefatos” da modernidade, tais como gravadores e recursos de celulares para as gravações; existem “oralistas” que se valem corriqueiramente de recursos audiovisuais.

<sup>4</sup> Ainda assim, Rogério Forastieri da Silva procurou demonstrar que o historiador já teve como função reunir documentos, classificá-los e, com base nas antigas “ciências auxiliares” da história, proceder com a análise das suas fontes (SILVA, 2001, p. 196).

<sup>5</sup> Ao admitir a expressão “historiador oral”, deve-se também empregá-la em suas apropriações possíveis por diferentes áreas. Onde, se teria: “sociólogo oral”, “antropólogo oral”, “filósofo oral”, “teólogo oral” – entre outras variáveis.

<sup>6</sup> Entre os meus *colaboradores*, porém, estão acadêmicos como Leonildo Silveira Campos, Ana Maria Ramos Estevão e Jorge Pinheiro. Mas a minha utilização das suas memórias e narrativas não servem como meras citações instrumentais. Porque em história oral o narrador fornece a “matéria prima” para a composição do corpus documental. Pode-se, assim, evitar que o narrador se torne um “referencial teórico”.

<sup>7</sup> No âmbito do NEHO/USP, considera-se que, por outro lado, as entrevistas não sejam “arquivadas” ou “armazenadas” em arquivos comuns, mas que se constitua “bancos de histórias”.

<sup>8</sup> Trabalhei como pesquisador da Comissão Nacional da Verdade entre os anos de 2012 e 2014.

<sup>9</sup> Ressalto que, em toda a pesquisa, procurei ouvir o sujeito teologicamente ortodoxo e o heterodoxo; ouvi o anticomunista e o comunista, o perpetrador e o perpetrado. Busquei produzir uma história oral democrática.

<sup>10</sup> Meihy e Ribeiro consideram que a história oral testemunhal pode permitir o “estabelecimento de políticas públicas inerentes à reparação”. Por isso, considero importante evidenciar os traumas e as consequências desses eventos para as pessoas, suas famílias, comunidades e para a sociedade brasileira (2011, p. 85).

<sup>11</sup> O léxico do Novo Testamento grego/português de F. Wilbur Gingrich definiu a palavra em sua origem etimológica grega, relacionando-a aos diferentes textos bíblicos que lhe conferem sentido experiencial e religioso: “μαρτυρέω – 1. At. – a. dar testemunho, testificar, ser testemunha Mt 23.31; Jo 1.75, 15; 5.33; 8.13s, 18; 15.27; At 22.5; 26.5; 2 Co 8.3; Gl 4.15; 1 Tm 6.13; Hb 11.4; Ap 22.18 – b. testificara, declarar, confirmarão 3.11, 32; 1 Jo 1.2; 5.10; Ap 1.2; 22.20. – c. testificar favoravelmente, falar bem (de), aprovar com dat. Lc 4.22; Jo 3.26; At 13.22; 14.3; 3 Jo 12b. – 2. pass. – a. ser testemunhado Rm 3.21; Hb 7.8, 17. – b. ser bem falado, ser aprovado At 6.3; 10.22; 16.2; 22.12; Hb 11.2, 4s, 39; 3 Jo 12a [martirizar]” (GINGRICH, 1984, p. 130).

<sup>12</sup> O primeiro mártir do cristianismo, segundo tradição neotestamentária, foi Estevão. Depois do seu testemunho aos judeus, Estevão foi fortemente possuído pelo Espírito Santo e, no decurso da sua narrativa, foi apedrejado por Saulo de Tarso. Ver Atos dos Apóstolos 7: 1-60.

<sup>13</sup> Por esses motivos, os crentes acreditam que as conversões acontecem no momento derradeiro em que a “antiga vida morre”. Subsequentemente, o batismo – por imersão nas águas – demonstra, como rito de passagem, que o crente morreu para uma velha vida (no momento da imersão), e nasceu para uma nova vida (no momento da emersão). Também o batismo por aspensão tem significado simbólico fundamental. Para os pentecostais renovados, foi no batismo do Espírito que os significados místicos foram aperfeiçoados no consolo divino para os machucados da memória.

<sup>14</sup> Diabo, do grego δίαβολος, ou: “caluniador, difamador” e consta nas seguintes passagens bíblicas, entre outras: “1 Tm 3.11; 2 Tm 3.3; Tt 2.3. Como um subst. ó ð. o caluniador, especificamente o Diabo Mt 4.1, 5, 8, 11; Jo 13.2; At 13.10; Ef 4.27; 1 Tm 3.7; 1 Pe 5.8” (GINGRICH, 1984, p. 53).

## Referências

ASSIS, Machado de. *Um apólogo*. Rio de Janeiro: Nova Aguiar, 1994. v. II. Disponível em: <http://www.dominionpublico.gov.br/download/texto/bv000269.pdf>. Acesso em: 26 maio 2017.

BUBER, Martin. *Eu e tu*. São Paulo: Editora Moraes, 1974.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GINGRICH, Felix Wilbur; DANKER, Frederick William. *Léxico do novo testamento: grego/português*. São Paulo: Vida Nova, 1984.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1994, p. 38.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia e religião*. Aparecida: Idéias & Letras, 2009.

JOUTARD, Philippe. Algunos retos que se le plantean a la historia oral del siglo XXI. *Revista Historia, Antropología y Fuentes Orales*, Barcelona, n. 21, p. 149-162, 1999.

LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Orgs.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1976.

MARTINS, José de Souza. *Uma sociologia da vida cotidiana*. São Paulo: Contexto, 2014.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. Os novos rumos da história oral: o caso brasileiro. *Revista de História*, São Paulo, n. 155, p. 191-203, 2006.

\_\_\_\_\_. *Reintroduzindo história oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996.

\_\_\_\_\_; HOLANDA, Fabíola. *História Oral, como fazer, como pensar*. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

\_\_\_\_\_; RIBEIRO, Suzana Lopes Salgado. *Guia prático de história oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias*. São Paulo: Contexto, 2011.

MILLS, Charles Wright. *Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *História oral e memória: a cultura popular revisitada*. São Paulo: Contexto, 2013.

RICOEUR, Paul. *O perdão pode curar?* Covilhã: LusoSofia: press, 1996.

SEAWRIGHT, Leandro A. *Ritos da oralidade: a tradição messiânica de protestantes no Regime Militar Brasileiro*. v. 1. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo, FFLCH/USP. São Paulo, 2016.

SILVA, Rogério Forastieri da. *História da historiografia*. Capítulos para uma história das histórias da historiografia. Bauru: Edusc, 2001.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WILLIAMS, Cyril. *Tongues of the Spirit. A Study of Pentecostal Glossolalia and Related Phenomenon*. Cardiff: University of Wales Press, 1970.

Recebido em: nov. 2015.  
Aceito em: mar. 2016.

---

*Leandro Seawright Alonso*: Doutor em História Social pela Universidade Estadual de São Paulo (USP). Pós-Doutor pela Universidade Estadual de São Paulo (USP). Docente do Centro Universitário das Faculdades Metropolitanas. Coordenador do Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO/USP). E-mail: leandroneho@gmail.com