

# A MEMÓRIA DOS TRABALHADORES DAS ROMARIAS DE BOM JESUS DA LAPA: PESSOAS QUE VIVEM DO COMÉRCIO DE ARTIGOS RELIGIOSOS

Karolyny de Oliveira Almeida



Karolyny de Oliveira Almeida

**A MEMÓRIA DOS TRABALHADORES DAS ROMARIAS DE BOM  
JESUS DA LAPA: PESSOAS QUE VIVEM DO COMÉRCIO DE  
ARTIGOS RELIGIOSOS**

Atena Editora  
Ponta Grossa  
2017

2017 by Karolyny de Oliveira Almeida

Copyright © da Atena Editora

**Editora Chefe:** Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Antonella Carvalho de Oliveira

**Edição de Arte e Capa:** Geraldo Alves

**Revisão:** Os autores

**Conselho Editorial**

Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho (UnB)

Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior (UFAL)

Prof. Dr. Álvaro Augusto de Borba Barreto (UFPEL)

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Deusilene Souza Vieira Dall'Acqua (UNIR)

Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson (UTFPR)

Prof. Dr. Constantino Ribeiro de Oliveira Junior (UEPG)

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Lina Maria Gonçalves (UFT)

Prof. Dr. Takeshy Tachizawa (FACCAMP)

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Ivone Goulart Lopes (Istituto Internazionale delle Figlie de Maria Ausiliatric)

Prof. Dr. Carlos Javier Mosquera Suárez (UDISTRITAL/Bogotá-Colombia)

Prof. Dr. Gilmei Francisco Fleck (UNIOESTE)

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

**(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)**

A447m

Almeida, Karolyny de Oliveira.

A memória dos trabalhadores das romarias de Bom Jesus da Lapa: pessoas que vivem do comércio de artigos religiosos / Karolyny de Oliveira Almeida. – Curitiba (PR): Atena Editora, 2017.

115 p. ; 7.780 kbytes

Formato: PDF

ISBN 978-85-93243-26-4

DOI 10.22533/at.ed.2641505

Inclui bibliografia.

1. Arte cristã. 2. Peregrino e peregrinações cristãs. 3. Religiosidade.  
I. Título.

CDD-253

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos seus respectivos autores.

2017

Proibida a reprodução parcial ou total desta obra sem autorização da Atena Editora

[www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)

E-mail: [contato@atenaeditora.com.br](mailto:contato@atenaeditora.com.br)

*Dedico esse trabalho a Deus, autor e  
consumador da minha fé.  
À minha família, que na simplicidade do dia  
a dia, confere significados tão importantes à  
minha existência.  
À minha mãe, Cleuza Cedraz de Oliveira,  
porque ela não desiste e não desanima  
nunca, e eu vou querer me lembrar disso  
para sempre.*

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	05
1 TRABALHO: POR UMA COMPREENSÃO DA CATEGORIA.....	18
1.1 Do sentido ontológico às transformações operadas pelo sistema capitalista	18
1.2 A centralidade do trabalho e a sua relação com a realização do ser social ..	22
1.3 O trabalho no capitalismo .....	24
1.4 Formas de gestão e organização da força de trabalho.....	27
1.5 O conceito de “classe-que-vive-do-trabalho” .....	29
1.6 Trabalho (in)formal: definição e processualidade .....	31
2 DA MEMÓRIA SOCIAL, COLETIVA AO SEU LUGAR.....	38
2.1 Sobre os estudos em memória .....	38
2.2 Bom Jesus da Lapa: dos milagres a lugar de constituição de memória.....	47
2.3 Lugar coeso e conflitivo de memória .....	52
2.4 Nora: lugares de memória.....	53
2.5 Bom Jesus da Lapa: um lugar sagrado de memória comercial .....	55
3 BOM JESUS DA LAPA: UM LUGAR DE ROMARIAS, MEMÓRIA E TRABALHO .....	56
3.1 “Vamos todos para a Lapa visitar o Bom Jesus” .....	57
3.2 Fé, religiosidade e contradição: o trabalho nas romarias de um “lugar de memória”.....	64
3.3 Os comerciantes de artigos religiosos do Santuário do Senhor Bom Jesus ..	73
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	98
REFERÊNCIAS .....	104
APÊNDICES.....	107
Apêndice 01 – Questionário Socioeconômico.....	107
Apêndice 02 – Roteiro de Entrevista .....	110
ANEXOS .....	114
Letra do Bendito “A igreja da Lapa” .....	114

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa cujo título é *A memória dos trabalhadores das romarias de Bom Jesus da Lapa: pessoas que vivem do comércio de artigos religiosos* está centrada na relação entre memória e trabalho, tomando como foco o trabalho informal no espaço turístico-religioso da cidade de Bom Jesus da Lapa, na Bahia.

A cidade de Bom Jesus da Lapa está situada no Médio São Francisco, região do polígono da seca. Considerada como cidade-santuário, foi historicamente construída como “local de luz”, de fé, de “solo sagrado”, de peregrinações, de romarias. Segundo Malheiros (2008) e Steil (1996), Bom Jesus da Lapa já nasceu como um lugar sagrado e a gênese do seu processo de constituição esteve relacionada à convicção religiosa de que pisar no seu solo, visitar a grande formação de pedras<sup>1</sup> (em torno da qual o processo de sua sacralização foi emergindo) e expressar a devoção ao Senhor Bom Jesus, abrigam algo de sobrenatural que possibilita às pessoas serem alcançadas por graças e bênçãos. A sacralização do lugar se dá pela concepção de que “há locais privilegiados em que Deus se manifestou” (ROSENDAHL, 1996, p. 36).

A tradição de romarias de Bom Jesus da Lapa é identificada como um fenômeno que se situa na esfera do sagrado, do religioso, da cultura e das tradições, e está relacionada, de maneira muito direta, com uma memória social que construiu e mantém Bom Jesus da Lapa como um lugar sagrado. Essa memória, socialmente construída, extrapola os limites da cidade e da região, já que é compartilhada por pessoas de diversos lugares, e no espaço das romarias, nos gestos relacionados à sua tradição, nos mitos construídos no processo de sacralização desse lugar, ela se materializa como “lugares de memória” (NORA, 1981).

Caracterizada predominantemente por sua função religiosa, os contornos da estrutura econômica, comercial e, sobretudo, cultural de Bom Jesus da Lapa, foram se constituindo e se moldando sob as influências do sagrado e da religiosidade, ratificando o que Rosendahl (1996) salienta ao afirmar que “as cidades-santuários são centros de convergência de peregrinos que, com suas práticas e crenças, materializam uma peculiar organização funcional e do espaço” (ROSENDAHL, 1996, p. 46).

Em uma lógica segundo a qual o sertão não teve, historicamente, possibilidades de dinâmica econômica expressivas, as romarias, as peregrinações e o turismo religioso foram configurando a economia da cidade de Bom Jesus da Lapa. Portanto, o turismo voltado à expressão da religiosidade emergiu como uma possibilidade.

Apesar de, atualmente, o município apresentar uma relativa dinâmica econômica calcada na agricultura irrigada, com a exploração do agronegócio voltado à produção e exportação de frutas, o comércio local ainda depende do impulso dado pelas romarias, que aquece os serviços ligados à hospedagem e à alimentação e, especialmente, cria condições para o comércio dos trabalhadores

---

<sup>1</sup> Na página 72, trazemos um maior detalhamento a respeito dessa grande formação de pedras.

informais, diretamente ligados ao circuito do turismo pela venda de artigos religiosos.

O trabalho informal de comerciantes de artigos religiosos em certa medida é a expressão concreta dos processos de precarização do trabalho e da vida, no espaço turístico de Bom Jesus da Lapa. Essas possibilidades de trabalho e sobrevivência foram direcionando as formas de organização do espaço urbano e das relações sociais da cidade. Considerando que se tratam de possibilidades emergidas no âmbito de reprodução do capital, também produzem formas e relações sócio-espaciais capazes de expressar as contradições do sistema capitalista.

## I

Diante dessas considerações, delimitamos como interesse central do estudo, a relação entre a memória socialmente constituída sobre a cidade santuário de Bom Jesus da Lapa e o trabalho informal de homens e mulheres trabalhadores das suas romarias, considerando que nessa cidade foi se constituindo uma memória social que se tornou lugar objetivo e foi apropriada como recurso de sobrevivência por trabalhadores (as) sem emprego formal, que passam a viver da sacralidade do lugar, constituindo um modo específico, através das experiências vividas, percebidas e modificadas, no espaço que é a um só tempo, de religiosidade, de memória e de trabalho.

O objetivo geral desta pesquisa é compreender a relação existente entre a memória socialmente construída sobre a sacralidade da cidade de Bom Jesus da Lapa e a elaboração de estratégias das pessoas que sobrevivem do comércio de artigos religiosos na porta do seu santuário.

Para o alcance desse objetivo, especificamente outras compreensões são necessárias, tais como: i) compreender a constituição da cidade de Bom Jesus da Lapa, enquanto uma hierópolis, uma cidade santuário, um marco referencial geográfico religiosamente construído, distintivo de outros lugares ii) perceber como os trabalhadores recompõem e ressignificam a memória social, materializada nesse “lugar de memória” (NORA, 1981); iii) compreender como o deslocamento das romarias do âmbito religioso e cultural se constitui para as pessoas que vivem do comércio de artigos religiosos; iv) perceber como o campo da memória fornece as ferramentas e os elementos para a compreensão desse deslocamento; v) analisar e descrever o trabalho informal dos “vendedores de rua” (DURÃES, 2011) a partir da pesquisa na literatura sobre trabalho informal e empiricamente, nas romarias de Bom Jesus da Lapa; vi) investigar a relação entre o nível socioeconômico, o grau de escolaridade e/ou formação profissional e as condições de sobrevivência dos trabalhadores informais que vivem do comércio de artigos religiosos, bem como perceber até que ponto estes, na relação dialética entre as estratégias de sobrevivência e as condições de pauperização das quais elas não lhes têm possibilitado sair, elaboram estratégias de resistência ou de mudança.

Dessa forma, as categorias de análise deste estudo situam-se nos campos da Memória e do Trabalho - tendo como foco principal o trabalho informal. Transitar a um só tempo entre campos da Memória e do Trabalho denuncia a necessidade de compreender empiricamente em que medida esses campos se tocam ou coinfluenciam na compreensão da relação entre a memória e o trabalho informal dos trabalhadores das romarias de Bom Jesus da Lapa.

Interessa-nos, portanto, os modos como trabalhadores e trabalhadoras informais que vivem do comércio de artigos religiosos, recorrem, reconstróem e ressignificam a memória social construída sobre a sacralidade do lugar, nas suas práticas diárias de trabalho e sobrevivência - o que os possibilitam inserir-se cultural e economicamente no fenômeno turístico religioso, mesmo que segundo contradições e (re)articulações.

## II

Pensando no objeto dessa pesquisa, destacamos que as realidades sociais são constituídas a partir de múltiplas dimensões, cujos elementos se entrecruzam formando uma trama complexa. O processo de construção de cada lugar possui relação, sobretudo, com sua trajetória histórica, com as peculiaridades que envolvem suas características e localização geográfica, com a cultura que foi sendo solidificada neles ao longo do tempo, com a economia e, com a memória social, que - construída a partir de uma relação de influências recíprocas com as dimensões mencionadas - se impregna ao lugar, ao espaço, ao concreto, interferindo nas experiências que nele são construídas, vividas, percebidas e/ou modificadas.

Halbwachs (2006) defende a importância da memória socialmente construída, no processo de constituição dos espaços concretos, do mesmo modo que estes, enquanto contextos de referência, funcionam, simultaneamente, como referencial para a construção das memórias, como o entorno social ao qual as pessoas se reportam quando precisam recompor o passado comum e como a materialidade na qual a memória se apega. Isso porque para Halbwachs (2006), a memória se concentra no espaço, nos objetos e no concreto, como uma forma de adquirir durabilidade, já que as impressões se sucedem umas às outras de maneira muito acelerada, mas o concreto dura. É desse modo que, para esse autor, os espaços concentram memórias, justamente porque a relação entre ambos é inextricável.

Os lugares que possuem uma ordem espiritual predominante e são caracterizados, principalmente, pela sacralidade, normalmente são marcados pelas práticas religiosas de peregrinação e romaria. Para Rosendahl (1996), por possuírem um caráter sagrado atribuído ao espaço, esses lugares possuem uma organização espacial, social, econômica e cultural interna, específica, que sofre também as influências dos peregrinos que, enquanto agentes modeladores, a partir da vivência com o espaço sagrado, interferem em grande medida em sua organização.



A cidade santuário de Bom Jesus da Lapa se mantém em sua sacralidade, porque enquanto espaço geográfico, concreto e abstrato, contém traços duradouros, que foram resistindo, permanecendo no decorrer de uma longa duração e desse modo contribuindo também para a longa duração da própria memória social construída em torno do seu espaço e dessa sacralidade. Bom Jesus da Lapa é, a um só tempo, o contexto de referência para a constituição da memória social construída e continuamente mobilizada em torno de si mesma - do seu espaço, da sua sacralidade -, e o espaço sobre o qual estão inscritos os traços que possibilitam a constante recomposição e mobilização dessas memórias. Por isso, consideramos que o próprio lugar é um quadro social que comporta valores e noções importantes para a vida de muitas pessoas, e também um lugar de memória (NORA, 1981).

Se for olhado a partir do ponto de vista econômico, o processo de conformação dos lugares, e conseqüentemente das realidades sociais a eles atreladas, é também influenciado pelo modo de produção hegemônico que, de acordo com as suas lógicas, interfere na configuração dos lugares, e nas suas trajetórias econômicas, sociais, históricas e culturais. De acordo com Santos (2004)<sup>2</sup>, o espaço, a sua conformação e suas características possuem uma relação estreita com a economia, de modo que os próprios espaços refletem a produção e a reprodução das contradições socioeconômicas.

Para esse autor, o espaço pode ser analisado a partir da perspectiva da coexistência de duas realidades contraditórias. Ao categorizá-lo a partir da teoria do “espaço dividido”, segundo a qual desenvolvimento e subdesenvolvimento – enquanto expressões concretas da contradição - são facetas de uma mesma realidade, Santos (2004) tece as suas explicações a respeito da materialização das contradições do sistema capitalista na economia e no espaço.

A partir dessa perspectiva, o desenvolvimento estaria atrelado à modernidade, em cuja força produtiva predomina a utilização da alta tecnologia e do capital intensivo; enquanto o subdesenvolvimento seria o “primo pobre” da economia e reflexo de projetos modernizantes, cujo crescimento econômico não chega a produzir inclusão social e socialização dos lucros ao conjunto da sociedade (SANTOS, 2004). Disso resulta que o sistema capitalista cria, a partir da heterogeneidade da realidade social, as condições ideais para materializar as suas lógicas contraditórias, expansionistas e seletivas, ao mesmo tempo em que é a partir de tais lógicas que se configura a heterogeneidade referida.

Assim, enquanto a seletividade<sup>3</sup>, própria do sistema capitalista, é cruel, já que traz subjacentes as dimensões da desigualdade e da contradição, os problemas advindos da heterogeneidade da realidade social se potencializam na

---

<sup>2</sup> Tomamos os estudos de Santos (2004), por compreender que as suas teorias a respeito das relações entre economia e espaço, nos auxiliam na compreensão do objeto em estudo. Contudo, salientamos que seria pertinente uma ampliação teórica, através de outros autores que também se dedicam às mesmas questões.

<sup>3</sup> Para Santos (2004, p. 21), “esse termo exprime duas coisas diferentes conforme se considere a produção e o consumo”. Quanto à produção, não se difunde igualmente por todos os lugares do território, mas na realidade se concentra em alguns pontos que naturalmente interessam ao capital; já o consumo, apesar de se dispersar mais facilmente, presencia a seletividade agindo “como um freio, pois a capacidade de consumir não é a mesma qualitativa e quantitativamente” (SANTOS, 2004, p.21).

esfera econômica, na qual se percebe de modo mais claro o alto grau de bipolaridade da economia e do mercado.

De acordo com as concepções de Santos (2004), em geral, as atividades de pequena dimensão, relacionadas principalmente aos pobres - como as atividades de fabricação não inseridas na economia moderna, os serviços, como o trabalho doméstico, o comércio de pequenas proporções, que tanto pode ocupar um pequeno espaço, estruturalmente precário e lidar com estoques reduzidos, como podem ser desenvolvidos mesmo na indisponibilidade de um espaço exclusivamente destinado para tal, em casa ou nas ruas pelos “vendedores ambulantes” ou “vendedores de rua” -, convivem com realidades modernas, de alta produtividade e/ou economicamente organizadas e formalizadas, enquanto realidades coexistentes. Para o autor, apesar das disparidades próprias de uma realidade contraditória e heterogênea serem reais, isso não significa a fragmentação da sociedade em dualidades, pois todos os fenômenos desiguais e contraditórios se entretecem dentro de uma só sociedade em um processo de dependência histórica e estrategicamente produzida e sustentada (SANTOS, 2004).

É nesse sentido que Santos (2004) categorizou o que ele identificou como “dois circuitos da economia”, denominando-os de circuito inferior e circuito superior. Esses circuitos são os subsistemas de um sistema geral e além de circuitos de mercado, são considerados pelo autor, como responsáveis pela organização do espaço.

Resultados diretos da modernização tecnológica, seja porque relacionado a atividades e indivíduos que bebem mais de perto na fonte do progresso fruto dessa modernização, seja porque “se dirige a indivíduos que só se beneficiaram parcialmente ou não se beneficiaram dos progressos técnicos” (SANTOS, 2004, p. 38), os dois circuitos de que se fala são chamados por Santos (2004) de “circuito inferior” e “circuito superior”. Esses circuitos correspondem, respectivamente, em linhas bem gerais, às formas de atividade de pequena dimensão que interessam principalmente às populações pobres (atividades de fabricação tradicional, artesanato, pequeno comércio autônomo, transportes tradicionais e prestação de serviços), e ao subsistema comandado pelas variáveis mais modernas do centro do sistema mundial (comércio e indústria modernos, comércio de exportação e importação, grandes bancos e etc.).

O circuito inferior é caracterizado por atividades de produção ou comércio de dimensões muito reduzidas. Nesses tipos de atividade os produtores e comerciantes dispõem de pequeno capital, nenhum capital ou de um crédito limitado; trabalham com uma tecnologia obsoleta ou tradicional, têm uma organização deficiente, lidam em geral com pequenas quantidades (de fabricação e/ou vendas), com estoques limitados, com uma multiplicidade de serviços e se utilizam de muita criatividade e de uma “miraculosa capacidade de recuperação” (SANTOS, 2004) para que quase nada se perca e a vida útil das peças, utensílios e

mesmo de objetos simples como, por exemplo, um pedaço de madeira, uma lata, um jornal, seja ampliada<sup>4</sup>.

Ao contrário do que pode aparentar, esse circuito não está dissociado da economia moderna e da acumulação capitalista (ABÍLIO, 2011; SANTOS, 2004; TAVARES, 2004; ARAÚJO e OLIVEIRA, 2011) e “constitui também uma estrutura de abrigo para os cidadãos antigos ou novos, desprovidos de capital e de qualificação profissional” (SANTOS, 2004, p. 202). Além disso, normalmente, as atividades exercidas nesses negócios, são as suas principais, ou mesmo únicas, fontes de sobrevivência, o que os coloca numa relação direta com a urgência da satisfação de necessidades que se reproduzem continuamente.

Para Santos (2004), a sustentação funcional do circuito inferior tem uma ligação muito próxima com o desemprego. O quadro de diminuição crescente do emprego agrícola e industrial, reflexo das inovações e modernizações tecnológicas, associado ao crescimento da força de trabalho, tem conduzido a um aumento da exploração de atividades de pequeno porte. Essas atividades, muitas vezes improvisadas, mostram-se como possibilidades – mesmo que informais e precárias -, para a reprodução dos crescentes índices de trabalhadores desempregados<sup>5</sup>, proporcionando os seus sustentos e de suas famílias, mesmo que com possibilidades de consumo restritas.

Tendo em vista a situação atual do emprego, sobretudo para o contingente de trabalhadores sem qualificação, com pouco ou nenhum capital e com necessidades de sobrevivência imediatas, as atividades do circuito inferior representam a possibilidade de um ingresso mais rápido em ocupações, mesmo que sejam pouco significativas (econômica, social e/ou financeiramente), aleatórias e temporárias<sup>6</sup>. No rol da atividade dos sapateiros, alfaiates, pequenos merceiros, carroceiros e motoristas de taxi, pedreiros e engraxates, carregadores de água, plantonistas, meninos de recado e domésticas de todo o tipo, Santos (2004) inclui as atividades dos comerciantes de pequena dimensão e dos vendedores ambulantes e vendedores de rua.

Esses trabalhadores do circuito inferior fazem parte de uma parcela muito específica da “classe-que-vive-do-trabalho” (ANTUNES, 2009), ou classes que vivem do trabalho, considerando a diversidade: os trabalhadores informais em trabalho precário. Araújo e Oliveira (2011), Abílio (2011), Tavares (2004), Druck e Oliveira (2008), Filgueiras, Druck e Amaral (2004), Durães (2011), entre outros, discutem essas atividades de pequena dimensão - que Santos (2004) analisou como

---

<sup>4</sup> Para Santos (2004, p. 199), “o circuito inferior também poderia ser bem definido pela fórmula de Lavoisier: ‘nada se perde, nada se cria, tudo se transforma...’ O jornal usado torna-se embalagem, o pedaço de madeira se transforma em cadeiras, as latas, em reservatório de água ou vasos de flores e etc. [...] Muitos utensílios comerciais e domésticos são produtos de recuperações e a vida de uma peça, aparelho ou motor pode ser prolongada pela engenhosidade do artesão”.

<sup>5</sup> Druck e Oliveira (2008, p. 3), consideram que o trabalho informal e precário é fruto das “contradições intrínsecas ao processo de acumulação capitalista que produz, por sua própria lógica, um excedente de trabalho necessário para a reprodução do sistema”.

<sup>6</sup> Druck e Oliveira (2008) analisam a condição dos trabalhadores que ingressam no mundo do trabalho informal, como uma condição “provisória permanente”, já que na sua maioria, estes trabalhadores alimentam a esperança de ter um emprego com carteira assinada (protegido socialmente). Para estes autores, elas constituem experiências vivenciadas por eles “sob o signo de provisórias”, entretanto, “as possibilidades efetivas de inserção ou reinserção no núcleo estruturado do mercado de trabalho tornaram-se mínimas no contexto de desregulamentação e flexibilização do trabalho” (DRUCK e OLIVEIRA, 2008, p. 19), fazendo do trabalho informal, uma condição permanente, embora não seja percebida assim pelos próprios trabalhadores.

componentes do circuito inferior da economia -, a partir do conceito de informalidade, trazendo para o cerne das discussões, o desdobramento delas, em uma infinidade de outras atividades que emergem na contemporaneidade.

Dentre essas novas atividades de trabalho informal - que Druck e Oliveira (2008) consideraram como uma “condição provisório-permanente” para a imensa massa de trabalhadores, necessária à reprodução do sistema capitalista -, estão incluídos os trabalhadores terceirizados das grandes empresas, os quais Tavares (2004) considerou como “os fios (in)visíveis da produção capitalista”, as revendedoras de cosméticos analisadas por Abílio<sup>7</sup> (2011), os “camelôs globais de produtos tecnológicos”, estudados por Durães (2011), entre outras tantas atividades, que se situam entre a falta de oportunidades de emprego e a lógica da sobrevivência imediata. Filgueiras, Druck e Amaral (2004) analisam a informalidade, como comportando fenômenos de naturezas muito distintas, dos quais fazem parte, desde as microempresas às atividades criminosas, perpassando por atividades como as do trabalhador autônomo, do empregado assalariado, sem carteira assinada, do pequeno produtor, além das atividades da economia subterrânea ou submersa, do empregado doméstico, do trabalhador terceirizado, do trabalho a domicílio, das cooperativas de trabalho (FILGUEIRAS; DRUCK; AMARAL, 2004, p. 212).

Consideramos que o modo de produção hegemônico de fato se compõe e recompõe ciclicamente, tendo por finalidade a concretização das suas lógicas e racionalidades, em um processo no qual vai, paulatinamente, imprimindo na economia, nos mercados, na sociedade e nos espaços, as suas contradições e assim vai produzindo e reproduzindo, estrategicamente, uma realidade contraditória e desigual. Contudo, devemos considerar que, além das racionalidades capitalistas, outras racionalidades constituem as realidades sociais e o cotidiano dos sujeitos trabalhadores que precisam sobreviver em meio às contradições de que falamos.

Embora o sistema capitalista seja o modo de produção hegemônico, há que se “considerar o trabalho na sua generalidade e particularidade histórica (e os saberes da experiência dele decorrentes)” (TIRIBA e SICHI, 2011, p. 239), o que pressupõe considerar que no mundo capitalista em que se vive, coexistem diferentes culturas do trabalho, nas quais nem todas as racionalidades são capitalistas, já que “de parte dos trabalhadores, muitas são as formas de luta e resistência à barbárie produzida pelo sistema capital” (TIRIBA e SICHI, 2011, p.243). Entre outras coisas, isso significa considerar que nesse processo de contradições e explorações, os trabalhadores (as) vão elaborando criativamente estratégias de trabalho e estratégias de sobrevivência, que nem sempre estão atreladas aos interesses capitalistas.

É a partir dessa perspectiva que Tiriba e Sichi (2011) salientam a importância do debruçar sobre a diversidade de atividades de trabalho que

---

<sup>7</sup> Chamadas de consultoras, essas revendedoras participam ativamente da cadeia de distribuição de cosméticos de empresas nacionais e internacionais de grande porte, mas, na realidade, não possuem qualquer contrato de trabalho com essas empresas, devem assumir todos os riscos durante o processo da venda, realizam o *marketing* gratuito e ainda são grandes consumidoras dos produtos comercializados. Ver Abílio (2011, p. 113- 134).

constituem a totalidade social, o que, para as autoras, “requer a apreensão dos elementos da cultura do trabalho que é hegemônica em um determinado modo de produção, bem como os elementos da cultura que, de forma subordinada, nele convivem e a ele subsistem” (Ibidem, p. 239).

### III

O trabalho das pessoas que vivem do comércio de artigos religiosos nas romarias de Bom Jesus da Lapa é um trabalho que faz parte, preponderantemente, da “economia pobre” (SANTOS, p. 199) e se processa sob os moldes da informalidade. Caracterizado dessa maneira, em relação aos trabalhadores que sobrevivem do trabalho nas romarias, compreende-se que esse recorte da “classe-que-vive-do-trabalho” (ANTUNES, 2009), está logicamente submetido aos problemas advindos da vulnerabilidade social, próprios das formas de trabalho desprotegidas socialmente. Todavia, não se pode afirmar que todos os trabalhadores que estão sobrevivendo a partir das oportunidades emergidas nesse lugar, estão vinculados à racionalidade capitalista.

Da discussão feita acima sobre circuito inferior e informalidade do trabalho, dois conceitos emergem como fundamentais para a problematização desse objeto de estudo: estratégias e criatividade. Dessa forma, sendo o trabalho informal dos comerciantes de artigos religiosos caracterizados pela dinâmica socioeconômica do circuito inferior da economia, ou economia marginal ou pobre (como concepção atrelada / articulada / rearticulável ao sistema de reprodução do capital hegemônico), é fundamental entender como no bojo da sacralização do lugar, da efervescência da religiosidade enquanto elemento inserido no circuito do consumo, os trabalhadores informais de artigos religiosos vivem, concebem, e ressignificam seu trabalho, permeado por essa dimensão cultural-religiosa.

Nesse sentido, ao buscar apreender a relação entre trabalho e memória no contexto dos trabalhadores informais da romaria, da cidade de Bom Jesus da Lapa diretamente relacionados com a venda de artigos religiosos, tem-se como questões centrais desta pesquisa: Como foram sendo constituídas no decorrer de uma longa duração, as experiências dos trabalhadores (as) que vivem do comércio de artigos religiosos em Bom Jesus da Lapa? Existem relações entre essas experiências e as trajetórias familiares dos trabalhadores (as)? Em que medida a reprodução do trabalho das pessoas que vivem do comércio de artigos religiosos se concretiza a partir da apropriação da memória social constituída sobre a possibilidade do comércio, pelos antepassados inseridos no circuito das romarias e peregrinações? Existe, entre os trabalhadores (as) que se inseriram e permaneceram no comércio de artigos religiosos, organizado na frente do Santuário do Senhor Bom Jesus, um modo característico de desenvolver as atividades de trabalho, que são permeadas por essa dimensão cultural-religiosa? Até que ponto a memória desses trabalhadores evidenciam uma articulação entre estratégias de sobrevivência e significação cultural das peregrinações? Como o trabalho é contextualmente entendido? Seria apenas uma atividade para sobreviver ou também carregada de

sentido e valor simbólico pelos trabalhadores? Como os trabalhadores (as) percebem/se relacionam com o espaço sagrado e com as celebrações de fé que nele acontecem? De que forma o entendimento ou vivência da significação das romarias foi e/ou é apropriada pelos trabalhadores como estratégia de resistência social pelo trabalho e expressão da criatividade do trabalho? Em que medida as contradições no processo de reprodução desses trabalhadores expressam lutas, mudanças ou simplesmente precariedade?

São as possíveis respostas para essas questões que se busca neste estudo, partindo da pressuposta relação entre a memória social da cidade santuário de Bom Jesus da Lapa e o trabalho informal das pessoas que sobrevivem a partir do comércio de artigos religiosos às portas do Santuário do Senhor Bom Jesus.

#### IV

A realidade concreta de cada tempo e lugar é construída historicamente. Nesse processo de construção, configura-se um contexto econômico-social e político, que é, portanto, historicamente determinado (CURY, 1986). Para a dialética, os processos e fenômenos particulares funcionam em relação com a totalidade, de modo que a compreensão do particular não faz sentido, se desta desconectada.

Compreender a essência do fenômeno é objeto da dialética (CURY, 1986). Entretanto, essa essência “não é imediatamente manifesta ao sujeito e sua captação só é possível através de suas manifestações” (CURY, 1986, p. 23). Quando a essência de um fenômeno se expressa, isso não se dá completamente, revelando o fenômeno de maneira real, mas tal manifestação ocorre de modo inadequado e incompleto. Dessa forma, o fenômeno em si constitui uma contradição, posto que o que ele revela sobre si, não é e nem pode ser radicalmente diferente da sua essência, de modo que quando o fenômeno se revela, mostra, ao mesmo tempo em que oculta o que ele realmente é.

As categorias de análise da realidade do método de abordagem dialético - *contradição, totalidade, reprodução, mediação e hegemonia* -, inserem-se no contexto da *práxis*, estão presentes em todo fenômeno e “pretendem refletir os aspectos gerais do real, suas conexões e relações” (CURY, 1986, p. 21). Esses conceitos básicos, através dos quais se pode apreender os fenômenos da realidade em essência, não constituem receituários prontos, definitivamente elaborados, tampouco possuem um fim em si mesmas. Na realidade, tais categorias só fazem sentido em suas relações com o real, enquanto instrumentos de interpretação de uma realidade que não é estática, mas em constante movimento. Nas palavras de Cury (1986, p. 21), “as categorias, assim, só adquirem consistência quando elaboradas a partir de um contexto econômico-social e político, historicamente determinado, pois a realidade não é uma petrificação de modelos ou um congelamento de movimentos”.

A nossa aproximação ao espaço onde se realizam as romarias e à memória dos trabalhadores está sendo mediada pelas categorias da contradição e da

totalidade social, exatamente pelo movimento da realidade social, que por si, é contraditório e dialético, e porque “os seres humanos e objetos existem numa situação de relação e nunca isolados” (CIAVATTA, 2007, p. 24). Desse modo, ao mesmo tempo em que não se pode desconsiderar a contradição presente no movimento histórico do real, há que se levar em conta que os objetos devem ser compreendidos na totalidade de relações que o determinam.

Além disso, esta pesquisa está sendo guiada pelos pressupostos da pesquisa qualitativa (LÜDKE; ANDRÉ, 1986). O uso dessa abordagem metodológica justifica-se pelo interesse em compreender o objeto de maneira aprofundada, sem pretender generalizações e/ou quantificações. Desse modo, dentre as características básicas dessa abordagem, destaca-se aqui o ambiente natural como fonte direta de dados e o pesquisador como principal instrumento; a ênfase muito mais no processo do que no produto; a atenção dada à perspectiva dos sujeitos pesquisados e o caráter indutivo do processo de análise de dados (LÜDKE; ANDRÉ, 1986).

## V

Este estudo foi desenvolvido no Município de Bom Jesus da Lapa, BA, no espaço das romarias, onde também se realiza o trabalho informal das pessoas que vivem do comércio de artigos religiosos. Os trabalhadores (as) que pesquisamos possuem barracas fixas no largo situado em frente às entradas principais do Santuário do Bom Jesus. Esse largo é denominado Praça da Bandeira. Contudo, tanto os moradores da cidade, quanto os trabalhadores (as) desse lugar, costumam chamá-lo de “espaço das romarias” ou simplesmente “romarias”, e por isso, em alguns momentos do estudo, também nos referimos assim.

Tendo em vista a impossibilidade de, neste estudo, aprofundar a compreensão da diversidade de trabalhos e trabalhadores (as) que se movimentam nesse espaço e nas ruas do centro da cidade nos períodos em que há grande movimentação de romeiros, buscamos centrar a pesquisa nas experiências dos trabalhadores (as) que possuem barracas fixas na Praça da Bandeira e que, portanto, permanecem o ano inteiro sobrevivendo dessa atividade. De acordo com os relatos dos trabalhadores (as), antes da pavimentação e da organização desse espaço, os comerciantes montavam, historicamente, as suas barracas, contudo, apenas em dias de romarias. As barracas fixas que foram construídas posteriormente pela prefeitura foram distribuídas às pessoas que já trabalhavam nesse lugar, mediante pagamento de um alvará. Assim, os trabalhadores (as) que encontramos nesse lugar, são pessoas que trabalham há muitos anos nele, ou que estão dando continuidade à atividade da família e, portanto, possuem uma trajetória de longa duração com o lugar.

A relação entre a memória e o trabalho informal das pessoas que vivem do comércio de artigos religiosos em Bom Jesus da Lapa foi construída a partir das categorias de análise Trabalho, com debate centrado no trabalho informal, e Memória.

Quanto aos métodos de procedimentos, foram delineados da seguinte maneira: as primeiras aproximações com campo empírico e com os trabalhadores se deram por meio de observações exploratórias, que tiveram início em fevereiro de 2011 e ocorreram durante todo o desenvolvimento da pesquisa, tendo em vista a necessidade de conhecer a dinâmica de trabalho nesse lugar e as trajetórias de vida e trabalho dos trabalhadores (as). Em relação aos sujeitos que participaram deste estudo, estes foram selecionados a partir dos seguintes critérios: i) pessoas que sobrevivem do trabalho e se apropriam da sacralidade do lugar e, portanto, naturalmente foram incluídas no recorte, as pessoas que comercializam prioritariamente artigos religiosos, nas barracas da Praça da Bandeira, pois são elas que sobrevivem do trabalho oportunizado pelas romarias; ii) pessoas que pertencem à “classe-que-vive-do-trabalho” (ANTUNES, 2009), ou seja, interessou-nos os trabalhadores que precisam trabalhar para a provisão do sustento; iii) trabalhadores informais “de rua” (vendedores de rua ambulantes ou proprietários de pequenas barracas), cujos comércios são de pequena dimensão, caracterizados pelos elementos que identificam as atividades do “circuito inferior da economia” (SANTOS, 2004).

Para proporcionar um conhecimento mais aprofundado do perfil socioeconômico dos trabalhadores e possibilitar a seleção dos sujeitos, foram aplicados questionários, desde o mês de fevereiro de 2012. No total, aplicamos 30 questionários, entre trabalhadores donos de barracas e vendedores ambulantes. Nesse processo, na medida em que fomos identificando as pessoas que poderiam participar do estudo, segundo os critérios de seleção previamente definidos, bem como a partir do aceite por parte dos mesmos, fomos realizando as entrevistas semiestruturadas. Tais entrevistas tiveram por objetivo compreender a relação dos trabalhadores com a religiosidade de Bom Jesus da Lapa, com as romarias e com o trabalho informal e precário, centrado na exploração do brilhantismo religioso da cidade. Essas entrevistas tiveram início no mês de junho de 2012 e foram desenvolvidas até o mês de novembro. No total, dez trabalhadores (as) participaram das entrevistas.

Apenas em um caso, conseguimos entrevistar os trabalhadores (as) fora do espaço de trabalho. Como eles trabalham todos os dias da semana, incluindo finais de semanas e feriados, e estão todo o tempo, de modo integral, no local de trabalho, as entrevistas tiveram que ser realizadas nas próprias barracas, o que nos permitiu uma aproximação ainda maior com os trabalhadores (as) e com a dinâmica de trabalho nesse espaço, pois, apesar da movimentação, das interrupções para atendimento dos clientes e do barulho característico do lugar, pudemos vivenciar mais de perto a realidade.

As entrevistas semiestruturadas possibilitam maior integração entre o pesquisador e o pesquisado, permitindo que o diálogo se manifeste de maneira mais fluida e livre, expressando as informações que detém sobre o tema (LÜDKE E ANDRÉ, 1986). Para Thompson (1992) na entrevista ou “conversa livre”, a pessoa, “o portador da tradição”, “a testemunha” ou “o narrador” é convidado a falar sobre um assunto de interesse comum. Todavia “a entrevista completamente livre não



pode existir” (THOMPSON, 1992, p. 258), de modo que é necessária uma preparação cuidadosa, tendo em vista o contexto social e os objetivos. Além disso, deve ser construído um roteiro norteador, cujas perguntas básicas devem ser diretas, elaboradas em linguagem comum, evitando-se perguntas complexas, de duplo sentido e/ou que conduzam a respostas indefinidas.

Um dos fatores que contribuíram para a escolha desse instrumento foi a liberdade de percurso proporcionada pela entrevista semiestruturada, que “se desenrola a partir de um esquema básico, porém não aplicado rigidamente, permitindo que o entrevistador faça as adaptações necessárias” (LÜDKE E ANDRÉ, 1986, p. 34).

Quanto ao registro, as entrevistas foram gravadas e posteriormente transcritas em razão da apreensão dos dados ser possibilitada de modo mais eficaz pela gravação de voz, em relação registro escrito.

Além dos questionários e das entrevistas, as observações exploratórias constituíram uma fonte importante de construção dos dados. Grande parte das compreensões a que conseguimos chegar a respeito do trabalho informal que acontece nas romarias de Bom Jesus da Lapa, decorreu dessas observações e dos seus respectivos registros, considerando a inexistência de estudos e pesquisas a respeito dele.

Quanto à análise dos dados - assim como sugere Lüdke e André (1986) -, realizamos leituras do material já coletado, bem como das categorias de análise que constituem o referencial teórico, com o objetivo de identificar categorias empíricas possíveis de serem analisadas, bem como o “conteúdo latente”, “o que não está explícito”, “as mensagens implícitas e os temas sistematicamente silenciados” (LÜDKE e ANDRÉ, 1986). O que pretendemos com o desenvolvimento da pesquisa, foi apreender o que tem sido discutido pelos teóricos, relacionando aos objetivos deste estudo e ao material coletado.

## VI

O presente estudo está organizado da seguinte maneira: introdução, dois capítulos teóricos, relativos às Categorias Analíticas centrais – Trabalho e Memória -, um capítulo dedicado à análise dos dados construídos a partir da pesquisa no campo empírico e as considerações finais.

Nesta introdução, buscamos definir e apresentar o objeto, o contexto em que ele aparece e as imbricações que se estabelecem entre ambos – o espaço turístico religioso, e a relação entre a memória social do lugar e o trabalho informal dos comerciantes de artigos religioso. Além disso, apresentamos os objetivos do estudo e as questões que procuramos nos guiar no desenvolvimento dele.

Ainda na introdução, explicamos o desenvolvimento da pesquisa, o método de abordagem que tivemos como pressuposto teórico-metodológico, bem como o método de procedimentos. Trazemos ainda uma breve discussão sobre as categorias da dialética “contradição” e “totalidade social”, enquanto perspectiva que permeou a compreensão e análise do objeto.

O Primeiro capítulo teórico foi dedicado à discussão da Categoria Trabalho, desde a compreensão do sentido ontológico, às modificações operadas pelo sistema capitalista, focando-se no entendimento do trabalho informal.

No segundo capítulo teórico, centramos-nos na compreensão da Categoria Memória, buscando compreender de modo ampliado os estudos em memória e tomar por referencial as teorias e autores que possibilitam a compreensão do objeto.

O terceiro capítulo foi dedicado às análises e nele procuramos estabelecer um diálogo entre as teorias utilizadas na leitura e compreensão da realidade humano-social que pesquisamos e o que foi possível compreender a partir da pesquisa no campo empírico.

Nas considerações finais, retomamos os aspectos mais relevantes do estudo, recuperando os seus objetivos principais, justificando o deslocamento ao campo da memória para a compreensão de relações que envolvem trabalho e religiosidade, bem como sinalizamos as contribuições das categorias analíticas centrais, Trabalho e Memória, ao desvelar do objeto. Além disso, iniciamos algumas reflexões a respeito da pesquisa proposta, compreendendo que a memória social que foi sendo constituída a respeito de Bom Jesus da Lapa e do trabalho nas romarias, contribuiu em grande medida para as inserções e permanências de trabalhadores sem emprego formal e com baixa escolarização, no mercado de trabalho informal fomentado pelo turismo religioso.

## **1 TRABALHO: POR UMA COMPREENSÃO DA CATEGORIA**

No presente estudo, compreende-se a Categoria Trabalho como inserida no contexto de reprodução do capitalismo, que produz relações desiguais de trabalho. Com isso, sendo o trabalho informal o recorte analítico conceitual, é fundamental o entendimento dos sentidos do trabalho, desde sua compreensão ontológica e criativa, cujas reconfigurações são processadas no âmbito da lógica de reprodução do capital, às diversas culturas do trabalho coexistentes. Nessa perspectiva, o objetivo deste capítulo é aprofundar a discussão conceitual da Categoria Trabalho.

### **1.1 Do sentido ontológico às transformações operadas pelo sistema capitalista**

Quando Marx (2011, p. 211) afirma que “antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza”, o autor anuncia o sentido ontológico do trabalho. É através do trabalho que o homem “defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais do seu corpo – braços, pernas, cabeça e mãos -, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana” (MARX, 2011, p. 211). Marx enfatiza ainda que esse processo de regulação metabólica, no qual homens e mulheres atuam sobre a natureza com o objetivo de desenvolver as potencialidades nela adormecidas, é também um processo de transformação humana, que ao realizar o intercâmbio material com a natureza, altera a sua própria natureza. Para Marx, o trabalho constitui, portanto, um processo de humanização e ao mesmo tempo um processo de criação de riqueza, que se produz em consequência da forma útil em que a natureza vai se transformando.

Na definição de trabalho concebida por Marx, quando são delimitados os elementos (apenas homem e natureza), cuja relação pode figurar trabalho – desde que se caracterize pelo intercâmbio material já mencionado -, fica expresso o que ele mais adiante reitera: “pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana” (MARX, 2011, p. 211). Essa restrição é devidamente justificada, quando este autor considera como aspecto definidor dela, a relação entre teleologia e trabalho. Logo, para Marx (2011), só se constitui trabalho a relação entre homem e natureza, justamente porque apenas os seres humanos raciocinam teleologicamente, imprimindo finalidades às suas ações. Explicado com as suas palavras,

uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colmeia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na sua mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas

o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira (MARX, 2011, p. 211-2012).

Antunes (2009), apropriando-se dessa ideia, afirma que “o trabalho é, portanto, resultado de um *pôr teleológico* que (previamente) o ser social tem ideado em sua consciência, fenômeno este que não está essencialmente presente no ser biológico dos animais” (ANTUNES, 2009, p.136). Idear na consciência finalidades e projetar conscientemente os resultados que deverão ser impressos no material sobre o qual se opera têm relação direta com as necessidades que motivam o ato laborativo, bem como com a concepção de meios para realizá-los. Desse modo, o homem não apenas projeta os resultados que deseja, como também a maneira de concretizá-los, de forma que finalidade e meios se relacionam reciprocamente.

Marx deixa claro que definir as relações do homem com a natureza em termos de trabalho (no seu sentido ontológico), perpassa pela finalidade que as impulsiona e regula. Nesse sentido, é destacado o caráter “útil” dos produtos resultantes de tais relações, já que devem visar à satisfação das necessidades humanas, tornando-se úteis a esse fim. Com as palavras desse autor, “no processo de trabalho, a atividade do homem opera uma transformação, subordinada a um determinado fim, no objeto sobre que atua por meio instrumental do trabalho. O processo extingue-se ao concluir-se o produto” (MARX, 2011, p. 214).

O trabalho pensado ontologicamente é guiado pela satisfação das necessidades humanas, concretizando-se, portanto, com a conclusão de um produto útil à necessidade que motivou sua produção. Logo, ao definir trabalho, Marx (2011, p. 214) acaba por definir também o que ele denomina em sua teoria de “valor-de-uso”, nos seguintes termos: “O produto é um valor-de-uso, um material da natureza adaptado às necessidades humanas através da mudança de forma” (MARX, 2011, p.214). Entretanto, quando se trata de mercadorias produzidas com o objetivo de serem trocadas, o “valor-de-uso” só interessa enquanto for detentor de “valor-de-troca”, como será esboçado mais adiante.

Ao dizer que “antes de tudo o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza”, a expressão “antes de tudo”, que inicia a afirmação do autor, denuncia que um processo historicamente construído *a posteriori* incide sobre o sentido do trabalho, complexificando-o em termos de concepções e significados. De atividade originalmente capaz de promover a realização humana, o trabalho passou a termo polissêmico que já oscilou da completa negação à exaltação, transformando-se em um elemento fundamental na vida das pessoas, ao contrário das teses que tentam convencer do fim da centralidade do trabalho (ANTUNES, 2009).

Nessa perspectiva de modificações históricas dos significados do trabalho, Nosella (1995) afirma que o trabalho humano assumiu diferentes formas e concepções ao longo dos séculos. Para esse autor, pensar o trabalho histórica e dialeticamente “nega, de saída, que se trata de uma concepção historicamente homogênea” (NOSELLA, 1995, p.30), pois a própria história “força a diferenciar e

qualificar ao longo dos séculos, as diferentes formas e concepções de trabalho humano” (NOSELLA, 1995, p. 30).

Albornoz (1989) chama a atenção para o fato de que, muito do que se tem pensado sobre a Categoria Trabalho - inclusive em termos de preconceitos -, foi se construindo a partir dos “mitos sobre o esforço dos homens na busca de seu sustento”, historicamente. Construídos, sobretudo a partir da Antiguidade Clássica, esses mitos se fundam no entendimento de que para agir livremente o homem deveria estar afastado da produção material, sendo exclusivamente usuário do que é produzido pelos que são hierarquicamente inferiores. Considerando que nas sociedades greco-romanas da Antiguidade Clássica, o trabalho era concebido como um estigma fatal ou um castigo, Nosella (1995, p. 30) afirma que, “trabalhador, terra, animal e ferramenta constituíam, naquelas sociedades, uma única realidade ‘natural’, eterna e, portanto, sem história, sem progresso, sem perspectivas, sem esperança terrestre”. Obviamente nessa fase da história o trabalho já não tinha o sentido realizador, existente na sua compreensão ontológica. Entretanto, cabia ao trabalhador se conformar a essa realidade natural, fruto do seu destino, já que, de acordo com Albornoz (1989), as diferenças entre os homens constituíam um fato contra o qual não existiam alternativas.

Isso porque, nas considerações desta autora, “os gregos distinguem entre o esforço do trabalho na terra, a fabricação do artesão que serve ao usuário, e a atividade do cidadão livre que discute os problemas da comunidade” (ALBORNOZ, 1986, p. 43-44). Pressupondo essa desigualdade indiscutível entre os homens, o trabalho enquanto uma atividade indigna era competência dos escravos, que estavam incluídos no grupo dos não-cidadãos (escravos e estrangeiros). Enquanto isso, os cidadãos - homens livres -, tinham por atividade o ócio, a contemplação e a dedicação à vida política, ou seja, a *poiéses*.

Em termos bem gerais, Albornoz (1989) situa historicamente a gênese da sociedade capitalista a partir da organização do comércio e das manufaturas, desenvolvidos por diferentes povos, ainda na Idade Média. Com a intensificação desse comércio, que acabou por originar os burgos e a classe burguesa, e, conseqüentemente, corroborou com o processo de acumulação de riquezas, a atividade produtiva, que passou a contar também com a ciência e com os progressos técnicos, tendeu à aceleração, originando a sociedade comercial, na qual o sentido do trabalho se altera profundamente.

O trabalho - que na sua acepção ontológica, pensado abstratamente em seus elementos simples, enquanto “atividade dirigida com o fim de criar valores-de-uso, de apropriar os elementos naturais às necessidades humanas” (MARX, 2011, p. 218), constituindo “condição necessária do intercâmbio material entre homem e natureza”, e “condição natural eterna da vida humana” -, passa a ser o meio de produção de valores-de-uso, “apenas por serem e enquanto forem substrato material, detentores de valores-de-troca” (MARX, 2011, p. 220), pois que o capitalista, ao produzir mercadorias “não é movido pelo amor aos valores de uso”, conforme deixa claro Marx, mas pressupondo uma acumulação do capital investido, através da produção da mais-valia. Na síntese de Alves (2005),

com o crescimento da produção ostensiva, numa sociedade cuja troca de produtos é a principal atividade política, os donos da força de trabalho passam também a se oferecer como mercadorias no mercado de trocas, transformando toda a sociedade em uma sociedade operária, dando origem, assim, à formação da sociedade comercial ou capitalista (ALVES, 2005, p.38).

Modificações expressivas dos sentidos negativos que eram atribuídos ao trabalho começam a se processar, de acordo com Nosella (1995), a partir da construção de formas mais modernas de organizar o processo produtivo, no que diz respeito, sobretudo, à nova divisão do trabalho e à introdução da máquina. Alves (2005, p. 38) afirma que “a partir do século XVII, o trabalho começou a tomar nova forma. O trabalhador passa da condição de escravo para a de ‘homem livre’”. A respeito disso, Nosella (1995) informa que os cientistas do Renascimento acreditavam que a libertação dos homens seria possibilitada pelas máquinas de modo que “a máquina foi sempre o grande sonho de libertação do homem” (NOSELLA, 1995, p. 32), exatamente pela possibilidade de redução da jornada de trabalho, livrando os trabalhadores “dos calos grossos do *tripalium*” (NOSELLA, 1995, p. 30) e os transformando em cidadãos com tempo livre para se dedicar às mais diversas atividades, incluindo a política, a contemplação e a arte.

Sob novas formas de trabalho, elevado à qualidade de cidadão, “liberto do instrumento de tortura” (NOSELLA, 1995) ao qual estava vinculado pela própria condição social, o trabalhador passa a ter como possibilidade a sua colocação no mercado de trabalho, “onde poderá dispor de sua força, de seu corpo, como sua propriedade inalienável e ‘livremente’ comercializá-la com o capitalista em troca de salário” (Ibidem, p. 33). Diante dessa condição de possibilidade e acreditando que as máquinas poderiam ter, no rol de suas funções prioritárias e essenciais, a diminuição de sua dura jornada de trabalho, o trabalhador anima as suas esperanças ou, nos termos de Nosella (1995, p. 32), “reacende a sua fé”.

Entretanto, a força de trabalho, que originalmente pertencia ao trabalhador, ao ser vendida como uma mercadoria passa a pertencer ao capitalista, que na qualidade de comprador, “consume-a fazendo o vendedor trabalhar” (MARX, 2011, p. 211), com a finalidade de produzir mais-valia, cada vez mais. O capitalista controla o trabalho e o trabalhador, já que “cuida em que o trabalho se realize de maneira apropriada e em que se apliquem adequadamente os meios de produção, não se desperdiçando matéria-prima e poupando-se o instrumental de trabalho, de modo que só se gaste o que for imprescindível à execução do trabalho” (MARX, 2011, p. 219), levando em conta que os pressupostos maiores do capital são a acumulação e a expansão.

O trabalho passa então a se realizar numa condição alienada, estranhada, na qual não pertence mais ao trabalhador, do mesmo modo que não lhe pertencem os instrumentos e os produtos do seu trabalho – cujos valores de uso tendem a se subordinar progressivamente aos valores de troca. No processo de produção dos valores de troca, os benefícios que a maquinaria incorporou às forças produtivas

eram revertidos na produção de mais-valia para o capitalista e não em tempo livre para o trabalhador exercer-se enquanto cidadão, o que certamente provocou um arrefecimento nas esperanças da breve disposição de tempo para a *poíéses*. Conforme constata Nosella (1995),

essa livre-força-de-trabalho começava a perceber, com nitidez, que a máquina não estava tão a favor do trabalhador como as indústrias progressistas da época apregoavam. A jornada de trabalho nas indústrias não diminuía para os trabalhadores; muito pelo contrário, aumentava, pois só a jornada lucrativa do dono da máquina era beneficiada (NOSELLA, 1995, p. 33).

A respeito da sociedade nos moldes do sistema capitalista ou sob o “sistema de metabolismo social do capital” - para utilizar os termos de Antunes (2009) -, é importante destacar que a subordinação do trabalho ao capital é um processo histórico, resultado da divisão social do trabalho, que na sua forma mais elementar e abrangente, se realizou a partir da definição dos proprietários e não proprietários (da terra, dos instrumentos de trabalho, dos meios de produção, do capital). Nas palavras de Antunes (2009, p. 21), “não sendo consequência de nenhuma determinação ontológica inalterável, esse sistema de metabolismo social é, segundo Mézáros, o resultado de um processo historicamente construído, em que prevalece a divisão social hierárquica que subsume o trabalho ao capital”.

Afora as contradições a que o trabalho está submetido no sistema capitalista, a análise dessa categoria leva a compreender o quanto ela é central na vida das pessoas. De acordo com o pensamento marxista, a relação entre trabalho e realização do ser social só se concretiza no “sistema de mediações de primeira ordem” (ANTUNES, 2009), no qual o trabalho é expresso pelo seu sentido ontológico. Entretanto, há que se considerar que, do processo de negação à exaltação por que passam os sentidos do trabalho, não possui-lo, especificamente na “cultura do emprego” (SILVA, 2009), além de colocar os trabalhadores em uma situação de desproteção social é uma forma de constrangimento que contribui para a inauguração de uma “nova forma de precarização” (SILVA, 2009).

## 1.2 A centralidade do trabalho e a sua relação com a realização do ser social

Na *Ontologia do Ser Social*, Lukács (1995), movido pelo interesse de compreender como o ser social se diferencia dos outros seres, inicia as suas análises a partir da especulação das características que o tornam específico em relação aos demais. Embora Lukács (1995) considere que, além do trabalho, a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho<sup>8</sup> são categorias decisivas no

---

<sup>8</sup> Lukács (1995) considera que “é suficiente um olhar muito superficial ao ser social para perceber a inextricável imbricação em que se encontram suas categorias decisivas como o trabalho, a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho” (LUKÁCS, 1995, p. 1). Para este autor, a imbricação dessas categorias tem grande relação com o surgimento, na consciência humana, de novas relações com a realidade e com ela mesma.

processo de constituição do homem, para ele, é o trabalho, a categoria que possui centralidade nesse processo. Como justificativa para proceder dessa maneira, Lukács afirma: “todas as outras categorias desta forma de ser têm já, essencialmente, um caráter social; suas propriedades e seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído; quaisquer de suas propriedades pressupõem o salto como já acontecido” (LUKÁCS, 1995, p. 2). Portanto, “somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter intermediário” (Ibidem, p. 2).

É baseado na *Ontologia do Ser Social* de Lukács, que Antunes (2009, p. 136), considera que “o trabalho constitui-se como categoria intermediária que possibilita o salto ontológico das formas pré-humanas para o ser social”. Afirma que o trabalho está no centro do processo de humanização do homem, equivale a compreendê-lo como central, como a “fonte originária, primária, de realização do ser social” (Ibidem, p. 165).

A necessidade de produção e reprodução da própria existência coloca o homem em uma posição de busca pela criação e recriação de novas formas para reproduzir-se. Nas palavras de Lukács (1995, p. 2), “a essência do trabalho humano está no fato de que, em primeiro lugar, ele nasce em meio à luta pela existência”. Entretanto, como já foi esboçado, é ao ter que projetar suas ações no processo de trabalho - o que pressupõe investigação e conhecimento da natureza - , que o homem se modifica sobremaneira.

O trabalho emerge nesse meandro, visto que “natureza e trabalho, meios e fins, então produzem algo que é em si homogêneo: o processo laborativo e, ao fim, o produto do trabalho” (LUKÁCS, 1995, p. 9). Agindo teleologicamente, o homem procura determinar o processo de sua ação em todas as suas fases. Poder projetar conscientemente, através do ato teleológico, os resultados necessários à sua reprodução, distancia o homem da pura reprodução biológica de modo que “a consciência deixa, então, de ser uma mera adaptação ao meio ambiente e configura-se como uma *atividade autogovernada*” (ANTUNES, 2009, p. 138).

Através do trabalho, o ser social torna-se específico em relação a outras formas de ser, orgânicas e inorgânicas - ditas formas precedentes ou primitivas -, exatamente porque o ato teleológico, que se situa no centro do processo de trabalho, possibilita à consciência humana deixar “de ser epifenômeno, como a consciência animal que, *no limite*, permanece no universo da reprodução biológica” (ANTUNES, 2009, p. 138).

Na essência desse ato teleológico está a possibilidade decisória entre as alternativas que o ser social tem de agir no sentido de realizar suas necessidades. Em razão disso, Antunes (2009) considera que é no processo de trabalho (concebido no seu sentido original), que se encontram a “gênese ontológica da liberdade” e o “referencial ontológico da práxis social”.

Desse modo, Antunes (2009) afirma ser fundamental, “além de *compreender* o papel ontológico do trabalho, *apreender* sua função na constituição do ser social, como ser dotado de autonomia e, por isso, inteiramente diferente das formas de ser de antes” (ANTUNES, 2009, p. 141). O trabalho, pensado



ontologicamente tem, portanto, uma intenção de humanização do homem, no sentido *lato*.

Ao planejar cada momento do seu agir de maneira consciente, o homem vai modificando a própria consciência, no que diz respeito a hábitos, instintos e emoções, e conseqüentemente, vai se distanciando progressivamente das características puramente biológicas. Desse modo, “a busca de uma vida cheia de sentido, dotada de autenticidade, encontra no trabalho seu *locus* primeiro de realização”. No entanto, conforme destaca Antunes (2009, p. 143), “dizer que uma vida cheia de sentido encontra na esfera do trabalho seu *primeiro momento* de realização é *totalmente diferente de dizer que uma vida cheia de sentido se resume exclusivamente ao trabalho*”<sup>9</sup>.

### 1.3 O trabalho no capitalismo

Quando Marx (2011) conceitua ontologicamente o trabalho, ele está definindo o que Mészáros<sup>10</sup> (1995, *apud* ANTUNES, 2009), mais tarde, chamou de “sistema de mediações de *primeira ordem*”. Antunes (2009, p. 22-23) explica as mediações de primeira ordem também a partir das suas finalidades que, consoante o pensamento marxista, pautam-se na pura satisfação das necessidades humanas, ou, para utilizar os seus termos, na “preservação das funções vitais da reprodução individual e societal” (ANTUNES, 2009, p. 21).

Detalhando as características que definem o sistema de mediações de primeira ordem, Antunes (2009) reafirma o que Marx (2011) já havia dito, quando constrói o conceito ontológico do trabalho, deixando claro que os elementos principais envolvidos nesse sistema de mediações são o homem e a natureza, numa relação em que o homem deve “realizar suas necessidades elementares por meio de um intercâmbio constante com a própria natureza” (ANTUNES, 2009, p. 21). Pressupõe-se ainda, que nesse intercâmbio o homem não deve agir regulado por comportamentos instintivos, como os animais o fazem, mas através de mediações.

O sistema de mediações de primeira ordem tem por finalidade a autoprodução e a reprodução societal. Nesse sistema, os indivíduos trabalham visando a produção e reprodução de suas existências, tão somente. É o trabalho concreto, que pertence ao próprio trabalhador, desde o pensar teleológico, ao produto que obtém ao final. Essa é a essência do sentido ontológico do trabalho: o homem modifica a natureza para a satisfação de suas necessidades, produzindo coisas úteis (valores de uso)<sup>11</sup> e realizando-se nesse processo, de modo que o

---

<sup>9</sup> Grifos do autor.

<sup>10</sup> Saliêntamos que, embora tivéssemos a intenção *a priori*, de utilizar as ideias de Mészáros, a partir da consulta ao próprio autor, não foi possível realizar tal aprofundamento, neste estudo, devido a limitações temporais.

<sup>11</sup> Nesse processo de produção de valores de uso, o homem ajusta a sua atividade biológica reprodutiva, regula o processo de trabalho, “através do qual realiza o intercâmbio comunitário com a natureza”; estabelece um sistema de trocas “compatível com as necessidades requeridas, historicamente mutáveis” (ANTUNES, 2009, p. 22); organiza, coordena e controla a multiplicidade de atividades materiais e culturais existentes e busca formas racionais de alocar os recursos materiais e humanos disponíveis (ANTUNES, 2009).

trabalho, pensado ontologicamente ou no sistema de mediações de primeira ordem, é uma forma de realização humana.

Entretanto, esse sistema mais elementar, “de primeira ordem”, intrínseco à ontologia do ser social (LUKÁCS, 1995), que tem por finalidade essa realização humana, a partir da concretização das necessidades elementares e das funções vitais do homem, tem a sua funcionalidade afetada sobremaneira com a emergência de um sistema de mediações de segunda ordem, que para Mészáros (1995, *apud* ANTUNES, 2009), é o sistema de mediações próprio do sistema de metabolismo social do capital. Inventado em um período específico da história, o “sistema de metabolismo social do capital nasceu como resultado da divisão social que operou a subordinação do trabalho ao capital” (ANTUNES, 2009, p. 21). Para exercer-se e concretizar-se, o sistema capitalista necessita de um sistema de mediações compatível com as suas aspirações e finalidades, dentre as quais se inclui de maneira central, a progressiva subordinação dos valores de uso aos valores de troca.

O advento dessa segunda ordem de mediações “acabou por afetar profundamente a funcionalidade das mediações de primeira ordem, ao introduzir elementos fetichizados e alienantes de controle social metabólico” (ANTUNES, 2009, p. 22). Esse sistema de mediações de segunda ordem tem uma identificação com a constituição do sistema capitalista. Nessa ótica, o sistema capitalista é interpretado como

um sistema de mediações claramente identificável, o qual em suas formas convenientemente desenvolvidas subordina estritamente todas as funções reprodutivas e sociais – das relações de gênero familiares à produção material, incluindo até mesmo a criação das obras de arte – ao imperativo absoluto da expansão do capital, ou seja da sua própria expansão e reprodução como metabolismo social de mediação (MÉSZÁROS, 1995, p. 117 *apud* ANTUNES, 2009, p. 23).

É exatamente a expansão constante do valor de troca, a finalidade essencial do capitalismo. O capital “no interesse da autorrealização expansiva” deve subordinar completamente as necessidades humanas à reprodução do valor de troca (ANTUNES, 2009, p. 23). Enquanto o sistema de mediações de primeira ordem possui uma lógica distinta, a qual visa à reprodução societal dos indivíduos, o sistema de mediações de segunda ordem - com a sua finalidade de expansão constante do capital (e, portanto, dos valores de troca) -, deve criar as condições necessárias para que seja possível concretizar-se.

Mészáros (1995, *apud* ANTUNES, 2009) define tais condições, que são elencadas por Antunes (2009, p.23-24) nos seguintes termos: primeiro ele separa e aliena o trabalhador dos meios de produção, o que ocorre essencialmente pela via da divisão social do trabalho; em um segundo momento, essas condições são impostas aos trabalhadores, como um dado que não pode ser alterado, “como um poder separado que exerce mando sobre eles”; em seguida, ocorre a personificação do capital, cujo valor egoísta é o responsável pelos imperativos

expansionistas; e, por fim, personifica-se o trabalho a partir da personificação dos trabalhadores como trabalho, o que “reduz a identidade do sujeito desse trabalho a suas funções produtivas fragmentárias” (ANTUNES, 2009, p. 24).

No sistema de metabolismo do capital, ou no sistema capitalista, o trabalhador – com necessidades a serem supridas e desprovido de instrumentos de trabalho, deve vender a sua força de trabalho como uma mercadoria, realizando a subordinação do trabalho ao capital. Vendendo-a em troca de salário, compra os meios de subsistência, que de acordo com Marx (2011) “vão do estômago à fantasia”.

Trabalhando para o capitalista, o trabalhador deve submeter-se ao seu controle, já que “ao comprador pertence o uso da mercadoria” (MARX, 2011, p. 219). O comprador dessa força de trabalho passa a ser o proprietário dela, já que a força de trabalho vendida pelo trabalhador se encontra alienada ao capitalista durante o período correspondente ao valor pago ao trabalhador. Do mesmo modo, o produto produzido pelo trabalhador – nesse caso, seu produtor imediato – não lhe pertence, mas ao capitalista para o qual produziu. Em razão disso, o trabalho no sistema capitalista é trabalho abstrato, visto que não pertence àquele que originalmente seria seu possuidor – o trabalhador.

Processando-se desse modo, o trabalho não realiza o homem, que nem é dono da sua própria força de trabalho, nem do produto que com ela produz, constituindo uma forma de desrealização, já que a realização como elemento central do trabalho, no seu sentido original, não se concretiza, situando o trabalho numa relação de contradição.

Afora o sentido ontológico do trabalho, que possui relação direta com a sua centralidade na vida humana e com a realização do ser social, o trabalho no capitalismo se processa em uma dimensão contraditória, constituindo, simultaneamente, um processo de construção do homem e um processo de negação da potencialidade humana.

Com a divisão social do trabalho, que definiu a posse e originou na sociedade, classes sociais distintas e com interesses antagônicos, o homem passa a ter que reproduzir sua existência em uma lógica totalmente distinta, na qual o seu trabalho não constitui mais um ato criativo, projetado teleologicamente por ele, com a finalidade da satisfação de suas necessidades. Visto que a divisão social evidenciou a distinção dos interesses dos proprietários dos instrumentos de trabalho e do capital, de um lado, e do outro, os interesses dos indivíduos que possuíam apenas suas forças de trabalho, a essência deste se contradiz.

É no sistema capitalista, caracterizado pela contradição, por ser destrutivo e incontrolável, pelo expansionismo, pela totalização das relações, pela mundialização, pela abrangência do mercado global, que se processa o trabalho humano. Entretanto, conforme assinala Antunes (2009, p. 29), “o sistema de metabolismo social do capital vem assumindo cada vez mais uma estruturação crítica profunda”. Tendo em vista a necessidade de expansão e de manutenção de padrões acumulativos que engendrem o seu crescimento e acumulação em uma

dinâmica constante, o sistema capitalista sempre busca alternativas reestruturantes, já que precisa necessariamente se manter acumulando.

Em outras palavras, o sistema capitalista se desenvolve a partir do que Alves (2005), chamou de “uma renovação cíclica constante”, de modo que o fracasso de um padrão de dominação estabelecido significa, invariavelmente, a busca por novos padrões. Nas palavras da autora, “à medida que um conjunto de métodos de produção vai se exaurindo, iniciam-se outras formas de acumulação social, constituindo-se elementos transformadores da realidade, ou, ao mesmo tempo, articulando-se com práticas já existentes, formando o modo de regulação da vida social” (ALVES, 2005, p. 35).

É exatamente com a finalidade de acumulação e expansão, que são criados mecanismos produtivos, como o taylorismo, o fordismo e o toyotismo. Esses mecanismos são construídos com vistas à ampliação da produção de mais valia para o capitalista, de modo que mesmo quando aparentam trazer algum benefício para o trabalhador, os benefícios reais se concretizam apenas para o capital.

#### **1.4 Formas de gestão e organização da força de trabalho**

Pautados na ampliação do controle sobre o trabalho e a vida dos trabalhadores, o taylorismo e o fordismo, enquanto padrões produtivos do capital, têm como característica fundamental, a utilização de estratégias de gestão científica, para elevar a produção de mais-valia, adaptando a força de trabalho ao sistema capitalista. Por meio da fragmentação do trabalho e da mecanização dos movimentos do trabalhador, esses modelos produtivos acabaram por acentuar a divisão do trabalho.

Tratando especificamente do fordismo, que se molda a partir da intensificação dos princípios tayloristas, cabe ressaltar que durante um longo período essa forma de organização e gestão da força do trabalho correspondeu às finalidades e objetivos para os quais foi implantado, dinamizando a acumulação de capitais, atingindo um auge que se manteve após a Segunda Guerra Mundial (ANTUNES, 2009).

Na sequência desse longo período de acumulação, correspondente à fase de apogeu do fordismo, o capitalismo inicia um processo de crise profunda, a partir do início dos anos 70. Tavares (2004) considera que durante parte do século XX, as formações sociais contemporâneas, que se desenvolveram sob o comando da fábrica taylorista-fordista<sup>12</sup>, vivenciaram um momento em que o trabalho assalariado assumiu a forma de emprego formal. Todavia a crise estrutural da década de 1970 conduziu o mundo do trabalho a metamorfoses profundas, exatamente por ter afetado a forma de produção e de capitais.

---

<sup>12</sup> O taylorismo iniciou-se no final do século XIX. De acordo com Alves (2005, p. 50), o fordismo “representa um modo mais avançado de racionalização capitalista, implementado no processo de trabalho por várias décadas do século XX”.

Para Antunes (2009), a crise do taylorismo-fordismo<sup>13</sup> constituiu apenas uma expressão fenomênica da crise mais geral do sistema capitalista, refletindo um quadro crítico mais profundo, de crise estrutural do próprio capital<sup>14</sup>. A queda da taxa de lucro, relacionada, entre outras coisas, ao aumento do preço da força de trabalho, conquistado no período pós-45; o esgotamento do padrão de acumulação taylorista-fordista de produção, que se mostrou incapaz de responder à retração do consumo, que, por sua vez, foi também uma consequência do crescimento do desemprego que tendia a se tornar estrutural; o fortalecimento da esfera financeira; o aumento da concentração de capitais; a crise do Estado do bem-estar-social e ao incremento das privatizações, constituem sinais agudos desta crise profunda. Nos termos de Alves (2005)

o modelo de produção fordista, pautado pelo refinamento do sistema de máquinas de caráter rígido, divisão específica do trabalho, produção em larga escala e consumo de massa, já não conseguiu mais dar conta do processo de acumulação de riqueza, principal objetivo do capital, e, por isso, foi substituído (ALVES, 2005, p. 61).

O processo de reestruturação produtiva que dá continuidade a esse momento constituiu, na realidade, a expressão das respostas do capital à sua crise estrutural. O objetivo prioritário foi a busca de novas práticas que possibilitassem a continuidade do sistema capitalista, dotando o capital do instrumental necessário para retomar os patamares de expansão pretendidos, considerando que a estabilização e o esgotamento de um padrão produtivo - que se manifestam, sobretudo, pela queda da taxa de lucro -, levam o capital a buscar novos padrões de dominação, para que possa se manter em seus propósitos. De acordo com Antunes (2009, p. 33),

como resposta à própria crise, iniciou-se um processo de reorganização do capital e de seu sistema ideológico e político de dominação, cujos contornos mais evidentes foram o advento do neoliberalismo, com a privatização do Estado, a desregulamentação dos direitos do trabalho e a desmontagem do setor produtivo estatal [...]; a isso seguiu-se também um intenso processo de *reestruturação da produção e do trabalho*.

Logo, as condições de vida e trabalho que o apogeu do fordismo possibilitou aos trabalhadores, tornaram-se alvo das ofensivas do capital e do estado<sup>15</sup>. A isso acrescenta-se a profunda diferença dos modos como se processou a reestruturação produtiva nos países centrais e nos países subdesenvolvidos, onde se deu em condições subalternas, acentuando o crescimento do desemprego e da precarização do trabalho, nesses países.

---

<sup>13</sup> Consideramos de extrema importância, a compreensão da crise do Taylorismo-fordismo, enquanto crise dos modos de acumulação que envolvem o Estado. Entretanto, não foi possível trazer a referida compreensão nesse estudo. Sugerimos, para um maior aprofundamento, *Condição Pós-Moderna*, de David Harvey.

<sup>14</sup> Para Antunes (2009), os sinais desse quadro crítico começam a se mostrar a partir do início dos anos 70.

<sup>15</sup> Esse período é conhecido como "a crise do *welfare state*" ou do "Estado do Bem-Estar-Social".

Pelo fato de os países subdesenvolvidos em geral não possuírem o padrão tecnológico necessário aos novos parâmetros estabelecidos pelo capital, no seu processo de reestruturação eles passam a estar, marginalmente, incluídos nessa empreitada de reposicionamento do capital, situação que se reverte na destruição da força humana de trabalho, que, utilizando as palavras de Antunes (2009, p. 35), “tem enormes contingentes *precarizados* ou mesmo à margem do processo produtivo, elevando a intensidade dos níveis de desemprego estrutural”. Esse contingente de trabalhadores desempregados e em situação de subemprego, compõe de forma expressiva a “classe-que-vive-do-trabalho” (ANTUNES, 2009).

### 1.5 O conceito de “classe-que-vive-do-trabalho”

A compreensão do conceito de “classe-que-vive-do-trabalho” (ANTUNES, 2009) relaciona-se com a necessidade de entender a processualidade do conceito marxiano de classe trabalhadora. Ao estudar o trabalho informal de pessoas que vivem do comércio de artigos religiosos em romarias que acontecem na cidade de Bom Jesus da Lapa, na Bahia, o grande questionamento que emerge é saber se esses homens e mulheres que sobrevivem do trabalho podem também ser considerados como componentes da “classe trabalhadora”, tendo em vista a peculiaridade das suas relações de trabalho. Para tanto, baseamos-nos nos estudos de Antunes (2009), que estabelece um paralelo analítico entre a conceituação marxista e as novas configurações do mundo do trabalho.

Desde que Marx (2011) construiu o conceito de classe trabalhadora para se referir ao proletariado industrial que participava ativa e diretamente do processo de produção de mais valia para o capitalista, contribuindo de maneira decisiva para a acumulação e expansão do capital, modificações expressivas se operaram no mundo do trabalho. Para englobar as novas relações formadas por essas mutações, Antunes (2009) utiliza-se da expressão “classe-que-vive-do-trabalho” para conferir atualidade ao conceito marxiano de classe trabalhadora.

A ideia fundamental é a de que, mesmo que as relações de trabalho tenham se modificado amplamente - passando a abrigar relações multifacetadas que diferem em muitos aspectos das relações mais facilmente identificáveis e denomináveis que se estabeleciam entre trabalhadores (proletários industriais) e o capitalista (comprador da mão de obra) -, a essência do conceito de classe trabalhadora, permanece em sua processualidade, de forma efetiva e concreta.

Uma polêmica que em geral permeia a definição de quais relações de trabalho compreende a classe-que-vive-do-trabalho, é a que se encontra no cerne das discussões sobre trabalho produtivo e improdutivo. Quais as características dos trabalhadores que conferem feição à classe trabalhadora hoje?

Essa polêmica é pertinente exatamente porque existem os trabalhadores que produzem diretamente a mais-valia, participando da valorização do capital de modo mais direto, a quem Marx se referia como proletários, justamente por tal singularidade de participação central no processo de acumulação. Entretanto,

existem os trabalhadores que não são manuais, mas cujo trabalho é caracterizado como produtivo, por também participarem do processo de produção de mais-valia. Além deles, existem os trabalhadores que não produzem valor – chamados de trabalhadores improdutivos –, “cujas formas de trabalho são utilizadas como serviços, seja para uso público, seja para o capitalista, e que não se constituem como elemento vivo do processo de valorização do capital e de criação de mais-valia” (ANTUNES, 2009, p. 102).

O trabalho improdutivo “abrange um amplo leque de assalariados, desde aqueles inseridos no setor de serviços, bancos, comércio, turismo, serviços públicos, etc., até aqueles que trabalham nas fábricas, mas que não criam diretamente valor” (ANTUNES, 2009, p. 102). Devido à expansão desse segmento assalariado no capitalismo contemporâneo, amplia-se a crescente imbricação entre trabalho produtivo e improdutivo, de modo que se torna necessária uma análise mais profunda dessa imbricação, para se compreender o que é classe trabalhadora hoje (ANTUNES, 2009).

Ainda que o trabalho produtivo desenvolvido pela figura do proletário industrial se encontre em posição de centralidade no interior da classe trabalhadora, a “classe-que-vive-do-trabalho” engloba “tanto o proletário industrial, como o conjunto dos assalariados que vendem a sua força de trabalho (e, naturalmente, os que estão desempregados, pela vigência da lógica destrutiva do capital)” (ANTUNES, 2009, p. 103).

Ao se referir ao assalariamento, como um critério definidor, afirmando que a noção de classe trabalhadora hoje deve incorporar o conjunto dos trabalhadores assalariados, produtivos ou não, Antunes (2009) não está se limitando a abranger os trabalhadores com contrato formal, que ao venderem suas forças de trabalho, recebem um salário, nos termos da legislação vigente. Compreende-se aqui que ao se definir a classe-que-vive-do-trabalho, como o conjunto dos assalariados, de maneira ampliada, estão envolvidos todos os trabalhadores que necessitam trabalhar para satisfazer suas necessidades de subsistência, sejam trabalhando para outrem, ou para si mesmos, em pequenas atividades informais e precárias, donde retiram os seus sustentos – pequenos rendimentos que equivalem a seus salários.

Essa compreensão é possibilitada pela própria definição de classe-que-vive-do-trabalho, expressa por Antunes (2009) nos seguintes termos:

Uma noção ampliada de classe trabalhadora inclui, então, todos aqueles que *vendem sua força de trabalho* em troca de salário, incorporando, além do proletário industrial, dos assalariados de setor de serviços, também o proletário rural, que vende sua força de trabalho para o capital. Essa noção incorpora o *proletariado precarizado*, o *subproletariado moderno*, *part time*, o novo proletariado dos McDonald's, os *trabalhadores hifenizados* de que falou Beynon, os trabalhadores terceirizados e precarizados das empresas *liofilizadas* de que falou Juan José de Castilho, os trabalhadores da chamada ‘economia informal’, que muitas vezes são indiretamente subordinados ao capital, além dos trabalhadores

desempregados, expulsos do processo produtivo e do mercado de trabalho pela reestruturação do capital e que hipertrofiaram o exército industrial de reserva, na fase de expansão do *desemprego estrutural* (ANTUNES, 2009, p. 103-104).<sup>16</sup>

Ao incluir os trabalhadores informais, Antunes (2009) se refere tanto aos trabalhadores assalariados sem carteira de trabalho, que trabalham sem um vínculo formal, quanto aos trabalhadores que trabalham por conta própria, a partir de estratégias criativas e nas mais diversas atividades, desde a prestação de serviços como os de limpeza, à quantidade indefinível de atividades informais, desde que não configurem micro e pequenas empresas.

Essa ampliação que se realiza no conceito de classe trabalhadora tem alguns motivos que apontam, sobretudo, para a tendência de redução do trabalhador estável e especializado, muito comum no período de vigência do fordismo/taylorismo. Com o esgotamento desse modelo produtivo, evidencia-se uma característica muito forte da reestruturação produtiva, que é a flexibilização da mão de obra. Ao lado dessa flexibilização, a horizontalização do capital produtivo e a desconcentração do espaço físico, compõe o rol dos elementos responsáveis pela redução do proletariado estável.

Esse trabalhador estável, que era identificado como “a classe trabalhadora”, vai sendo gradativamente substituído por trabalhadores terceirizados, subcontratados, *part time*, informais, sem vínculos, sem direitos e que, em face do crescimento do desemprego estrutural, não veem alternativas, a não ser a busca por formas de trabalho em condições muito precárias, informais e adversas.

No presente estudo, quando centra-se o interesse pelo trabalho informal que ocorre nas romarias de Bom Jesus da Lapa, a expressão “pessoas que vivem do comércio de artigos religiosos” é utilizada em alusão ao conceito de “classe-que-vive-do-trabalho” (ANTUNES, 2009). Levando em consideração que este conceito inclui a concepção de informalidade, faz-se necessário um aprofundamento das características inerentes ao conceito de trabalho informal.

## 1.6 Trabalho (in)formal: definição e processualidade

As discussões sobre o trabalho informal emergem entre os anos 60 e 70 (ABÍLIO, 2011; DRUCK e OLIVEIRA, 2008; CACCIAMALLI, 2004; FILGUEIRAS, DRUCK; AMARAL, 2004; TAVARES, 2004), como expressão do interesse pelas formas de trabalho relacionadas principalmente “ao imenso contingente de trabalhadores que migravam do campo para as cidades dos países subdesenvolvidos” (DRUCK e OLIVEIRA, 2008, p. 02) e não conseguiam se inserir nas oportunidades de trabalho formais. Para Abílio (2011, p. 115), “a informalidade definia-se em relação aos trabalhadores que desempenhavam atividades não

---

<sup>16</sup> Grifos do autor.



assalariadas, de baixa qualificação e produtividade, inseridos em segmentos não regulamentados pelo Estado”.

Nesse contexto, o trabalho informal era caracterizado por não ser tipicamente capitalista, não tendo no lucro o seu objetivo central. Além disso, utilizava predominantemente da força de trabalho familiar. Por essa perspectiva, o trabalho informal era impulsionado especificamente pela necessidade de sobrevivência.

Quando essas discussões tiveram início, o trabalho informal era considerado uma forma de trabalho transitória que “com o processo de desenvolvimento e industrialização do país, iria progressivamente desaparecer, integrando-se ao mercado de trabalho formalizado e protegido socialmente” (DRUCK e OLIVEIRA, 2008, p. 01). Entretanto, o que as transformações que se operaram na economia, na sociedade e no mundo do trabalho, dentre as quais se inclui de maneira central o neoliberalismo, a reestruturação econômica e a desestruturação do mercado de trabalho, demonstram, é que essa forma de trabalho, considerada atípica, tornou-se a possibilidade predominante de inserção de grande número de trabalhadores. Quando o trabalhador sem emprego ingressa na informalidade, aparentemente as oportunidades informais se apresentam como “uma forma de sair do desemprego enquanto não encontra um emprego” (Ibidem, 2008). Todavia, com o tempo o trabalhador continua na mesma condição de trabalhador informal, embora a vivencie como situação provisória, o que faz com que para os trabalhadores que se encontram na informalidade, o trabalho informal constitua uma “condição provisório-permanente” (Ibidem, 2008).

As definições e usos do conceito de informalidade representam um problema, sobretudo para os campos da Economia e da Sociologia (FILGUEIRAS; DRUCK; AMARAL, 2004; ABÍLIO, 2011). A ausência de um conceito unívoco possibilitou a esse termo polêmico, assumir inúmeros significados e ser utilizado de maneiras distintas, desde a sua origem, gerando dificuldades de análise e explicação das questões relativas ao mundo do trabalho. Para Cacciamali (1994), o termo “setor informal”, começou a ser utilizado por volta da década de 1970 e “desde a sua origem até os dias de hoje, vem sendo aplicado na literatura especializada, muito mais para denominar formas heterogêneas de produção e de trabalho não usuais às empresas capitalistas” (Ibidem, p. 217).

A falta de um conceito delimitado representa um risco na operacionalização empírica das distintas concepções da informalidade (FILGUEIRAS; DRUCK; AMARAL, 2004). Nos termos de Cacciamali (1994, p. 217), “o fato de esse termo não constituir um conceito consensual entre os analistas implica, e ao mesmo tempo deriva, racionalizações teóricas frágeis e não homogêneas”. Entretanto, afora a polissemia do termo, a sua definição clara e teórica pode colaborar para a “caracterização da dinâmica e dos processos mais gerais do mercado de trabalho” (FILGUEIRAS; DRUCK; AMARAL, 2004, p. 211).

A noção de informalidade é utilizada para abarcar atividades de natureza muito distintas. As microempresas, o trabalhador autônomo, o empregado assalariado, que não possui carteira assinada nem vínculo empregatício, o

pequeno produtor, o empregado doméstico, os trabalhadores terceirizados, os trabalhadores a domicílio, as cooperativas, a atividade dos mendigos, das prostitutas e até mesmo as atividades criminosas são estudadas como trabalho informal. Mas, qual o critério que distingue o “formal” do “informal”?

O mercado de trabalho informal é constituído por atividades produtivas não capitalistas – consideradas assim porque não utilizam o trabalho assalariado e não têm por objetivo o lucro e a acumulação do capital -, e por todas as atividades econômicas (capitalistas ou não), não regulamentadas juridicamente. Disso resultam dois critérios que podem ser utilizados para diferenciar as atividades econômicas informais, das formais: primeiro, a lógica de funcionamento das atividades; segundo, a sua relação com a legalidade (FILGUEIRAS; DRUCK; AMARAL, 2004).

Nesses termos, o trabalho informal abarcaria as atividades que não têm por finalidade básica a acumulação e/ou não são regulamentadas juridicamente de acordo com a legislação vigente. O emprego desses critérios pode originar diferentes conceitos de informalidade. Além disso, os dois critérios em tela podem também ser utilizados simultaneamente como definidores de um mesmo conceito, o que o torna mais abrangente.

O primeiro conceito, definido por Filgueiras, Druck e Amaral (2004), leva em consideração apenas o critério da lógica de funcionamento da atividade - se tipicamente capitalista ou não. Nesse conceito concebe-se a informalidade como “consequência do excedente de mão de obra, resultante do elevado crescimento demográfico” (Ibidem, p. 213). Por essa perspectiva, a intensificação das migrações de pessoas das zonas rurais para as cidades, leva a um crescimento da força de trabalho, superior à capacidade de absorção das unidades produtivas modernas. Às pessoas que não conseguem se inserir nas oportunidades formais, resta “como única alternativa de sobrevivência, a ocupação em atividades de baixa produtividade, fora da relação assalariada e sem proteção social” (Ibidem, p. 213).

Entretanto, quando o critério adotado é a legalidade ou ilegalidade da atividade - ou seja, se o critério for jurídico -, emerge um segundo conceito de informalidade relacionado à economia “submersa”, “subterrânea” ou “não registrada” (FILGUEIRAS; DRUCK; AMARAL, 2004). Esse conceito diz respeito às “atividades ou práticas econômicas ilegais e/ou ilícitas, com relação às normas e regras jurídicas instituídas pela sociedade” (Ibidem, p. 214). Nessa perspectiva, o contexto de emergência desse conceito é a realidade dos países capitalistas centrais, que no bojo da crise do fordismo e do Estado do Bem-Estar-Social, bem como sob a conjuntura criada pela reestruturação produtiva, vivenciam o surgimento de inúmeras atividades não regulamentadas e desprotegidas socialmente, que se apresentam como alternativa para o contingente de trabalhadores afetados pela redução do emprego formal.

O terceiro conceito da informalidade se molda considerando os dois critérios, simultaneamente. O relacionamento jurídico e a lógica de funcionamento das atividades passam a estar envolvidos em um só conceito, tornando-o mais abrangente que os anteriores, “pois só não inclui na condição de informalidade as

relações capitalistas registradas” (Ibidem, p. 219). Desse modo, as atividades informais são chamadas de “não-fordistas” e no rol delas se inclui tanto “as formas de produção e trabalho não tipicamente capitalistas, sejam elas legais ou ilegais, quanto as relações de trabalho não registradas, mesmo que tipicamente capitalistas (assalariados sem carteira assinada)” (Ibidem, p. 215).

A conceituação do trabalho informal, a partir de critérios que o diferenciam do formal, tem uma finalidade didática, pois que o trabalho informal deve ser compreendido de maneira articulada à totalidade e não pela perspectiva da lógica dualista que raciona formal e informal como distintos e intangíveis. Nas considerações de Cacciamali (1994),

na realidade, a distinção entre setor informal e formal é adotada apenas com propósitos descritivos e não analíticos. Isto porque as distintas formas produtivas e de distribuição constituem um todo articulado entre si, configuradas e subordinadas pelas dinâmicas internas e externas (CACCIAMALI, 1994, p. 219).

Levando em conta as diferenças entre os países desenvolvidos e os subdesenvolvidos, considera-se que o trabalho informal pode ser analisado também como uma consequência da crise estrutural dos anos 70, que após o apogeu do padrão taylorista-fordista e do Estado de Bem Estar Social, conduziu a “uma ofensiva generalizada do capital e do Estado contra a classe trabalhadora e contra as condições vigentes durante a fase de apogeu do fordismo” (ANTUNES, 2009, p. 34). No período de desenvolvimento das formações societais contemporâneas sob o comando da fábrica taylorista-fordista, o pleno emprego, revestido pelos direitos trabalhistas, constituiu um objetivo, que posteriormente veio a tornar-se alvo da crise que sequenciou o longo período de acumulação de capitais (TAVARES, 2004).

Entretanto, ressalta-se que nos países subdesenvolvidos, o sistema de produção fordista e o Estado de Bem estar Social nunca se constituíram plenamente. Neles, “a presença da informalidade, qualquer que seja o significado que se dê a esse conceito, sempre foi intensa desde o período pós-guerra” (FILGUEIRAS; DRUCK; AMARAL, 2004, p. 214). Embora o processo de reestruturação tenha se iniciado também tardiamente, a partir da década de 1990, as altas taxas de desemprego, que ocasionaram a transferência dos trabalhadores das atividades formais para as atividades não tipicamente capitalistas e/ou ilegais, acentuam-se. Esse processo culmina na ampliação da informalidade, dando origem nesses países “ao que se tem denominado ‘nova informalidade<sup>17</sup>’” (Ibidem, p. 215).

---

<sup>17</sup> Mesmo o sistema de produção fordista e o Estado de Bem-estar-social nunca terem se constituído plenamente nos países subdesenvolvidos, com a desestruturação do mercado de trabalho iniciado nos anos 80, vários trabalhadores inseridos no mercado de trabalho formal foram transferidos para atividades tipicamente informais, ocasionando uma ampliação da informalidade. Além disso, “em virtude da entrada de novas pessoas na informalidade, detentoras de trajetórias profissionais constituídas nas atividades formais, essa ‘nova informalidade’ também se expressa na criação de novos produtos e de novas atividades econômicas, bem como na redefinição de outras anteriormente já existentes” (FILGUEIRAS; DRUCK; AMARAL, 2004, p. 215).

Do conjunto de mutações oriundas da crise do fordismo, destacam-se as que incidiram na produção e no trabalho, fazendo com que um tipo de trabalho, que vinha assumindo a forma de emprego, fosse substituído por novas modalidades de trabalho cujas relações não eram reconhecidas do ponto de vista jurídico (eram ilegais/sem direitos) e não ofereciam estabilidade aos trabalhadores, tampouco condições de projetar seguramente o futuro, sendo, portanto, precárias. Em análises como a de Tavares (2004), a gênese do processo de informalização do trabalho se encontra nesse contexto.

Nas considerações de Abílio (2011), a sociedade salarial foi enfatizada pelo modelo de relações de produção fordista e pautou as discussões sobre a informalidade nas décadas de 1970 e 1980. Assim, os estudos da informalidade sempre estiveram orientados pela referência salarial, sendo o trabalho informal “o avesso do assalariamento, pela ausência de regulamentações formais, tais como o estabelecimento da jornada de trabalho, da remuneração e, conseqüentemente, dos direitos trabalhistas” (ABÍLIO, 2011, p. 117). Todavia, para essa autora, por assalariamento não se compreende apenas a remuneração regular fixada previamente, mas toda a formalização entre capital e trabalho que a acompanha, “mediada por um Estado com papéis regulatórios bem definidos”.

Na década de 1970, alguns traços foram eleitos como característicos das atividades informais. Dentre eles, destacam-se a facilidade de ingresso, a propriedade familiar, a utilização de recursos próprios, a produção em pequena escala, o uso intensivo de mão de obra familiar e a qualificação profissional no próprio processo de trabalho (CACCIAMALI, 1994; DRUCK e OLIVEIRA, 2008). Porém, “uma resenha na literatura sobre o tema, principalmente dos estudos empíricos, tende a revelar que cada uma dessas condições pode vir a criar um conjunto de atividades informais, cujas características organizacionais e de funcionamento podem não cumprir as condições enunciadas” (CACCIAMALI, 1994, p. 218).

Desde o entendimento acerca do trabalho informal, surgido originalmente no contexto dos anos 60/70, o mundo do trabalho sofreu muitas modificações. Para Tavares (2004, p. 15), “o crescimento das relações informais a partir da década de 90, não permite mais que o trabalho informal seja explicado por unidades produtivas de caráter individual ou familiar”. Nas considerações de Cacciamali (1994)

torna-se forçoso reconhecer que, após 20 anos que esse termo foi criado, as sete condições que tinham como objetivo delimitar o espaço econômico informal devem ser inseridas, no âmbito das discussões e controvérsias contemporâneas, como aspectos característicos relativos e não absolutos (CACCIAMALI, 1994, p. 217).

Nesse sentido, o trabalho informal não é compreendido contemporaneamente, apenas como a forma de inserção (ou reinserção) marginal de trabalhadores fora do mercado de trabalho formal, que acessam com facilidade as oportunidades da economia dita “subterrânea”, ou que, com recursos próprios e

reduzidos, montam pequenos empreendimentos, não registrados, de comércio e/ou produção em pequena escala e para fazê-los funcionar, utilizam predominantemente a força de trabalho da própria família.

Para Cacciamali (1994), as análises empíricas contemporâneas demonstram que nem sempre o acesso às oportunidades de trabalho informais é tão fácil e que as configurações delas não correspondem, em todos os casos, às definições do termo dos fins da década de 1960. Além da ampliação e da diversificação das atividades consideradas informais, os recursos utilizados para o desenvolvimento delas podem não ser próprios, a propriedade pode não ser totalmente familiar e a participação em mercados não regulamentados nem sempre é uma consequência da dimensão reduzida do empreendimento, mas em muitos casos constitui um drible aos impostos e/ou outros custos (CACCIAMALI, 1994).

Considerando a falta de correspondências entre as condições utilizadas para definir o setor informal na década de 1970 e as características contemporâneas que configuram as novas relações de trabalho, Tavares (2004) defende que

o crescimento das relações informais na produção capitalista, a partir da década de 90, não permitem mais que o trabalho informal seja explicado por unidades produtivas de caráter individual ou familiar, consubstanciando, em geral, apenas atividades orientadas para a reprodução e sobrevivência do trabalhador e do seu núcleo familiar, (TAVARES, 2004, p. 15).

Dessa forma, o crescimento da informalização do trabalho está incluído nas relações de produção capitalistas. Muitos trabalhadores precisam se submeter a um “aviltamento ainda maior” (TAVARES, 2004), por meio da inserção nos processos de terceirização, em atividades produtivas ou de distribuição, que beneficiam o capital, mas que espoliam o trabalhador dos seus direitos e garantias. Os trabalhadores terceirizados (assalariados, mas sem direitos trabalhistas) e as pequenas empresas - que produzem para a acumulação de capitais das grandes indústrias -, constituem os “fios (in)visíveis da produção capitalista” (TAVARES, 2004). Além deles, emergem inúmeras novas formas de informalidade atreladas diretamente à acumulação de capital das grandes empresas. O trabalho das vendedoras que, sem qualquer tipo de contrato, são responsáveis pela distribuição de cosméticos de empresas nacionais e internacionais de grande porte (ABÍLIO, 2011) e os “camelôs globais” que comercializam produtos tecnológicos (DURÃES, 2011), são apenas alguns exemplos.

Do lado oposto do trabalho regular, dito formal, existe ainda outra forma de “trabalho ‘informal’, desregulado, não-contabilizado” (DURÃES, 2011, p. 135), que se apresenta como um meio de sobrevivência possível, tanto para trabalhadores que migraram do campo e não conseguem se inserir no mercado de trabalho formal, quanto para trabalhadores que tinham empregos formais, mas que se encontram em situação de desemprego. Dentre as diversas formas que o trabalho

foi assumindo historicamente no capitalismo, tendo como foco o trabalho informal em condições precárias, incluem-se os diversos tipos de “trabalhos de rua” (DURÃES, 2011).

Durante muito tempo essas formas de trabalho foram consideradas como atividades que não contribuíam para o crescimento do capitalismo. Entretanto o que as análises mais recentes demonstram é o surgimento de uma nova compreensão, que emerge no início do século XXI: a “do trabalho de rua (informal) não apenas em simbiose e interconexão (complementaridade) com o trabalho formal, mas se apresentando como um meio, por excelência, de expansão do capital, como uma nova via de acumulação” (DURÃES, 2011, p. 136).

Assim, fica claro que não apenas os trabalhadores informais que estão mais diretamente ligados à produção, distribuição e mesmo aos serviços das grandes empresas capitalistas, participam do processo de acumulação do capital. “Trabalhadores de rua” também estão inseridos no circuito comercial de circulação de mercadorias que são produzidas por grandes empresas.

A inserção marginal dos trabalhadores de rua (dos quais fazem parte os vendedores ambulantes, os camelôs, os comerciantes de pequenas barracas) contribui para que a reprodução de suas existências (de vida e trabalho) aconteça em condições precárias. Esses trabalhadores não estão protegidos socialmente, não têm uma jornada de trabalho fixada previamente, não conseguem projetar o futuro em razão da incerteza de suas atividades, e ainda enfrentam “a ação disciplinadora e repressora do poder público através da fiscalização dos agentes da prefeitura (o Rapa); as péssimas condições do comércio, uma vez que se trata de um tipo de atividade que depende diretamente da oferta de bens e serviços para a população” (DRUCK E OLIVEIRA, 2008, p. 11). Além disso, as condições de trabalho que as ruas proporcionam - como a falta de infraestrutura, as intempéries climáticas e as péssimas condições de iluminação, higiene e saúde -, comprometem o trabalho e a qualidade de vida dos trabalhadores.

Situadas no circuito inferior da economia (SANTOS, 2004), as atividades desses comerciantes são de pequenas proporções. Normalmente, eles adquirem pequenas quantidades de determinada ou de uma miscelânea de mercadorias, com o auxílio de um crédito limitado, não possuem um local apropriado para o desenvolvimento dos seus comércios, se inserem em oportunidades temporárias e na maioria dos casos se mantêm permanentemente na informalidade (DRUCK e OLIVEIRA, 2008).

Os trabalhadores sem emprego que fazem parte do mercado de trabalho informal precisam criar possibilidades e estratégias variadas de reinvenção. Para isso, esses trabalhadores se utilizam de muita criatividade para garantir a própria sobrevivência e a sobrevivência das suas atividades. Tendo em vista a “lógica da sobrevivência imediata”, as estratégias criadas por esses trabalhadores têm como finalidade suas incorporações ao mercado local, ao passo que contribuem para “aceitarem tal condição como a mais plausível a ser vivida num contexto de desemprego e precarização do trabalho”. No bojo dessas discussões, insere-se o

trabalho das pessoas que vivem do comércio de artigos religiosos nas romarias de Bom Jesus da Lapa.

## **2 DA MEMÓRIA SOCIAL, COLETIVA AO SEU LUGAR**

A memória, social e coletivamente construída, constitui uma categoria analítica central neste estudo. Ela não está sendo tomada aqui, apenas como um recurso de análise, mas é o que confere sentido às problematizações e à pesquisa como um todo. Ao nos depararmos com o objeto deste estudo, desde a sua constituição, enxergamos a memória, nessa perspectiva social, articulada, encadeada, tecida, de maneira urdida, a toda à trama das relações que pretendemos enxergar. Por isso, consideramos que a ligação do presente estudo com a teoria da memória não pode ser residual e apendicular. Antes, são as suas teorias que conferem sustentação às problematizações, investigações, análises e conclusões.

Em razão disso, este capítulo tem por objetivo aprofundar a discussão das teorias da memória que permitem a mobilização do objeto e, conseqüentemente possibilitam a sua compreensão. A sua proposta, portanto, não é apresentar as diversas perspectivas e teorias dos estudos em memória, o que objetivamos é compreender a memória, o seu significado na perspectiva social e, sobretudo, tomar por referência, teóricos cujos pensamentos permitir-nos-ão mobilizar de maneira coerente o objeto em estudo.

Considerando a leitura prévia que fazemos do objeto, fundamentamo-nos precipuamente na teoria da “memória coletiva” de Maurice Halbwachs (2006) e buscamos chamar para a discussão aqui proposta, principalmente, autores que com ele dialogam e/ou que se fundamentaram em sua teoria da memória. Utilizamos ainda, as contribuições proporcionadas pela teoria dos “lugares de memória” de Pierre Nora (1981), que não deixa também de coadunar com o pensamento halbwachiano.

### **2.1 Sobre os estudos em memória**

As teorias da memória têm, cada vez mais, possibilitado o estudo das tramas das relações que tecem a vida cotidiana, observação possibilitada por Maurice Halbwachs (2006), quando em seu

livro póstumo traz consigo um tom que ultrapassa a sociologia ‘clássica’, porque nele encontramos elementos de uma sociologia da vida cotidiana ou, mais precisamente, os pressupostos que permitiriam à análise sociológica examinar as situações concretas nas quais está implícito o homem do dia-a-dia na trama da vida coletiva (DUVIGNAUD 2006, p. 15)

Essas realidades sociais – formadas por pessoas<sup>18</sup>, obviamente, são construídas por uma série de elementos (práticas, hábitos, crenças, valores, ideias, pensamentos, preconceitos, representações, entre outros), que permanecem, duram, e/ou se repetem, muitas vezes de modo aparentemente inexplicável, seja dentro de uma coletividade, de muitas, simultaneamente, ou da sociedade como um todo. Observar tais elementos nas suas continuidades nos leva ao problema da duração humana.

As questões da duração dos grupos sociais - e logo dos compartilhamentos de experiências de um passado comum -, e as diferentes formas pelas quais os indivíduos são moldados pelos acontecimentos do passado (não apenas os diretamente vivenciados por eles), constituem uma problemática que atravessa os estudos de diversas ciências humanas, sobretudo os campos da Psicologia, da Filosofia, da Sociologia e da história. São as teorias da Memória em sua multidisciplinaridade, multimodalidade e multidimensionalidade que têm, de certo modo, possibilitado a compreensão do passado em sua continuidade no presente, considerando que, como ressalta Halbwachs (2006), a memória é sempre recomposta e reconstruída.

Logo a memória é sempre atualizada para responder ao presente. Todavia, embora não seja exata, a memória não é inventada, ela se constitui a partir dos sentidos que os grupos vão lhe dando. Nesse sentido, HALBWACHS (2006) cunha a expressão “memória coletiva” para destacar que mesmo as memórias individuais são sociais; são memórias das experiências dos grupos com os quais a pessoa se encontra envolvida.

Desse modo, quando Halbwachs (2006) se volta para a realidade concreta e cotidiana, se dá conta de que “é impossível conceber o problema da duração humana, quando não se toma como ponto de referência os contextos sociais que servem de baliza à essa reconstrução que chamamos *memória*” (HALBWACHS, 2006, p. 8). Em outras palavras, apesar de serem as pessoas que lembram, que recordam e que recompõem os acontecimentos passados, elas estão inscritas em quadros coletivos de memória, que regulam as lembranças e, por isso, só lembram porque estão calcados nesses quadros.

Para Halbwachs (2006), a memória é sempre construída socialmente, coletivamente, nos grupos nos quais os indivíduos estão envolvidos. São nos contextos sociais e na coletividade que se constroem e permanecem os estoques, as ideias e imagens que possibilitam a construção de lembranças e a recomposição delas. Desse modo, Halbwachs (2006) insere em seus argumentos de sustentação da teoria da memória coletiva, dois elementos fundamentais: os grupos e os quadros sociais da memória.

Isso porque, estivemos no passado, mas não estivemos sozinhos. Disso resulta que a impressão que temos dele não é individual, visto que ela “pode se basear não apenas na nossa lembrança, mas também na de outros” (HALBWACHS, 2006, p. 25). Por isso mesmo Halbwachs confere tanta importância ao

---

<sup>18</sup> O termo pessoas é preferencialmente utilizado em relação ao termo indivíduos, de acordo com Celso de Sá (2007, p.292), que considera que “a referência à pessoa implica reconhecê-la como produto de um processo de socialização”.



“testemunho”, afirmando que o ser sensível, que de fato viu, presenciou, testemunhou, não retém todas as informações dos eventos passados, de modo que “muitas circunstâncias a ele relativas permanecem obscuras” (Ibidem, p. 29).

Para reforçar, enfraquecer, completar o que sabemos sobre o passado, é que recorremos aos testemunhos, daqueles que estiveram nele conosco, provavelmente submetidos aos mesmos referenciais. Conforme afirma Halbwachs (2004), em *Los marcos sociales de la memoria*, “si examinamos más de cerca el modo como recordamos, reconoceremos – indudablemente – que la mayoría de nuestros recuerdos se manifiestan en el momento que nuestros parientes, amigos u otras personas los evocan” (HALBACHS, 2004, p. 8), e ainda: “lo más usual es que yo me acuerdo de aquello que los otros me inducen a recordar, que su memoria viene en ayuda de la mía, que la mía se apoya en la de ellos” (Ibidem, p. 8).

Quando Halbwachs (2004; 2006) se refere aos testemunhos, todavia, ele utiliza-os de modo amplo. Ou seja, a presença daqueles que interferem em nossas percepções, participam da construção das nossas memórias e nos ajudam a recompor o passado, não precisa de modo algum, ser física. Dito com os seus termos: “para confirmar ou recordar uma lembrança, não são necessários testemunhos no sentido literal da palavra, ou seja, indivíduos presentes sob forma material e sensível” (HALBWACHS, 2006, p. 31).

Para Halbwachs (2006), se alguém caminha durante uma viagem, com pessoas dos grupos nos quais está envolvida ou se caminha sozinha, tanto faz, pois a lógica da percepção desses grupos está impregnada nela. De acordo com as palavras desse autor

em todos os momentos, em todas as circunstâncias não posso dizer que estivesse caminhado sozinho, que estivesse refletido sozinho, pois em pensamento eu me situava neste ou naquele grupo [...]. Outras pessoas tiveram essas lembranças em comum comigo, elas ajudam a recordá-las, eu me volto para elas por um instante adoto seu ponto de vista, entro em seu grupo, do qual continuo a fazer parte, pois experimento ainda sua influência e encontro em mim muitas ideias e maneiras de pensar a que não me teria elevado sozinho, pelas quais permaneço em contato com elas (HALBWACHS, 2006, p. 31).

Para Halbwachs, cada grupo social constrói uma lógica própria de percepção da realidade e é exatamente por essa lógica se impregnar no grupo e em seus membros, que resta prescindido o testemunho no sentido literal. Dito com as suas palavras,

existe uma lógica da percepção que se impõe ao grupo e que o ajuda a compreender e a combinar todas as noções que lhes chegam do mundo exterior: lógica geográfica, topográfica, física, que não é outra senão a ordem introduzida por nosso grupo em sua representação das coisas no espaço [...]. Cada vez que percebemos, nós nos conformamos a esta lógica; ou seja, lemos os objetos segundo essas

leis que a sociedade nos ensina e nos impõe (HALBWACHS, 2006, p. 61).

De acordo com o pensamento halbwachiano, essas lógicas da percepção coletiva ajudam a explicar a construção das lembranças e a reconstrução do passado comum, de modo que “qualquer recordação de uma série de lembranças que se refere ao mundo exterior é explicada pelas leis da percepção coletiva” (Ibidem, p.62). É por isso que Halbwachs (2006, p. 30) inicia a elucidação da memória coletiva, da seguinte maneira:

Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco certa quantidade de pessoas que não se confundem (HALBWACHS, 2006, p. 30).

A teoria da memória coletiva se pauta, portanto, na existência de grupos. São neles que a realidade social e a construção das memórias estão fundadas. Inumeráveis tipos de grupos coexistem ao mesmo tempo na sociedade e o trânsito dos indivíduos neles é livre e simultâneo. Os grupos são constituídos, tendo por referência os marcos sociais (ou quadros sociais) considerados importantes pelo próprio grupo. São os seus membros, enquanto coletivo constituído, por sua vez, que elegem o preservável, o que deve adquirir longa duração.

Quando Halbwachs (2006) se refere aos grupos, aos quais estão atreladas a duração do passado comum e a constituição da memória coletiva, isso não significa que exista uma formalidade na composição desses grupos, ou mesmo que possuam delimitações claramente visíveis; tampouco que os indivíduos se insiram neles de maneira conscientemente deliberada.

Os grupos - pelo que Halbwachs (2006) permite compreender -, não são estáticos, permanentes, imutáveis. Antes, ele deixa claro ao longo de toda a sua teoria que os grupos são fluídos, flexíveis, dinâmicos e sem delimitações rígidas. Podem ser efêmeros, duradouros e, portanto, existirem de forma mais longa, deixarem de existir, voltarem a existir novamente, ou simplesmente permanecerem vivos e coesos ao longo do tempo. Desse modo, o grupo é a permanência, qualquer que seja a maneira dessa permanência. Ele não precisa ser físico e pode subsistir através do testemunho.

Para Halbwachs, o indivíduo normalmente faz parte de diversos grupos simultaneamente. Com as suas palavras, “nos misturamos em vários grupos durante a vida” (HALBWACHS, 2006, p. 29) e a duração de algumas memórias está atrelada à permanência sob a influência de determinado grupo - permanência essa que, enfatizamos mais uma vez, não precisa ser física. Como as pessoas estão a um só tempo fazendo parte de grupos distintos, o que fica claro na teoria da memória coletiva é que as memórias que permanecem para o indivíduo são as memórias do grupo, que se mantém coeso.

Desse modo, Halbwachs (2006) nos conduz à chave para a compreensão de uma das questões mais instigantes, quando se pretende adentrar ao campo da memória: o que permanece/porque permanece/de que modo permanece. As memórias coesivas - ou seja, que se mantêm durante uma longa duração e, portanto, não apenas permanecem, mas também possibilitam a duração do próprio grupo -, o são, porque construídas e continuamente mobilizadas em grupos que as têm como importante e que, por sua vez, se mantêm ao longo do tempo, preservando-as e recompondo-as.

Assim, quando se colocam sob as influências de determinado grupo - e conseqüentemente do marco social que lhe determina -, os indivíduos partilham um passado comum, como se este fosse imutável e é justamente isso que confere coesão às memórias coletivas desse grupo. Conforme afirma Peralta (2007, p. 5),

Para Halbwachs a função primordial da memória, enquanto imagem partilhada do passado, é a de promover um laço de filiação entre os membros do grupo com base no seu passado coletivo, conferindo-lhe uma ilusão de imutabilidade, ao mesmo tempo em que cristaliza os valores e aceções predominantes do grupo ao qual as memórias se referem

Em *A memória Coletiva*, Halbwachs (2006) expressa a forte influência da perspectiva durkheimiana sobre a sua teoria, ao conferir importância e força aos pontos de referência exteriores, na constituição dos grupos e de suas memórias. Compartilhando do pensamento do seu mestre Durkheim, Halbwachs tece a sua explicação acerca da duração do passado e das lembranças, considerando que os marcos - ou quadros - sociais marcam a coletividade de uma maneira tão forte, que vão direcionando o que é importante permanecer.

Assim, no pensamento halbwachiano, os marcos sociais (ou quadros) são eleitos pelo grupo, como importantes para a sua existência. Trata-se de pontos de referência exteriores que fazem sentido para os membros do grupo e estão relacionados à constituição dos seus laços de filiação. A memória do grupo é construída coletivamente com base nesses referenciais, de modo que a lembrança dura para os indivíduos que compõem determinado grupo, justamente porque eles estão submetidos aos mesmos marcos.

As ideias trazidas de maneira diluída em *A memória Coletiva*, no que se refere aos pontos de referências exteriores - ou marcos sociais -, foram esboçadas com maior profundidade por seu autor em *Los marcos sociales de la memoria*. A ideia fundamental trazida por Halbwachs neste trabalho é a de que “la memória depende del entorno social”<sup>19</sup> (HALBWACHS, 2004, p. 7). Como enfatiza ao longo de toda a sua teoria da memória, temos necessidade do contexto social para reconhecer e localizar nossas lembranças, exatamente porque “es en la medida en

---

<sup>19</sup> A memória depende do entorno social (tradução nossa).

que nuestro pensamiento individual se reubica en estos marcos y participa en esta memoria que sería capaz de recordar”<sup>20</sup> (Ibidem, p. 9).

Ao definir o marco social, na sua relação com a memória, Halbwachs (2004, p. 10) afirma:

estos marcos colectivos de la memoria no son simples formas vacías donde os recuerdos que vienen de otras partes se encajarían como en un ajuste de piezas; todo lo contrario, estos marcos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad.<sup>21</sup>

Todavia, o autor deixa claro que o papel dos marcos sociais no processo de recordação, só se concretiza tendo por pressuposto o grupo. Desse modo, “no era suficiente demonstrar que los individuos cuando recuerdan utilizan siempre los marcos sociales. Es desde el punto de vista del grupo o de los grupos donde forzoso colocarse”<sup>22</sup> (Ibidem, p. 11).

Isso fica evidenciado também, quando Halbwachs (2006) se volta para o espaço, com a intenção de elucidar as relações entre este – “el entorno social”, como se refere em *Los marcos...* – e a memória coletiva. Trazendo o espaço como um elemento de grande importância na constituição da personalidade e dos próprios grupos, Halbwachs (2006) o apresenta como um referencial exterior que tanto marca os grupos – e conseqüentemente os seus membros -, quanto recebe as suas marcas<sup>23</sup>.

É a imagem de permanência e estabilidade que os objetos exteriores com os quais entramos em contato diário nos oferece, a responsável, em grande medida, pelo equilíbrio mental e por tornar o espaço e seus objetos, “partes inseparáveis de nosso eu” (HALBWACHS, 2006, p. 157). Conforme esclarece o autor, não nos apegamos aos objetos e não estabelecemos tal relação com o espaço exterior a nós, apenas por uma questão de comodidade estética e de adaptação dos nossos hábitos motores, mas, sobretudo, porque “nosso ambiente material traz ao mesmo tempo a nossa marca e a de outros” (Ibidem, p. 157).

O espaço exterior - ou melhor, o marco espacial -, reflete desse modo, as marcas dos grupos e por isso mesmo nos faz lembrar “nossas famílias, nossos amigos que vemos com frequência nesse contexto” (Ibidem, p. 157). Ou seja, o espaço tem a capacidade de nos transportar aos grupos com os quais estamos envolvidos, justamente porque há inscritos nele traços duradouros, que fazem sentido para os membros do grupo, porque escritos pelo próprio grupo.

---

<sup>20</sup> É, na medida em que o nosso pensamento individual recoloca neste quadros e participa dessa memória, que seria capaz de se lembrar (tradução nossa).

<sup>21</sup> Este quadros coletivos da memória não são simples formas vazias onde as memórias que vêm de outras partes se encaixam como peças de um cenário; muito pelo contrário, esses quadros são utilizados pela memória coletiva para reconstruir uma imagem do passado de acordo com cada idade e em sintonia com os pensamentos dominantes da sociedade (tradução nossa).

<sup>22</sup> Não era suficiente demonstrar que os indivíduos quando recordam sempre utilizam os quadros sociais. É, obrigatoriamente do ponto de vista do grupo ou grupos que faziam parte (tradução nossa).

<sup>23</sup> Conforme esclarece Halbwachs (2006, p. 159): “quando inserido numa parte do espaço, o grupo o molda à sua imagem, mas ao mesmo tempo se dobra e se adapta a coisas materiais que a ela resistem”.

Desse modo, para Halbwachs (2006, p. 170),

o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões sucedem umas às outras, nada permanece em nosso espírito e não compreenderíamos que seja possível retomar o passado se ele não estivesse conservado no ambiente material que nos circunda. É ao espaço, ao nosso espaço – o espaço que ocupamos, por onde passamos muitas vezes, a que sempre temos acesso e que, de qualquer maneira, nossa imaginação ou nosso pensamento a cada instante é capaz de reconstruir – que devemos voltar nossa atenção, é nele que nosso pensamento tem de se fixar para que essa ou aquela categoria de lembranças reapareça.

Quando Halbwachs (2006) afirma que esses traços escritos pelo grupo no espaço são duradouros e em nada se assemelham à escrita em um quadro negro - “no qual se escreve e depois se apaga números e figuras” (HALBWACHS, 2006, p. 159), que sequer possuem relação alguma com o próprio quadro -, não está afirmando necessariamente que o espaço não se modifique no decorrer do tempo. O que ele está nos dizendo é que o local recebe a marca do grupo, do mesmo modo que o grupo também é marcado pelo local, como já foi pontuado aqui. Todavia, essa marca não pode ser apagada com a facilidade que o giz é retirado do quadro negro, onde ora escreve-se uma coisa, ora escreve-se outra - que o próprio quadro negro não poderia recordar, dada a fugacidade da relação entre o que é escrito e ele mesmo, enquanto suporte material.

Por outro lado, se é verdade que o espaço se modifica após determinada duração, a impressão de imobilidade que ele deve transmitir - para que cumpra o papel de referenciar a memória coletiva e para que o grupo possa permanecer sujeito à sua natureza material, participando do seu equilíbrio -, deve predominar por períodos bastante longos. Isso porque,

cada aspecto, cada detalhe desse lugar tem um sentido que só é inteligível para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outros tantos aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, pelo menos o que nela havia de modo mais estável (HALBWACHS, 2006, p. 160).

Assim os elementos espaciais possuem uma espécie de linguagem e se comunicam com os grupos, através dos sentidos que carregam os quais os grupos decifram. Por isso mesmo os grupos vão se adaptando ao espaço e, ao tempo em que podem permitir que novos fatos tenham lugar no contexto espacial, resistem às modificações bruscas, pois que a relação que se constitui entre eles e o solo onde permanecem estabelecidos, as casas, as ruas, as cidades etc., não é “apenas uma relação muito acidental e de curta duração” (HALBWACHS, 2006, p. 163).

Isso não significa, porém, que tudo o que existe no espaço – e foi obra de grupos que o fizeram em algum momento anterior -, não possa ser desfeito por outros grupos, posteriormente. Todavia, embora “o que um grupo fez, outros possam desfazer (...), a intenção dos homens antigos tomou corpo num arranjo

material, em uma coisa, e a força da tradição local vem dessa coisa, da qual ela era a imagem” (Ibidem, p. 163). Sendo assim, em geral, os grupos optam pela permanência - lembrando que a resistência às modificações só se manifesta quando emanada de um grupo e não de indivíduos isolados, já que, no pensamento halbwachiano, inquietações individuais e isoladas não tocam a coletividade.

Há ainda que esclarecer, que quando enfatiza a importância do espaço na duração do passado comum, Halbwachs (2006) não está restringindo sua compreensão ao espaço físico. Isso porque a sua concepção de espaço não comporta apenas as formas e cores que percebemos ao nosso redor. Na realidade o autor parte do pressuposto de que quando percebemos as qualidades físicas e sensíveis das coisas, sempre o fazemos situados em determinadas condições, porque não é possível livrarmos os objetos com os quais nos deparamos, de “uma série de relações que se impõem ao nosso pensamento e correspondem a outros tantos pontos de vista diferentes” (HALBWACHS, 2006, p. 171). Não nos livramos de todos os grupos de que fazemos parte e não nos despimos dos seus pontos de vista, como já dissemos quando tratamos das “lógicas de percepção da realidade”.

Os grupos vão, desse modo, constituindo, preservando e reconfigurando os espaços de maneiras diversas, em função das relações que estabelecem com outros grupos e das que se dão entre os seus próprios membros. Se estivéssemos tratando de grupos jurídicos, por exemplo, poderíamos olhar para a relação entre espaço e memória coletiva, a partir do direito à propriedade privada. Se fosse o caso de estarmos preocupadas com o espaço estritamente do ponto de vista da vida econômica, deslocar-nos-íamos do campo dos direitos para adentrar ao mundo do valor e conseqüentemente a nossa perspectiva a respeito do espaço, também sofreria com esse deslocamento. Entretanto, tendo em vista os interesses deste estudo, optamos por buscar compreender melhor o espaço, a partir da sua constituição enquanto referencial religioso - e Halbwachs nos dá essa possibilidade.

A partir das interpretações de Halbwachs (2006) vamos encontrando várias abordagens da perspectiva dos seus estudos em diversas áreas do conhecimento. Sá (2007), por exemplo, do lugar da Psicologia Social reafirma:

A memória humana não é uma reprodução das experiências passadas, e sim uma construção, que se faz a partir delas, por certo, mas em função da realidade presente e com o apoio de recursos proporcionados pela sociedade e pela cultura (SÁ, 2007, p. 291).

E continua Sá (2007), afirmando que “o caráter construtivo da memória” é um dos princípios unificadores mais importantes, do que este autor denominou de “campo da memória social”. Ao invés da reprodução do passado, a memória funciona na sua reconstrução, em função de necessidades e interesses que não poderiam pertencer à outra temporalidade, senão ao presente.

Arostegui (2004, p. 162), afirma que a memória constitui “lo sustento de la continuidad de la experiencia”<sup>24</sup>, coadunando com o pensamento de Halbwachs (2006), que expressa em diversos momentos da sua teoria, que a memória é o que confere duração às experiências humanas e trata-se de uma reconstrução que ocorre em forma de presente, já que é nele e a partir dele que os sujeitos “lembram” do passado. Assim, “se o que vemos hoje toma lugar no quadro de referências de nossas lembranças antigas, inversamente essas lembranças se adaptam ao conjunto de nossas percepções do presente” (HALBWACHS, 2006, p. 29).

Arostegui (2004) também compartilha dessas concepções e as utiliza para estabelecer os nexos entre memória e história, em “La historia vivida: sobre la historia del presente”. Para este autor, uma das principais funções da memória, é justamente “la capacidad de reminiscencia de las vivencias en forma de presente”<sup>25</sup> (AROSTEGUI, 2004, p. 162). Conforme clarifica, “la memoria, como decimos, es capaz de *reasumir* la experiencia pasada como presente y al mismo tiempo como duración”<sup>26</sup> (AROSTEGUI, 2004, p. 162).

Para Arostegui (2004), o movimento através do qual a experiência passada adquire continuidade por meio da memória, é um movimento orientado pela direção presente-passado, pois é no presente que os indivíduos lembram; é no presente que eles retornam ao passado. Todavia, embora a memória seja um elemento de recomposição social, a partir de elementos do presente, este autor salienta que ela contém a sua temporalidade interna, ou seja, nessa relação entre presente e recomposição do passado, ela se dá conta da sucessão temporal em relação ao que permaneceu.

Peralta (2007), por sua vez, referiu-se ao que estamos chamando de “caráter construtivo da memória” (SÁ, 2007), com a denominação de “abordagem presentista da memória social”. Na perspectiva dessa autora, com a ênfase no fato da memória ser uma construção do presente, surgiram diversos estudos concentrados na sua instrumentalização e manipulação. Em linhas gerais, isso significa que, como a memória é uma construção que se faz no presente, a partir das necessidades e interesses dele, nada impede que estratégias de invenção e manipulação do passado, intervenham na sua recomposição.

Desse modo, a ideia essencial trazida por Peralta (2007), a respeito da relação entre a recomposição do passado e as políticas de memória, é a de que cria-se um jogo de interesses, no qual diferentes regimes políticos se utilizam de meios de comunicação social, do sistema de ensino, dos monumentos e dos museus, das celebrações e rituais públicos, para configurar uma “política de memória”, através da qual o passado, suas imagens e suas tradições “são estrategicamente inventadas e manipuladas por setores dominantes da sociedade para servir as suas próprias necessidades no presente” (PERALTA, 2007, p. 8).

---

<sup>24</sup> O sustento da continuidade da experiência (tradução nossa).

<sup>25</sup> A capacidade de reminiscência das vivências em forma de presente (tradução nossa).

<sup>26</sup> A memória, como se diz, é capaz de retomar a experiência passada como presente, e ao mesmo tempo como duração (tradução nossa).

## 2.2 Bom Jesus da Lapa: dos milagres a lugar de constituição de memória

Conhecida como “a Capital Baiana da Fé”, de acordo com Steil (1996, p. 24), a cidade de “Bom Jesus da Lapa é um dos mais importantes santuários do nordeste, juntamente com Juazeiro do Norte e Canindé”. Situada no Médio Vale do São Francisco<sup>27</sup>, a aproximadamente 800 km da capital da Bahia, no seu sertão, encontra-se essa “cidade santa”, para a qual peregrinam, há mais de três séculos, muitos fiéis e turistas de diversos lugares do Brasil.

Em estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa, Steil (1996), constatou que desde a sua origem, no final do século XVII, esse santuário abriga um culto “que se estende até os dias de hoje” (Ibidem, p. 15), sendo tanto uma tradição antiga que resistiu às inovações e reformas do catolicismo, quanto “um fenômeno que é *reinventado*<sup>28</sup> em diferentes momentos por seus diversos agentes” (Ibidem, p. 15).

De clima tropical, quente e seco, cujos períodos de estiagem se estendem do mês de abril ao mês de outubro, “foi enquanto centro de peregrinação que a Lapa ganhou notoriedade e se tornou uma referência para toda a região”<sup>29</sup> (Ibidem, p. 28). A cidade vive basicamente do fluxo de romeiros<sup>30</sup>, de modo que

a centralidade geográfica do santuário também se traduz em termos econômicos [...]. A Romaria não apenas colocou a cidade no mapa, como constitui a sua base econômica. A cidade vive em torno do santuário que, de certa forma é responsável pela sua diferenciação em relação aos demais municípios da região (STEIL, 1996, p. 30).

A origem do santuário, que se confunde com a origem da própria cidade, pode ser localizada no final do século XVII (como já mencionado), e as versões para ela não são exatas. Acredita-se que a gruta do Bom Jesus poderia ter sido descoberta por um vaqueiro, ou pelo Monge Francisco Mendonça Mar. Esta última versão, considerada a mais difundida, afirma que

o Monge era português, de família humilde. Quando jovem, no final do século XVII, migrou para Salvador. Tinha a profissão de ourives ou pintor. Após uma contenda com o Governador, deixou a cidade e se embrenhou pelo sertão, levando consigo um crucifixo e uma imagem de Nossa Senhora da Soledade (STEIL, 1996, p. 44).

---

<sup>27</sup> De acordo com Steil (1996, p. 25), “o Vale do São Francisco teve uma grande importância econômica no século XVII, durante o ciclo do ouro, ocupando uma posição estratégica na ligação entre o litoral e o interior do país”, já que muitas pessoas das províncias do litoral transportavam seus escravos para Minas e iam para lá em busca de ouro. Assim, para este autor, essas viagens a caminho do ouro, do emboaba e das fortunas se encontram na gênese de Bom Jesus da Lapa, pois que ao navegarem pelo São Francisco, os tripulantes das embarcações encontraram a igreja que “a natureza aprontara”.

<sup>28</sup> Grifos do autor.

<sup>29</sup> Euclides da Cunha (1993, p. 221) em seu livro *Os Sertões*, se refere à cidade de Bom Jesus da Lapa como “a Meca dos sertanejos”.

<sup>30</sup> Embora Bom Jesus da Lapa tenha conseguido - apesar dos períodos de estiagem bastante longos -, impulsionar o desenvolvimento do agronegócio com agricultura irrigada, por meio de projetos do governo, e assim calcar parte do seu desenvolvimento econômico na exploração do agronegócio baseado na produção e exportação de frutas, é o impulso dado pelas romarias que movimenta de maneira expressiva a sua economia.



De acordo com os relatos históricos – tanto de estudiosos quanto dos próprios, romeiros que vão tecendo a tradição oral em torno do santuário –, acredita-se que antes mesmo de avistar “a imensa pedra que se levanta em meio a um vasto platô, às margens do São Francisco” (Ibidem, p. 30), Francisco Mendonça Mar já estava “predestinado” a encontrar a gruta sagrada. Conforme descreve Segura (1937),

penetrando a pé no interior, passou por numerosas fazendas onde poderia ter permanecido, não fosse uma voz misteriosa que lhe dizia: busca o calvário na gruta! Entrando na gruta da Lapa, compreendeu que encontrara finalmente o que vinha procurando, passando a viver como eremita (SEGURA, 1937, p. 41, *apud* STEIL, 1996, p. 44),

A partir daí, têm início os milagres que as pessoas acreditam alcançar, quando pisam nesse solo sagrado. Bom Jesus da Lapa sobrevive, portanto, dessa memória de lugar constituído por ato divino da natureza, porque emerge “como concretização do mito bíblico” (STEIL, 1996) e conseqüentemente nasce para recriar, reinventar no contexto do novo mundo “a Nova Jerusalém”. Nos termos de Steil “o santuário surge, assim, como o arquétipo de um centro mítico onde o céu e a terra se encontram, abrindo a possibilidade de se penetrar no domínio do transcendente” (Ibidem, p. 37).

Desse modo, antes mesmo da chegada do Monge Francisco Mendonça Mar, a gruta de Bom Jesus da Lapa já havia sido “criada pela providência divina” (STEIL, 1996, p. 38), já que “os relatos, na verdade, *a posteriori*, atribuem a descoberta da gruta a um conhecimento *a priori*, que já estava na Bíblia” (Ibidem, p. 34).

Ao se referir ao processo de sacralização do lugar, Steil (1996) considera que são as pessoas nos movimentos de deslocamento ao santuário de Bom Jesus da Lapa, que vão estabelecendo/reiterando/fortificando a relação entre o sacro, suas consciências religiosas e o lugar em termos físicos; de modo que vão assim constituindo o espaço sagrado. Conforme afirma Steil (1996),

no movimento dos corpos que cruzam o sertão em direção ao santuário, os romeiros vão demarcando um espaço sagrado que torna certos lugares e objetos mais próximos de Deus do que outros. Sua consciência está inextricavelmente associada ao território, de forma que o sagrado se apresenta sempre encharcado de concretude, ao alcance da vista e da mão, podendo ser tocado (STEIL, 1996, p. 23).

Ao buscar as descrições do santuário na literatura, Steil (1996, p. 31) constatou o quanto “a geografia é um elemento central e constitutivo do culto que se desenvolveu em torno do santuário de Bom Jesus da Lapa. Tanto nos relatos escritos, quanto nos orais, as referências à paisagem são sempre uma constante”. Dessa forma,

os documentos do século XVIII, que compõem a literatura eclesiástica, assim como os do século XIX, produzidos pelos viajantes e

exploradores que estiveram na região, ao descrever o santuário ressaltam sempre a natureza e a peculiaridade do lugar como elementos essenciais do culto (Ibidem, p. 31).

Desse modo, é apenas em relação ao lugar - a esse lugar específico -, que fazem sentido todo o “espetáculo onde o inalcançável e o possível, o visível e o invisível se interpenetram numa trama urdida pela narrativa ficcional dos relatos orais e dos fragmentos escritos” (STEIL, 1996, p. 31), que constituem a sacralidade de Bom Jesus da Lapa. O lugar que hoje é Bom Jesus da Lapa vai sendo assim, infundido por significados relacionados à determinada experiência religiosa, de modo que o próprio espaço concreto se torna

portador de mitos que tecem as narrativas que circulam em torno do santuário. O espaço ganha uma função metafórica e se apresenta como *texto* que possibilita o acesso às múltiplas interpretações sobre as quais se funda esta sociedade onde homens, santos e anjos se encontram diretamente implicados, através de diferentes formas de trocas e convivências (Ibidem, p. 23-24).

Em “Os quadros sociais da memória” (ou *Los marcos sociales de la memoria*), Halbwachs (2004) deixa claro o quanto o marco religioso é um marco estabelecido para a sociedade como um todo, desde os povos antigos. Para o autor, em tempos muito remotos e sociedades muito primitivas, a religião já estava vinculada ao lugar, e os povos sempre estiveram preocupados com a sua preservação. Embora os elementos religiosos possuam origens que se encontram distantes no tempo, eles permanecem, constituindo um marco preexistente e é somente a ele que os novos elementos podem se justapor.

Para Halbwachs (2004), toda religião está orientada para o passado, para um evento que originalmente ocorreu em tempos muito distantes. A sua conservação acontece justamente pelo retorno contínuo à origem, processo esse que se dá, sobretudo, por meio do culto e das celebrações. Considerando que o objetivo da religião é conservar intacta, através do tempo a memória de uma época passada, Halbwachs (2004, p. 227) afirma: “la idea de que la religión nos transporta a otro mundo, que su objeto es eterno e inmutable, y que los actos religiosos donde se manifiesta, aunque se produzcan en una fecha y en un lugar determinado, imitan y simbolizan por su repetición indefinida y por su aspecto uniforme, esta eternidad y permanencia”<sup>31</sup>.

Com esse intento de conservação, a religião foi constituindo a sua história, as suas tradições, a sua memória religiosa, sempre pautada no retorno ao passado e aos eventos que aconteceram nele. Esses eventos que se encontram na fundação de toda a crença, sendo de grande importância para a memória que se estruturou em torno dela, aconteceram em determinados lugares e por isso Halbwachs (2006, p. 185) considera que “seria muito difícil evocar o

---

<sup>31</sup> A ideia de que a religião nos transporta para um outro mundo, que o seu objeto é eterno e imutável, e que expressa atos religiosos, que ainda que tenham sido produzidos em um tempo e em um lugar determinado, imitam e simbolizam, por sua repetição indefinida e por sua aparência uniforme, esta eternidade e permanência.

acontecimento se não pensássemos no lugar, que em geral não conhecemos porque vimos, mas porque sabemos que existe, que poderíamos vê-lo e que, de qualquer maneira, testemunhas garantem sua existência”; de modo que a memória religiosa precisa imaginar os lugares para evocar os acontecimentos que a eles associa.

É exatamente com essa intenção de continuidade e preservação da memória religiosa, que o espaço cumpre uma função primordial. Em diversos momentos em que se refere ao espaço, Halbwachs (2006) deixa claro que tudo o que ocorre no que diz respeito aos grupos e a seus membros, se dá em um lugar, em um espaço, no próprio solo. É desse pressuposto que ele parte, quando afirma que “as religiões estão solidamente instaladas sobre o solo, não apenas porque esta é uma condição que se impõe a todos os homens e todos os grupos, mas um grupo de fiéis é levado a distribuir entre as diversas partes do espaço o maior número de ideias e imagens que defende” (HALBWACHS, 2006, p. 170).

Ao tratar também da relação entre espaço e religião - todavia a partir de uma abordagem geográfica -, Rosendahl (2006), considera que os espaços sagrados são construídos pelo “homem religioso”, exatamente porque ele sente “necessidade de viver numa atmosfera impregnada do sagrado; e é por essa razão que se elaboram técnicas de construção do sagrado” (ROSENDAHL, 2006, p. 29). Devido a essa necessidade de consagrar um espaço, de construí-lo ritualmente, o homem religioso vai identificando e demarcando os espaços e é desse modo que, para essa autora, os espaços sagrados vão emergindo, qualitativamente fortes, demarcados e distintos dos outros.

Ainda de acordo com Rosendahl (2006),

o espaço sagrado é um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. [...] E é o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendental chamada deuses, nas religiões politeístas, e Deus, nas monoteístas (ROSENDAHL, 2006, p. 30).

É desse modo que os espaços vão se constituindo, de acordo com a perspectiva religiosa: em alguns, Deus se manifestou; em outros habitam os inimigos de Deus. O que distingue os espaços sagrados dos espaços comuns é exatamente a crença de que “embora Deus esteja presente em toda parte, há locais privilegiados em que Deus se manifestou” (Ibidem, p. 36). É a partir desse princípio que nascem as cidades santuário, ou “hierópolis”, como são chamadas pela autora. Tais lugares têm a particularidade de possibilitar o contato direto com Deus e, por isso, normalmente atraem pessoas que comungam com esse propósito.

Halbwachs (2006) também compartilha do pensamento de que é isso mesmo que há de particular no espaço religioso: a memória da presença de Deus. Referindo-se ao papel do culto dos lugares santos na história do cristianismo, deixa

claro que os espaços sagrados originais, podem ser recriados em diversos lugares, se assim a vontade coletiva o desejar. Com os seus termos,

porque Deus é onipresente, não há região que não possa participar do mesmo caráter sagrado de locais privilegiados em que ele se manifestou, e basta que os fiéis queiram coletivamente ali comemorar tal aspecto de sua pessoa ou aquele de suas ações, para que essas lembranças se apeguem a esse lugar e possamos reencontrá-la. (...) qualquer igreja pode se prestar a esse ofício: podemos dizer que Jesus Cristo foi crucificado não somente sobre o Gólgota, mas em todos os lugares em que a cruz é adorada, e não foi somente no Cenáculo que ele comungou com seus discípulos, mas por toda parte onde é celebrado o sacrifício da missa e onde os fiéis se aproximam da Santa Mesa (HALBWACHS, 2006, p. 187).

As sociedades formadas pelos grupos religiosos concebem o espaço a partir de uma separação material entre o sagrado e o profano. Dessa forma, “determinados lugares, determinadas localizações ou certas disposições”, são capazes de lhes trazer de maneira surpreendente, lembranças e de lhes possibilitar o encontro com estados de espírito que já experimentou. É desse modo que, para Halbwachs (2006), o lugar sagrado proporciona a reconstituição de lembranças e pensamentos comuns que em outras épocas foram sustentadas por outras comunidades, nesse mesmo lugar.

Afora essa separação entre os espaços consagrados e os espaços comuns, ou profanos, Halbwachs (2006) esclarece que embora os fiéis normalmente transmitam os seus pensamentos e os seus hábitos a Deus em qualquer espaço - mesmo que as suas ocupações nesses espaços não tenham qualquer finalidade religiosa -, eles sentem necessidade de “se reunir periodicamente e se comprimir uns contra os outros nos edifícios e locais consagrados a Deus” (HALBWACHS, 2006, p. 183).

A necessidade de o grupo religioso construir lugares sagrados se funda, sobretudo, na premissa de que a memória se conserva nos lugares. Conforme afirma Halbwachs (2006, p. 184),

mais do que qualquer outro, um grupo religioso precisa se apoiar num objeto, em qualquer parte da realidade que perdure, porque em si ele não pretende mudar, enquanto à sua volta todas as instituições e os costumes se transformam e as ideias e experiências se renovam. Enquanto os outros grupos se atêm a persuadir seus membros de que suas regras e arranjos permanecem iguais por todo um período, mas um período limitado, a sociedade religiosa não pode admitir que não seja hoje como era no início, ou que deverá mudar no futuro. Como qualquer elemento de estabilidade que faz falta ao mundo dos pensamentos e dos sentimentos, é na matéria e em uma ou muitas de suas partes do espaço que ela precisa garantir seu equilíbrio.

Como o que move a sociedade religiosa é a necessidade de conservação, para se convencer de que resiste ao tempo e às transformações que se aceleram ao seu redor, ela deve encontrar lugares ou reconstituir à sua volta “uma imagem mais ou menos simbólica dos lugares em que se constituiu” (HALBWACHS, 2006, p. 187). Nos termos desse autor, esta é realmente uma “condição de memória”, visto que os lugares participam da estabilidade das coisas materiais.

### 2.3 Lugar coeso e conflitivo de memória

Partimos da teoria da memória coletiva, sobretudo porque ela tem constituído um ponto de partida de muitos estudos no campo da memória social. Pollak (1992) demonstra isso, quando se apropria do conceito de memória, sistematizado por Halbwachs (2006), afirmando que

*a priori* a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que a memória deve ser entendida também, ou, sobretudo, como um fenômeno coletivo ou social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes (POLLAK, 1992, p. 201).

Entretanto, Pollak (1989) vai à contracorrente da teoria halbwachiana, ao considerar que a força institucional da memória coletiva e dos marcos sociais que possibilitam a coesão social, possui na realidade um caráter destruidor e uniformizador que oculta memórias silenciadas.

Nesse sentido, Peralta (2007), focando-se na compreensão da memória social, considera que realmente as pessoas são modeladas pelo passado, “consciente ou inconscientemente, na esfera pública ou na esfera privada, de forma material ou comunicativa e de modo consensual ou conflitivo” (PERALTA, 2007, p. 4). Enquanto para Halbwachs (2006) esta “modelagem” que as experiências passadas e vivenciadas coletivamente têm o poder de imprimir nos indivíduos, não é de modo algum conflitiva, pois realizada pela força dos marcos sociais, se materializando de modo consensual, sem que haja luta ou contestação. Contudo, Peralta (2007), introduz a possibilidade do conflito, como um elemento que jamais pode ser deixado de lado.

É exatamente essa a primeira consideração que Peralta (2007) tece à teoria da memória coletiva. Para essa autora, ao ter em vista que na relação entre a memória e a identidade do grupo, é a identidade coletiva que determina o conteúdo da memória, Halbwachs (2006) “negligencia a natureza dialógica, negocial, conflitual e intertextual quer da identidade, quer da memória, o que reduz o poder explicativo da sua abordagem geral” (PERALTA, 2007, p. 6). Em outras palavras, ao apostar no consenso e na força coercitiva dos marcos, Halbwachs (2006) desconsiderou em suas análises a compreensão de que a sociedade é

composta por contradições e interesses antagônicos que, pela existência de lutas pela hegemonia e dominação, conformam uma dinâmica de disputas. Ainda que essas disputas ocorram dentro dos grupos, como pressupunha esse autor, geralmente ocorrem pela via do conflito e da negociação.

Desse modo, procuramos compreender os estudos do campo da memória, a partir da teoria da memória coletiva de Halbwachs, porque foram os seus estudos que conferiram os contornos que esse campo possui e porque entendemos que a sua teoria contribui em grande medida para as compreensões que pretendemos no presente estudo. Contudo, assim como faz Peralta (2007), não consideramos que os quadros sociais exerçam uma força coercitiva sobre os indivíduos. Embora compreendendo que os contextos de referência influenciem na constituição e recomposição das memórias, consideramos que isso não é um dado definitivo, já que existem os conflitos e as reações.

## 2.4 Nora: lugares de memória

Quando constrói a teoria dos *lugares de memória*, Nora (1981) parte da compreensão de que “a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto” (NORA, 1981, p. 9). É exatamente por constatar que a aceleração da história significa “a percepção global de qualquer coisa como desaparecida” (NORA, 1981, p. 7), que o autor afirma a tendência de crescimento da curiosidade “pelos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia” (Ibidem, p. 7).

A questão que se torna central para Nora (1981), quando define o surgimento dos lugares de memória, situa-se, essencialmente, entre três variáveis básicas: o imperativo de mudança, característico dos tempos modernos; o sentimento do esfacelamento da memória - justamente porque a aceleração do movimento é de uma oscilação tão feroz, que tende a conduzir o passado à morte, de forma cada vez mais rápida -; e a conclusão de que as sociedades “condenadas ao esquecimento” não mais podem assumir o comportamento das sociedades primitivas, que conseguiam guardar consigo uma memória verdadeira, social e intocada, sendo que é principalmente desta constatação que emerge a necessidade de “fazer a história”, como recurso aos estragos causados pela mudança.

Para Nora (1981, p. 13), portanto, é a partir da preocupação com a rapidez da mudança, com a morte da memória e com o “fim das sociedades-memória”, que emergem os *lugares de memória*. Com os seus termos,

os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais (...). Sem a vigilância comemorativa, a história depressa os varreria (NORA, 1981, p. 13).

É então do temor de que o tempo leve consigo o que mereceria ser guardado, que a memória passa a ser tomada como história. A operação natural do tempo sobre os “vestígios” e “testemunhos memoráveis”, como se refere Nora (1981), é um processo que conduz ao desaparecimento, destruindo aquilo que permitiria ao presente saber do passado, de modo que é na defesa do que se pressupõe estar ameaçado, que se pauta a construção dos lugares de memória. Como bem ressalta Nora (1981, p. 13) em relação a eles, “se o que defendesse não estivesse ameaçado, não se teria, tampouco, a necessidade de construí-los”.

Nascidos para que o tempo não destrua por completo o passado e não faça dele “um mundo do qual estamos desligados para sempre” (Ibidem, p.19), é que para Nora (1981), emerge um dever de memória que aproxima história e memória, configurando aquilo que ele denomina de “a memória tomada como história”. Nessa relação complexa entre o vivido no calor de sua tradição – a memória – e a intenção voluntária e deliberada de reconstruir o que não mais existe – a história –, é que para Nora (1981) se opera a metamorfose contemporânea da memória – imediata, “sempre carregada por grupos vivos, [...] aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações” (Ibidem, p. 9) –, em uma “memória transformada por sua passagem em história” (Ibidem, p. 14).

Como pressuposto essencial para a constituição dos lugares de memória, Nora (1981, p. 22), afirma: “inicialmente é preciso ter vontade de memória”, o que significa que a intenção de preservação de um dado, acontecimento ou monumento, é fundamental para que se considere a existência deles, como lugares de memória. É desta “vontade de memória” que nascem os arquivos, os calendários, os minutos de silêncio, as comemorações, os monumentos, os rituais.

Se o concreto, a imagem, o objeto e o gesto carregam em si essa funcionalidade de enraizar a memória, de modo que neles ela consegue se cristalizar, driblando os imperativos do tempo, e considerando que na intenção de memória – que conduz à percepção de que o monumento, a comemoração, os arquivos e etc., cumprem de forma funcional, simbólica e material o papel de “reter” o memorável –, considera-se que, em Bom Jesus da Lapa, a tradição das romarias, toda a ritualística e movimento relacionados a elas, o local onde elas acontecem, os mitos, e a grande formação de pedras calcárias que se encontra na origem desse movimento de sacralização da cidade, constituem “lugares de memória”.

Analisando por essa perspectiva, desde os elementos que se materializam espacialmente aos preponderantemente simbólicos – como os gestos relacionados ao ritual sagrado, por exemplo –, são intencionalmente preservados e construídos para a manutenção da memória de Bom Jesus da Lapa como uma cidade santa. Existe a clara (e ao mesmo tempo diluída) intenção de preservação de tudo o que identifica Bom Jesus da Lapa com o que transcende a racionalidade humana, vinculando-a à representação de um lugar de luz, onde o ápice da devoção pode ser alcançado.

## 2.5 Bom Jesus da Lapa: um lugar sagrado de memória comercial

Poder-se-ia dizer que os milagres que começaram a ocorrer desde a suposta chegada de Francisco Mendonça Mar (ou do Monge Francisco da Soledade, como ficou conhecido) na igreja sagrada feita de pedra e luz de Bom Jesus da Lapa, tornaram-se um quadro social de memória que transformou essa cidade em um local de uma memória social construída em torno desse fenômeno. Assim um fenômeno que recebeu referência no passado continua no presente, de modo que Bom Jesus da Lapa se preserve como um lugar sagrado que continua sendo mobilizado e recomposto. Mas, também um lugar de memória de um tipo de trabalho.

Nessa perspectiva, indagamos que sentido é dado ao trabalho na cidade de Bom Jesus da Lapa? Nesse lugar milagroso, qual tem sido o sentido do trabalho dos comerciantes de artigos religiosos das romarias – para a manutenção desse lugar, em seu modo característico? Como velhos e novos comerciantes mantêm e renovam o sentido do comércio em Bom Jesus da Lapa? Como podemos compreender as relações entre a memória e a elaboração das estratégias desses trabalhadores que veem nas romarias uma possibilidade de sobrevivência, a partir de uma relação de produção que permanece há muitos anos? Quais são as memórias coesionais que mantêm a presença dos trabalhadores e trabalhadoras das romarias de Bom Jesus da Lapa? Quais memórias continuam a ser mobilizadas no presente a ponto de dar continuidade a grupos coesos do ponto de vista do modo de trabalhar, do uso de uma mesma linguagem, modos e formas de vender objetos? Como foram se constituindo essas trajetórias em sua longa duração? Quais são as relações dessas memórias coesionais, com esse marco espacial, que é o próprio lugar sagrado? Ali comparecem memórias conflitivas de que natureza?

É objetivando entender um fenômeno que envolve, a um só tempo, passado, presente, permanência, continuidade, durabilidade e recomposição de trajetórias que ficaram como experiência, que saímos do nosso campo disciplinar e nos deslocamos ao campo da memória. É a partir desse campo que estamos estudando o trabalho que acontece nas romarias de Bom Jesus da Lapa: um trabalho organizado por meio de estratégias criativas por parte de trabalhadores (as) que foram enxergando na constituição de um espaço sagrado, as suas oportunidades de trabalho e sobrevivência. Foram as trajetórias e experiências vividas, construídas, percebidas (e por que não, também modificadas?) por esses trabalhadores (as) que construíram as memórias desse trabalho que convive com relações religiosas e de lazer. Essa forma específica de trabalho foi sendo transmitida como uma forma de lhe dar continuidade, de pais para filhos e, por meio da convivência entre trabalhadores mais velhos e mais novos, de maneira que continuam a ser mobilizadas no tempo presente?



### 3 BOM JESUS DA LAPA: UM LUGAR DE ROMARIAS, MEMÓRIA E TRABALHO

Neste capítulo, intencionamos estabelecer um diálogo entre as teorias utilizadas para a “leitura” e compreensão do real, e o próprio real, impossível de dissociar das suas múltiplas dimensões. Dizemos que intencionamos, porque percebemos o quanto um trabalho de investigação é uma tarefa árdua e difícil, sobretudo porque, como enfatizam Tiriba e Ciavatta (2011), para os “trabalhadores/pesquisadores” é grande o desafio de “imiscuir-se ativamente na vida prática (GRAMSCI, 2001, p. 53) para tentar dizer, em palavras, como percebem e apreendem os movimentos contraditórios de construção e desconstrução da realidade social” (TIRIBA E CIAVATTA, 2011, p. 7).

Este capítulo está organizado da seguinte maneira: inicialmente, no subcapítulo intitulado *Vamos todos para a Lapa visitar o Bom Jesus*, falamos de maneira bem ampliada da realidade humano-social que pesquisamos, fazendo uma apresentação mais detalhada do campo empírico e descrevendo contextualmente o espaço das romarias de Bom Jesus da Lapa, que é também o espaço onde se concretiza o trabalho e a produção da sobrevivência de muitos homens e mulheres trabalhadores. A importância da compreensão desse espaço e das relações que nele se entretecem tem ainda outra justificativa, já que o próprio espaço é um quadro social de grande importância; é um espaço que concentra memórias construídas em torno do lugar; um espaço de memórias, um espaço-memória, ou dito de maneira melhor, um “lugar de memória” (NORA, 1981).

Na segunda parte, que recebeu o título de *Fé, religiosidade e contradição: o trabalho informal em um lugar de memória*, analisamos o trabalho informal e precário que encontra no espaço das romarias o seu lugar de realização, fazendo desse espaço, não apenas um lugar de romarias e religiosidade, mas também de trabalho. Neste subcapítulo objetivamos enxergar o trabalho informal articulado à rede de relações da qual faz parte, porque entendemos que não faz sentido algum, para os objetivos do estudo, analisá-lo de modo destacado. Ainda nele, falamos também das pessoas que sobrevivem a partir do trabalho nas romarias de Bom Jesus da Lapa. Esses trabalhadores e trabalhadoras são sujeitos com rostos bem definidos, com histórias de vida específicas, com trajetórias variadas, mas unidos pela natureza e características dos seus trabalhos, das suas estratégias criativas, e pela semelhança das suas experiências vividas/percebidas/modificadas.

Ao longo dessas análises, procuramos elucidar as relações entre a memória social que se constituiu e, simultaneamente, constituiu o lugar Bom Jesus da Lapa, a sua religiosidade, a força de suas romarias, o trabalho estruturado em torno delas e as experiências dos trabalhadores e trabalhadoras informais que sobrevivem do comércio oportunizado pela efervescência religiosa, especificamente o comércio de artigos religiosos.

### 3.1 “Vamos todos para a Lapa visitar o Bom Jesus”

O título que ora damos a este subcapítulo refere-se a um fragmento que foi tomado de empréstimo do bendito intitulado “a igreja da Lapa”<sup>32</sup>. Tradicionalmente, é esse cântico que marca a saída das romarias e “possivelmente esse seja o bendito mais cantado entre os romeiros do Bom Jesus” (FROZONI, 2012, p. 70). Referimo-nos a ele porque, assim como fazem os romeiros quando tomam o caminho de Bom Jesus da Lapa, movidos pelo desejo de estar no solo sagrado onde habita o Senhor Bom Jesus, também nos convidamos, embora salientando que as nossas motivações são de outra natureza. O que pretendemos é, através das discussões aqui propostas, chegar ao lugar, compreendê-lo em suas especificidades e significados, para que possamos compreender a presença do trabalho e dos trabalhadores (as) que sobrevivem nele.

Das rodovias de acesso à cidade, já é possível avistar a grande formação de pedras que abriga o santuário do Bom Jesus. O “morro da Lapa”, como é comumente referido, é uma imensa pedra que se levanta sobre uma superfície elevada e plana. Trata-se de um grande bloco de granito e calcário cheio de grutas e fendas estreitas, que abriga as igrejas/grutas principais (Gruta da Soledade e Gruta do Senhor Bom Jesus). Esse morro se encontra no perímetro urbano da cidade e teve grande importância no seu processo de sacralização, devido à crença de que foi formado por um ato divino da natureza e de que constitui uma pedra da qual emana uma luz santa e purificadora.

Conforme já anunciado no parágrafo anterior, o santuário do Senhor Bom Jesus da Lapa está localizado no interior desse morro. Além disso, é, sobretudo, essa imensa pedra que se encontra na gênese do processo de sacralização do lugar, devido à crença de que foi erguida pela natureza, por determinação divina, para emanar uma luz santa e se tornar um lugar de adoração, devoção, pureza e milagres.

Devido a sua função preponderantemente religiosa, a cidade de Bom Jesus da Lapa pode ser classificada como uma hierópolis (ROSENDAHL, 1996). Em geral as hierofanias ocorrem nas hierópolis em um lugar específico: no seu centro, no lugar que é tido como o mais importante e próximo de Deus. Em Bom Jesus da Lapa esse lugar é o próprio morro. Toda a cidade foi crescendo e se estruturando ao redor do santuário e em torno dessa pedra – historicamente, socialmente, culturalmente, economicamente, e também fisicamente –, de modo que grande parte de sua extensão ocupa o perímetro urbano se estendendo até às margens do Rio São Francisco, para o qual se encontram voltadas as suas entradas principais. Trazemos algumas fotografias da cidade e do santuário, com a finalidade de tornar menos abstratas as considerações que vamos tecendo a respeito desse lugar, tendo em vista a proposta deste subcapítulo.

---

<sup>32</sup> Trazemos na página 121, nos anexos, a letra do Bendito “A igreja da Lapa”.

Figura 1 - A grande formação de pedras granito e calcária (“o morro da Lapa”), visto a partir das margens do Rio São Francisco.



Fonte: Ipiaú Realidade<sup>33</sup>

Figura 2 - O morro que abriga a igreja de “pedra e luz”, visto a partir da Praça da Bandeira, em um dia de grande movimentação de fiéis.



Fonte: Webventure.com<sup>34</sup>

Dentro do morro, existem diversas grutas, todas relacionadas ao sagrado e marcadas pela consagração a santos e a rituais. Localizada na entrada principal, cujo acesso se dá pela esplanada, se encontra a gruta do Bom Jesus. Ela está localizada em uma caverna natural, que foi sendo formada durante milênios, pela penetração das águas da chuva na rocha porosa (STEIL, 1996). Além da gruta do Bom Jesus, o morro abriga ainda as covas do Monge e da Onça, a Cova da Serpente, a Capela do Santíssimo, a Sala dos Milagres e a Gruta de Santa Luzia.

<sup>33</sup> Disponível em: <[http://www.ipiaurealidade.com/2011\\_08\\_14\\_archive.html](http://www.ipiaurealidade.com/2011_08_14_archive.html)>. Acessado em: 20/10/2012.

<sup>34</sup> Disponível em: [www.webventure.com.br/offroad/n/conheca-mais-sobre-bom-jesus-da-lapa/7007/plk/COBERTURA\\_SERTOES2022](http://www.webventure.com.br/offroad/n/conheca-mais-sobre-bom-jesus-da-lapa/7007/plk/COBERTURA_SERTOES2022). Acessado em: 15/10/2012.

Figura 3: Interior da Gruta do Senhor Bom Jesus. Essa gruta é um dos principais referenciais religiosos do lugar, funcionando como matriz e catedral da cidade.



Fonte: Redentoristas<sup>35</sup>

Figura 4: Imagem da sala dos milagres, que fica localizada atrás do altar de Nossa Senhora da Soledade. Essa sala é um dos lugares mais visitados pelos romeiros e nela são depositados diversos objetos relacionados aos pedidos e promessas.



Fonte: Wikipédia.org<sup>36</sup>

Na frente do Santuário do Bom Jesus existe um grande largo onde se concentra o comércio organizado em função das romarias. Denominado de Praça da Bandeira, esse largo constitui o espaço profano que circunda o santuário, ou seja, a realidade diferenciada da realidade sagrada - embora entre ambos se estabeleça continuamente uma relação cotidiana. Assim, esse espaço profano é

<sup>35</sup> Disponível em: < <http://www.redentoristas.com.br/santuarios.htm> >. Acessado em 10/09/2013.

<sup>36</sup> Disponível: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Santu%C3%A1rio\\_de\\_Bom\\_Jesus\\_da\\_Lapa](http://pt.wikipedia.org/wiki/Santu%C3%A1rio_de_Bom_Jesus_da_Lapa). Acessado em: 20/10/2012.

considerado como organicamente distinto do lugar da atividade religiosa, mas entre ele e o santuário, a linha de separação é muito tênue.

Ao redor do largo existem algumas construções antigas - pequenas casas e sobrados que foram se transformando em rancharias, restaurantes e lanchonetes. No seu centro, existe uma espécie de avenida repleta de pequenas barracas, que divide a Praça da Bandeira ao meio. São nessas barracas que se concentra o comércio de artigos religiosos e os trabalhadores (as) que participaram dessa pesquisa.

Figura 5: O morro da Lapa, os fiéis e as barracas dos comerciantes de artigos religiosos, vistos de cima.



Fonte: Gandu forte na fé<sup>37</sup>

Figura 6: Imagem do comércio anexo ao espaço das atividades religiosas.



Fonte: Produzida pela autora.

<sup>37</sup> Disponível em: <http://catolicoganduagape.blogspot.com.br/2012/07/o-santuario-de-bom-jesus-da-lapa.html>. Acessado em: 20/10/2013.

Para as pessoas religiosas, é de extrema importância que os passos em direção ao sagrado sejam cumpridos ritualisticamente e por isso, o itinerário das romarias é marcado por uma série de rituais, que se iniciam desde que os romeiros deixam as suas casas. Cada sentimento que os toma, cada gesto e cada etapa, devem ser realizados em compasso, nos momentos específicos, porque é desse modo que a sensação de permanência e de durabilidade dos valores e noções religiosos pelos quais são guiados, concretiza-se.

Quando os fiéis e romeiros saem dos seus lugares de origem e se dirigem em peregrinação à Bom Jesus da Lapa, eles acreditam encontrar nesse lugar a presença do próprio Senhor Bom Jesus. Quando deixam as suas casas e cruzam o sertão em direção a esse santuário, muitas vezes transpondo inúmeras dificuldades para isso, os fiéis não o fazem porque pretendem visitar uma cidade qualquer, mas porque esse lugar, especificamente, está carregado de sentidos e valores que são muito importantes para suas vidas.

Para essas pessoas, os lugares constituídos sagrados reproduzem os espaços sagrados originais e por isso os colocam face a face com Deus. A referência de memória que guardam a respeito de Bom Jesus da Lapa e do seu santuário segue essa lógica e é justamente em razão dessa referência de memória que os romeiros são convidados e atraídos a esse lugar. A memória que guardam dele é o próprio lugar, em suas características; são os ritos e a convivência que se dão nesse espaço específico; são os contextos de referências que não podem estar em nenhum outro lugar, a não ser nele e, por isso, deslocar-se a este espaço adquire tanto sentido.

Steil (1996) nos descreve (e isso também pôde ser observado no próprio movimento das romarias e nas conversas com os trabalhadores), que a maior parte dos romeiros é formada por gente simples, normalmente pessoas das classes populares, ligadas a atividades do campo. Homens e mulheres trabalhadores (as) rurais, peões de fazenda, trabalhadores da construção civil, pequenos comerciantes, motoristas de caminhão e donas-de-casa; sertanejos e nordestinos de semblantes sofridos, para os quais normalmente é “bastante pesado arcar com as despesas da viagem” (STEIL, 1996, p. 60). Entretanto, mesmo com todas as dificuldades, para essas pessoas a visita ao Bom Jesus é uma programação de vida.

Ao fim de cada romaria, os romeiros já se despedem do Senhor Bom Jesus da Lapa, com a promessa de retornar no ano seguinte e durante o intervalo entre uma peregrinação e outra, naturalmente não se desviam desse objetivo. Em virtude dos custos, na maioria dos casos não é possível que a família inteira vá de uma só vez, mas mesmo quando os seus membros têm que se revezar a cada ano, o importante é que todos façam a romaria pelo menos uma vez na vida.

Quando os períodos de romarias se aproximam, geralmente esses fiéis têm que assumir um trabalho extra, vender um animal (STEIL, 1996) ou elaborar outras estratégias para custear as despesas da viagem. Ainda assim, existem pessoas que peregrinam para a Lapa durante a vida inteira. Quanto às que não podem ir todos os anos (e isso normalmente é motivo para bastante sofrimento), comumente

enviam através de outros que vão, cartas ao Senhor Bom Jesus, como um meio de se fazerem presentes nesse solo sagrado.

Os fiéis do Senhor Bom Jesus da Lapa podem passar todos os dias das suas vidas em seus próprios lugares, com o pensamento constantemente voltado ao santo protetor; contritos, louvando e entoando benditos a ele; mas é durante as romarias, na terra santa de Bom Jesus da Lapa, nas grutas da sua igreja sagrada feita de pedra e luz, que eles acreditam encontrar o ápice da devoção e verdadeiramente encharcar de concretude as suas crenças. Para esses fiéis, é de grande importância que a manifestação da devoção se dê no templo, no espaço sagrado, pois é lá que o Bom Jesus habita e é essa crença que faz da cidade de Bom Jesus da Lapa um lugar distintivo dos demais.

Nesse sentido, o lugar possui elementos que geram nos fiéis a necessidade de se reunirem periodicamente nele. É se deslocando a esse lugar específico e pisando em seu solo que eles acreditam se colocar sob a presença do santo protetor e - através do campo de forças e de valores propiciado por esse espaço que é sagrado -, elevarem-se acima de si mesmos. Tanto Halbwachs (2004; 2006), quanto Rosendahl (1996) concordam que construir lugares sagrados e se comprimir neles são necessidades das pessoas religiosas.

Embora os interesses deste estudo não estejam direcionados aos homens e mulheres religiosos - nem ao movimento que realizam quando se deslocam dos seus lugares, a outros que acreditam favorecer a devoção e o contato com Deus -, consideramos que a compreensão do espaço, do contexto e da realidade humano-social que pesquisamos, perpassa, de certo modo, por eles, uma vez que o movimento que realizam é fundamental para a demarcação, constituição e mobilização que conferem duração ao santuário do Bom Jesus enquanto um lugar sagrado, e também à memória social que lhe está atrelada, se impregna nesse lugar e se constrói tendo-o como referência.

Pensando nisso, trouxemos brevemente o itinerário dos romeiros para as discussões que aqui tecemos. Isso porque foi, sobretudo, a partir do “movimento dos corpos que cruzam o sertão em direção ao santuário” (STEIL, 1996, p. 23), que em Bom Jesus da Lapa, o espaço geográfico começou a se distinguir, diferenciar-se dos espaços ditos comuns, e assim se tornou um referencial, um marco social (do espanhol, “quadro social”), importante para a constituição da própria sociedade e das suas memórias. Quando trazemos os romeiros e fiéis para essas análises, é porque a compreensão dos significados que o espaço possui, nas suas diversas dimensões - sobretudo a econômica -, está atrelada também a eles e à referência de memória, para cuja construção, contribuem.

Conforme visto a partir de Halbwachs (2004; 2006), compreendemos que é no próprio lugar que as memórias construídas em torno da sua sacralidade se concentram, já que, consoante defende o referido autor, a memória se apoia no entorno social. Assim, esse lugar torna-se um marco social, no sentido de que o espaço delimitado é em si a religiosidade e o lugar onde a religiosidade se faz. Em termos físicos e abstratos, o espaço se torna também um importante “lugar de memória” (NORA, 1981); um lugar em que as memórias se cristalizam e se

refugiam e que confirma de diversos modos aquilo que foi construído sobre ele e sobre a sua sacralidade; os seus objetivos, a memória social a respeito dele e etc., possibilitando (e inclusive favorecendo) a sua constante mobilização no presente.

Além de memórias, nesse santuário, o espaço congrega práticas, noções, hábitos e valores que também permanecem e que dão sentido à vida de muitas pessoas. Quando elas vão para o santuário da Lapa, vão à procura dessas noções e valores, ao mesmo tempo em que, a partir das suas experiências e com suas práticas e crenças, vão interferindo no espaço e lhe conferindo sentidos novos e velhos, a partir da recomposição e ressignificação das memórias sociais que adquiriram/adquirem durabilidade.

Contudo, quando chegamos nessa cidade e adentramos “o espaço das romarias”<sup>38</sup>, percebemos que esse espaço é marcado também pela presença de muitos trabalhadores (as) e de um comércio muito forte, que movimenta de maneira expressiva a economia da cidade. Além da igreja sagrada, feita de pedra e luz, no espaço que concentra o santuário do Bom Jesus e a movimentação das romarias, estende-se um vasto comércio que, juntamente com a memória social da sacralidade do lugar, sobrevive há muitos séculos.

Desse modo, nas romarias da Lapa se misturam a um só tempo: igreja e comércio, fé e mercadorias; pedidos, promessas, votos e produção da sobrevivência; sacerdotes, romeiros, turistas e trabalhadores (as). O lugar geográfico e empírico, onde ocorrem as manifestações religiosas e onde a memória que afirma a sacralidade do lugar adquire permanência, é também um lugar de trabalho, de produção da sobrevivência, de elaboração constante de estratégias criativas, de resistência às racionalidades e às contradições do sistema capitalista, e também de participação no seu processo de acumulação, a partir da distribuição das mercadorias produzidas em seus circuitos.

São a essas pessoas trabalhadoras e aos seus trabalhos que nos voltamos, e é a partir da perspectiva delas que intencionamos compreender as relações entre a memória socialmente construída sobre a cidade de Bom Jesus da Lapa e a elaboração das estratégias de trabalho e sobrevivência desses trabalhadores (as) que se reproduzem a partir do trabalho nas romarias e do comércio de artigos religiosos realizado na porta do santuário. Compreendemos que por trás de um fenômeno de fé e religiosidade, existem, de modo ofuscado/obscurecido, diversas pessoas que, “devido às condições estruturais da sociedade de classes lutaram e continuam lutando pelo direito à vida” (TIRIBA, 2011, p. 241).

---

<sup>38</sup> Chamamos aqui de “espaço das romarias” o local que conjuga o Santuário e a Praça da Bandeira, que fica em sua frente. É nessa praça que se estende o comércio de artigos religiosos e as oportunidades de trabalho relacionadas ao lugar. Tanto moradores da cidade, quanto os trabalhadores com quem conversamos, costumam tomar o lugar pelo fenômeno e se referem a esse espaço como simplesmente “romarias” ou “o lugar das romarias”. Por isso, em alguns momentos, também nos referimos assim.



### 3.2 Fé, religiosidade e contradição: o trabalho nas romarias de um “lugar de memória”

Para falar dos trabalhos e dos trabalhadores (as) que sobrevivem ou aproveitam de algum modo as oportunidades criadas pelas romarias, pelo turismo religioso e pela referência de memória, construída sobre a sacralidade do Santuário do Senhor Bom Jesus, seria necessário fazer - como Tiriba e Sichi (2011), quando refletem sobre os estudantes de educação de jovens e adultos (EJA) trabalhadores, na relação com a(s) cultura(s) do trabalho -, “um zoom fotográfico do cotidiano” desse espaço, dada as várias racionalidades, estratégias (de trabalho e sobrevivência), trajetórias e experiências que nele coexistem e, sobretudo, devido à “importância de nos debruçarmos sobre a diversidade de atividades de trabalho que constituem a totalidade dos processos de reprodução da vida social” (Ibidem, p. 239).

O zoom fotográfico que fizemos, foi motivado principalmente pela seguinte compreensão: apesar das delimitações empíricas que a definição do objeto em estudo pressupôs, não poderíamos perder de vista que o mesmo está imerso em uma totalidade e que esta envolve múltiplas dimensões. Desse modo, quando da pesquisa no campo empírico, buscamos ampliar o nosso olhar, para além do comércio de artigos religiosos, localizado na Praça da Bandeira e isso nos possibilitou perceber, com uma nitidez maior, que no seu entorno, no ambiente mais amplo que o circunscribe, é grande a diversidade de experiências de vida e trabalho, também relacionadas à cultura de romarias que caracteriza a cidade de Bom Jesus da Lapa.

Assim, procurando compreender esse entorno - no conjunto das relações que estabelece continuamente com o lugar, com a memória e, sobretudo, com as experiências dos trabalhadores (as) que sobrevivem do comércio de artigos religiosos na frente do santuário -, produzimos um registro fotográfico, durante as principais romarias dos anos de 2011 e 2012. Por consideramos tal registro, em sua riqueza e importância para a compreensão do objeto em estudo, acreditamos ser pertinente trazer uma breve amostra dele.

A respeito dos usos da fotografia, Ciavatta (2007) salienta que, apesar de ter sido utilizada de diferentes modos ao longo dos anos, é imprescindível considerar a relevância das suas relações com o passado - embora o campo da história ainda tome preferencialmente a história documental escrita e oral, como “objeto de um trabalho analítico sistemático” (CIAVATTA, 2007, p. 35).

Para a autora, a utilização da fotografia, quando calcada no processo de compreensão da história, só faz sentido se aquela for concebida como mediação, ou seja, como um “processo social complexo” (Ibidem, p. 35), no qual estão inscritos, para além dela própria e dos elementos constitutivos que, aparentemente, se mostram no registro visual, diversos resíduos e fragmentos do passado. De acordo com as suas concepções, cada registro visual deve ser analisado como continente de “um inventário de informações daquele precioso fragmento de espaço tempo” (KOSSOY, 1989, p. 30-31, *apud* CIAVATTA, 2007, p.

35) e, logo, a fotografia deve ser reconhecida “como resultado da atividade social, o visível revelado e o invisível oculto, a história sob a aparente simplicidade de uma representação, a imagem” (CIAVATTA, 2007, p. 35).

Embora não pretendamos utilizar as fotografias que trazemos nestas análises, como as nossas principais fontes de pesquisa, tampouco recorramos a elas com qualquer intenção de reconstrução histórica, o registro fotográfico<sup>39</sup> do comércio de artigos religiosos e da grande feira na qual se transforma o entorno do Santuário do Senhor Bom Jesus em períodos de romarias, tem por finalidade, precipuamente, o recurso à capacidade que a fotografia tem, de nos transportar aos lugares, justamente por conter em si “um quadro determinado da realidade registrado fotograficamente” (KOSSOY, 1989, p. 30-31, *apud* CIAVATTA, 2007, p. 35).

Assim, nas romarias de Bom Jesus da Lapa, encontramos trabalhadores (as) com trajetórias amplamente diversas. Homens, mulheres, velhos e crianças do próprio lugar e de outros. Pessoas que migram periodicamente todos os anos, da zona rural próxima para trabalhar nas romarias, e famílias inteiras que migraram de vários lugares há muitos anos, motivadas pela religiosidade do lugar, pela possibilidade do trabalho nele ou por ambos os motivos, e lá permaneceram, sobrevivendo das oportunidades que a sua sacralidade cria; comerciantes de muitos lugares do Brasil, que se deslocam por diversas cidades, em função do comércio de mercadorias produzidas tanto nos circuitos capitalistas, quanto confeccionadas artesanalmente por grupos de trabalhadores (as). Encontramos também pessoas da própria cidade, que já nasceram envolvidas com o trabalho nas romarias e deram continuidade às trajetórias de suas famílias, e outras que, além de aproveitarem as oportunidades emergidas com a movimentação religiosa, também possuem empregos formais ou outras atividades informais (ou seja, sobrevivem dos chamados “bicos”).

Encontramos ainda, trabalhadores de outras cidades e estados que já tiveram empregos fixos na indústria e em razão do desemprego, tornaram-se “donos do próprio negócio”, ou dito de outra maneira, trabalhadores informais que agora experienciam a “condição provisório-permanente” da informalidade, a que Druck e Oliveira (2008) se referem; e pessoas que nunca trabalharam em outro lugar, a não ser na “porta da igreja”, onde aprenderam, com as suas famílias e com outras pessoas que sobrevivem em condições semelhantes, a viver e trabalhar, a constituir sentidos para a vida, para o trabalho, para a memória e para o lugar.

Fazendo o *zoom* sugerido por Tiriba e Sichi (2011), nos dias de romarias, encontramos trabalhadores (as) de vários municípios baianos e também de outros estados e regiões do Brasil, aos quais nos referimos. Considerada a diversidade de trajetórias, mercadorias, condições de vida e trabalho, em geral, a atividade deles consiste no comércio baseado no deslocamento a lugares que concentram pessoas em épocas específicas, quaisquer que sejam as finalidades (turismo, celebrações religiosas, rodeios, vaquejadas ou outras festas). Os artigos comercializados são

---

<sup>39</sup> Conforme já foi salientado, as fotografias que compõem o referido registro são produto da fase exploratória da construção dos dados da pesquisa e foram produzidas durante as romarias que ocorreram nos anos de 2011 e 2012.

amplamente variados, indo desde as mercadorias (religiosas ou não), produzidas por fábricas e indústrias, em geral das regiões sul, sudeste e centro-oeste, aos produtos naturais, ervas medicinais, raízes curativas, artesanatos, cerâmicas, alumínios, bordados e rendas, fabricados por trabalhadores (as) de cidades próximas ou de outros estados do Norte e do Nordeste; perpassando ainda pelos *kitutes* produzidos por donas-de-casa da própria cidade e pela infinidade de produtos chineses e paraguaios, de toda natureza. , evidenciando que racionalidades econômicas capitalistas e não capitalistas coexistem nesse espaço.

Figura 7: Comerciantes de cobertores, vindos da região Centro-oeste



Fonte: Produzida pela autora.

Figura 8: Comércio de roupas



Fontes: Produzida pela autora

Figura 9: Barraca de calçados de comerciantes da região Sudeste



Fonte: Produzida pela autora.

Esses trabalhadores vindos de fora, montam suas barracas, ou simplesmente estendem as suas mercadorias pelas calçadas, ocupando grande parte das ruas do centro da cidade, principalmente as que estão próximas e/ou possuem ligação com o santuário. Em dias de romarias, o centro de Bom Jesus da Lapa fica repleto de barracas, comerciantes, moradores da cidade,romeiros e vendedores de tudo o que se possa imaginar. Eles circulam e oferecem as suas mercadorias, em um tipo de trabalho denominado “trabalho de rua” (DURÃES, 2011), enfrentando as dificuldades relacionadas às condições de trabalho que as ruas proporcionam, sobretudo, o sol, que normalmente nesse lugar, é muito quente o ano inteiro. O trânsito se modifica em função disso e algumas ruas e avenidas principais da cidade, tornam-se transitáveis apenas a pé ou de bicicleta.

Figura 10: Comerciante ambulante de produtos chineses e paraguaios.



Fonte: Produzida pela autora.

Figura 11: Mercadorias produzidas artesanalmente.



Fonte: Produzida pela autora.

Nos dias de romarias, também encontramos muita gente da própria cidade, que aproveita apenas os períodos de grande movimento, para vender, nas proximidades do santuário, velas, fitinhas do Senhor Bom Jesus, promessas de cera e outras mercadorias fáceis de transportar, de comércio rápido e que demandam baixo investimento. Algumas vezes essas mercadorias sequer lhes pertencem, pois é comum que muitas pessoas trabalhem para outras, quando não possuem crédito ou capital para adquirir suas próprias mercadorias.

Figura 12: jovem trabalhadora, comercializando fitinhas do Senhor Bom Jesus na frente do santuário, em dias de romarias.



Fonte: Produzida pela autora.

Encontramos muitas pessoas de todas as idades, principalmente crianças e adolescentes, da própria cidade ou vindos da zona rural e de pequenas cidades próximas, em busca de trabalhos temporários nas barracas de artigos religiosos que permanecem continuamente, ou nas barracas provisórias dos comerciantes que vêm de outros lugares. Além deles, muitos meninos em situação de pobreza e exclusão, aglomeram-se nas proximidades do santuário e se espalham pelas ruas da cidade, com carrinhos para transporte das bagagens dos romeiros e das mercadorias dos comerciantes vindos de fora; outros tantos, com suas caixas de engraxates, fazem percursos semelhantes.

Figura 13: Imagem do comércio que se estende pelas ruas do centro da cidade, em dias de grande movimentação de romeiros. Nela aparecem meninos que trabalham no transporte das bagagens e mercadorias, aos quais nos referimos.



Fonte: Produzida pela autora.

Chama a atenção ainda, a infinidade de mendigos que passam dias inteiros próximos às escadarias de acesso à igreja, porque faz parte do ritual dos romeiros, quando se colocam sob a presença do Senhor Bom Jesus, distribuir moedas entre os pobres aleijados e desvalidos. Grande parte desses mendigos vem de outras cidades, em excursões organizadas, também com o intento de aproveitar as oportunidades que emergem a partir da memória social do lugar. E nesse caso, poderíamos compreender a mendicância, também como um trabalho informal.

Figura 14: Imagem de mendigos, na Praça da Bandeira, em frente ao Santuário.



Fonte: Produzida pela autora.

Figura 14: Imagem de mendigos, ao redor das grades da Esplanada.



Fonte: Produzida pela autora.

Quando as romarias se aproximam, muitas famílias da própria cidade se envolvem com a produção de lanches, doces e refeições, que são comercializadas nas ruas, nas proximidades do santuário, e nas praças onde comumente os romeiros se encontram. Esses trabalhadores montam pequenas barracas, circulam pelas ruas com carrinhos e/ou improvisam criativamente outros modos de trabalhar, comercializar e sobreviver nesse lugar. Durante a realização da pesquisa, nos chamou bastante a atenção, sobretudo, pela riqueza das estratégias criativas de trabalho e de luta pela sobrevivência, a tradicional vendedora de peixes fritos que, em uma rua estreita de acesso ao santuário, para desenvolver a sua atividade, se vale apenas de uma pequena bancada confeccionada com pedaços de madeiras velhas, dos peixes (pescados ali mesmo no São Francisco), da própria

força de trabalho, algum carvão, um tacho cheio de óleo quente, o qual coloca no chão, no meio da rua e, principalmente, da sua grande capacidade de reinvenção.

Figura 15: Imagem ilustrativa dos trabalhadores (as) que improvisam modos para produzir e comercializar lanches e refeições.



Fonte: Produzida pela autora.

Figura 16: Bancada improvisada para o comércio de peixes fritos que mencionamos.



Fonte: Produzida pela autora.

À medida que fomos observando, registrando e conversando com as pessoas que compõem essa grande feira, organizada apenas nos períodos das principais romarias, fomos percebendo que, assim como os féis e os turistas religiosos são atraídos ao lugar, referenciados pela memória social que possuem dele, inúmeras pessoas da “classe-que-vive-do-trabalho” (Antunes, 2009), sem empregos formais, sem salários fixos e com histórias de vida diversas, moradores da própria cidade ou vindos de outras (próximas ou distantes), são igualmente atraídos ao trabalho nesse lugar, porque possuem uma referência de memória de



que nele, todos os anos, em épocas específicas, concentram-se muitas pessoas, e isso lhes coloca como possibilidade a improvisação de atividades variadas de comércio e prestação de serviços diversos.

Quanto a essa referência de memória, relacionada às oportunidades de trabalho que emergem com as romarias de Bom Jesus da Lapa e com as grandes movimentações de pessoas que elas atraem para a cidade, os próprios trabalhadores afirmam com frequência a lucratividade proporcionada pelas celebrações religiosas, à infinidade de comércios de pequenas proporções (que, incorporados progressivamente, já fazem parte da cultura local), como um dos fatores que os impulsiona, tanto na inserção nessa atividade, quanto em suas permanências.

Como afirmaram os próprios trabalhadores (as): “Bom Jesus da Lapa é um lugar religioso e vem muito romeiro” (Joana Pereira<sup>40</sup>, 64 anos), frase em que podemos perceber, simultaneamente, certa clareza por parte da trabalhadora, quanto à referência de memória que atrai os fiéis, e o que esses fiéis, motivados pela necessidade do exercício da fé, representam para o seu trabalho e sobrevivência. Quando declara, de modo mais contundente que: “é muito cliente. Um milhão e quinhentas mil pessoas em oito meses, é bom! O ano que for ruim é ano político”, o trabalhador Alex Rocha (24 anos) refere-se às romarias, exclusivamente a partir do seu aspecto econômico - ênfase que nos permite depreender os elementos que tornam esse trabalho e a própria cidade, um lugar atrativo e interessante, não apenas para os devotos do Bom Jesus, mas também para os trabalhadores e trabalhadoras que sobrevivem por meio de muita luta, na genericamente denominada “informalidade”.

Contudo, temos que considerar que por trás dessa lucratividade, vantajosa apenas em aparência - pois que restrita a dias específicos, nos quais estes trabalhadores (as) vendem continuamente a infinidade de artigos que expõem na rua, nas calçadas, nas pequenas barracas ou nos seus carrinhos -, existem histórias de vida bastante sofridas, trajetórias marcadas pela falta de oportunidades de educação e trabalho digno e, conseqüentemente, por uma inclusão social caracterizada pela marginalidade.

Dizemos isso, inicialmente baseadas no seguinte pensamento: quando um trabalhador (a) se desloca de São Paulo, Pernambuco, Riacho de Santana (que fica há apenas 68 km de Bom Jesus da Lapa) ou de qualquer outro lugar, enfrentando as dificuldades que são próprias desses deslocamentos, para aproveitar alguns dias de movimentação, em um comércio sazonal e incerto, que não lhes oferece grandes perspectivas de futuro, provavelmente não o faz apenas porque essa atividade, nesses dias específicos, “compensa”.

De fato, concordamos que as vendas são abundantes e possivelmente custeiem com folga as despesas da viagem e todos os gastos que os trabalhadores (as) têm durante a estadia em Bom Jesus da Lapa, paguem as mercadorias, na grande maioria dos casos compradas à crédito, e ainda lhes proporcionem um

---

<sup>40</sup> Informamos que os nomes reais dos trabalhadores (as), cujas falas aparecem neste estudo, foram substituídos por nomes fictícios.

lucro interessante. Todavia, consideramos que estes trabalhadores (as) não se inserem marginalmente no mundo do trabalho apenas porque essa ou aquela atividade informal e precária seja suficiente para suas sobrevivências. Entendemos que, na realidade, estes trabalhadores (as) tomam essas atividades como uma alternativa às suas condições sociais, que por sua vez são reflexo do atual modelo de crescimento econômico, que tanto é responsável por uma distribuição de rendas cada vez mais injusta, quanto tem afetado incisivamente a expansão do emprego formal, trazendo como consequência o aumento de formas de trabalho e sobrevivência comumente chamadas de trabalho informal ou até mesmo “subemprego” e “não-emprego”, nos termos de Santos (2004, p. 191).

O mesmo que afirmamos em relação a esses trabalhadores (as) que se deslocam periodicamente para trabalhar nas romarias de Bom Jesus da Lapa, pode ser considerado em relação aos mendigos que passam dias inteiros sentados no chão quente e sob o sol escaldante, comercializando as suas mazelas em troca das moedas que os romeiros, acreditando agradar o Bom Jesus, lhes dão; bem como em relação aos homens, mulheres, jovens e velhos, da própria cidade, que encontram nas romarias uma possibilidade de complementação das parcas remunerações, que muitas vezes também são fruto de outras atividades informais.

Contudo, reiteramos que o objeto em análise neste estudo são os trabalhadores (as) que sobrevivem do comércio de artigos religiosos na frente do Santuário do Bom Jesus e são a estes trabalhadores (as) que nos voltamos agora, objetivando compreender as relações das suas experiências de vida e trabalho, com a memória social do lugar. No subcapítulo que segue, procuramos, nas falas destes homens e mulheres que se constituíram enquanto tais, nas portas do Santuário do Senhor Bom Jesus da Lapa, compreender não apenas o que foi dito, mas, em muitos casos, também o não dito. Ou seja, aquilo que não foi expresso com palavras, mas que ficou subentendido, implícito, impresso nos comportamentos e nos gestos das pessoas que entrevistamos.

### **3.3 Os comerciantes de artigos religiosos do Santuário do Senhor Bom Jesus**

Embora seja grande a diversidade de trabalhos e trabalhadores (as) que encontramos em Bom Jesus da Lapa em dias de romarias, percebemos que nesse lugar existe um comércio organizado em frente ao seu santuário, comércio esse que foi se constituindo histórica e tradicionalmente e lá permanecendo de modo constante e perene, mesmo em tempos em que não há romeiros nem turistas e nos quais os trabalhadores (as) se aventuram por dias sem que sequer uma mercadoria seja vendida. Nesse comércio, estão pessoas que sobrevivem desse trabalho o ano inteiro, que tiram os seus sustentos dele, que constituíram as suas famílias e trajetórias de vida, a partir da exploração da fé e da religiosidade, e da apropriação da memória social do lugar, através do comércio de artigos religiosos. Nas imagens que seguem abaixo, aparecem Santuário do Bom Jesus, a Praça da

Bandeira e as barracas que compõem o comércio de artigos religiosos, que por sua vez, constituem o objeto em estudo.

Figura 17: Barracas de trabalhadores (as) que vivem do comércio de artigos religiosos na Praça da Bandeira, em frente ao Santuário do Bom Jesus da Lapa.



Fonte: Produzida pela autora

Figura 18: Interior de uma barraca de artigos religiosos.



Fonte: Produzida pela autora.

Dentre os diversos trabalhadores (as) que se movimentam em torno das romarias, centramos as análises deste estudo no trabalho das pessoas que vivem do comércio de artigos religiosos o ano inteiro, em barracas fixas, na Praça da Bandeira, em frente ao Santuário do Bom Jesus. Definimos essas pessoas como o recorte empírico do estudo, porque entendemos que grande parte delas possui uma relação mais duradoura com o lugar e com o trabalho que permanece e se mantém a partir da memória constituída a respeito desse espaço sagrado. Por isso, buscamos compreender as relações entre Memória e Trabalho em Bom Jesus da

Lapa, a partir da perspectiva dessas pessoas, que sobrevivem do trabalho que divide o espaço com a fé, com sua sacralidade e a memória social do lugar, não apenas em dias de romarias, mas o ano inteiro.

As análises deste subcapítulo referem-se prioritariamente aos dados construídos a partir das entrevistas semiestruturadas e das informações obtidas através dos questionários socioeconômicos. Conforme já esboçamos no referencial metodológico deste estudo (páginas 21 à 24), foram realizadas 10 (dez) entrevistas com trabalhadores e trabalhadoras informais que se apropriam da sacralidade do lugar para a produção da sobrevivência, através do comércio de artigos religiosos na frente do seu santuário.

Em relação ao roteiro de entrevistas utilizado, trata-se de um instrumento construído com a proposta de investigar profunda e detalhadamente a vida, a história e as experiências dessas pessoas. Quando da elaboração das perguntas que o compõem, procuramos observar cuidadosamente a diversidade de fatores que incidem sobre a vida e o trabalho desses trabalhadores (as), buscando nos desviar de questões objetivas e meramente tecnicistas. Antes, procuramos formular perguntas amplas e indiretas, enfocando a história, o dia a dia, a família, o comércio, o espaço, o trabalho nas romarias, a religiosidade, os mitos, os romeiros, a renda familiar, as relações interpessoais no espaço de trabalho e religiosidade, o tempo livre, a educação e etc., com a intenção de possibilitar aos trabalhadores (as), uma conversa mais livre e espontânea - embora direcionada.

Para a elaboração do referido roteiro de entrevistas, baseamos-nos nas concepções de Marx, impressas no *Questionário de 1880*, quando, com a finalidade de analisar as condições de trabalho da classe operária na França, elaborou um minucioso e detalhado instrumento, contendo 100 perguntas sobre aspectos que o autor considerou imprescindíveis, quando se pretende compreender a categoria “condições de trabalho”.

Considerando os pressupostos que nortearam a construção do roteiro utilizado neste estudo para o desenvolvimento das entrevistas, admitimos que nem todos os aspectos que aparecem como perguntas no referido instrumento, puderam ser explorados nesta análise de dados, como mereciam, devido aos limites temporais do estudo. Contudo, pensamos ser pertinente mantê-lo tal como foi desenvolvido, tendo em vista possíveis contribuições para estudos futuros, de modo que nos apêndices deste trabalho, encontra-se, na íntegra, o roteiro de entrevistas utilizado durante as pesquisas.

Buscando compreender as relações entre a memória e o trabalho informal das romarias de Bom Jesus da Lapa, a partir das falas dos próprios trabalhadores (as), organizamos esta etapa da análise de dados, com base nos blocos de perguntas do roteiro de entrevistas, nas questões que balizaram a pesquisa e, principalmente, tendo por norte, os objetivos delineados para o estudo. Assim, retomando algumas das questões que levantamos para a problematização do objeto, nos perguntamos: como foram sendo constituídas, no decorrer de uma longa duração, as experiências dos trabalhadores (as) que vivem do comércio de artigos religiosos em Bom Jesus da Lapa? Existem relações entre essas

experiências e as trajetórias familiares dos trabalhadores (as)? Em que medida a reprodução do trabalho das pessoas que vivem do comércio de artigos religiosos se concretiza a partir da apropriação da memória social construída sobre a possibilidade do comércio, pelos antepassados inseridos no circuito das romarias e peregrinações? São a estas questões, que nos voltamos no tópico abaixo.

- **As experiências e trajetórias dos trabalhadores (as) das romarias de Bom Jesus da Lapa: a vida e o comércio na terra do Senhor Bom Jesus**

As pessoas que pesquisamos possuem histórias de vida específicas, mas com similitudes que devem ser consideradas, quando a proposta é a compreensão das suas trajetórias e experiências, enquanto coletivo constituído. Quando nos propusemos a investigar o comércio de artigos religiosos da Praça da Bandeira, percebemos que ele é formado essencialmente por homens e mulheres que nasceram em Bom Jesus da Lapa ou se mudaram para esta cidade ainda crianças, e trabalharam durante a vida inteira em atividades relacionadas aos fluxos de pessoas que peregrinam periodicamente ao Santuário do Bom Jesus. Essa percepção nos conduziu à seguinte compreensão: os proprietários das barracas de artigos religiosos, que estudamos, são pessoas que possuem relações de longa duração com o lugar.

Assim, para compreender as relações entre a memória e o trabalho informal dessas pessoas que sobrevivem do comércio de que tratamos aqui, procuramos inicialmente conhecer suas histórias de vida, suas origens, como foram se inserindo no trabalho pautado nas romarias, a trajetória dos pais e familiares, como as suas famílias se constituíram, as relações dos filhos com esse trabalho, entre outras questões, na tentativa de apreender em suas falas e reticências, os fatores e experiências possivelmente relacionados às suas inserções e permanências na referida atividade.

Dessa forma, percebemos que as trajetórias de parte dos trabalhadores (as) que se deslocaram de outras cidades e se estabeleceram em Bom Jesus da Lapa através do trabalho informal que discutimos, são marcadas prioritariamente pela busca por melhores condições de vida e trabalho, como fica claro no relato do Sr. Jorge Ferreira<sup>41</sup>, de 52 anos, quando afirma o seguinte:

Eu mesmo, no caso, sou do interior do Ceará. [...] Eu num sei direito como a gente veio pra cá, porque eu era muito pequeno, 4 anos, 6 anos, mais ou menos. Só sei que as condição de vida lá era mais difícil que aqui e ai eu não sei como foi, meus pais decidiu que a gente tinha que vim todo mundo. Que eu soubesse a gente não tinha nenhum parente nessas bandas, nem conhecido, nem ninguém... Que eu entendo, ele veio arriscar mesmo. Eu não sei se ele já conhecia a cidade... Isso eu não tenho lembrança não. Devia conhecer já de

---

<sup>41</sup> Salientamos que os nomes dos trabalhadores, cujas falas analisamos neste estudo, foram substituídos por nomes fictícios, tendo em vista a preservação das suas identidades.

algum jeito, porque senão ele não ia vim assim né? (Jorge Ferreira, 52 anos, trabalha com o comércio de artigos religiosos desde os 10 anos).

Conforme podemos perceber, o Sr. Jorge Ferreira não consegue informar precisamente como se deu a chegada da sua família a Bom Jesus da Lapa, entretanto não restam dúvidas quanto aos motivos principais desse deslocamento. Quando o trabalhador declara que, “só sei que as condição de vida lá era mais difícil que aqui” (Jorge Ferreira), fica evidente que a vida na antiga cidade, era marcada por dificuldades e pela extrema pobreza, já que, ao que parece, buscar melhorias em outro lugar constituiu, naquele momento, condição *sine qua nom* para suas sobrevivências. Fazemos essa afirmação baseando-nos no que o próprio trabalhador expressou, quando disse que: “a nossa vida nunca foi fácil pra eu lhe dizer assim, mas aqui pelo menos a gente sobreviveu” (Jorge Ferreira).

Semelhante à história contada pelo Sr. Jorge Ferreira, D. Aparecida da Silva também afirmou não ter nascido em Bom Jesus da Lapa. De acordo com os relatos dessa trabalhadora:

Eu não nasci aqui não, eu sou de Xique-Xique. Eu tinha seis meses de idade somente, quando eu vim pra cá. Ai a gente chegamos aqui, ai quando eu me entendi mesmo eu já estava aqui com meus pais. Ai minha mãe contava que a gente não tinha nascido aqui, que eu tinha nascido lá, que eu tinha vindo com 6 meses, então aqui eu me batizei e aqui eu cresci. Eu nunca fui lá onde eu nasci não, eu nem conheço, eu me considero daqui mesmo. [...] Eu não sei o porquê, mas eu achava que vinha porque o meu pai era pescador, pescava né, ai veio pescando e chegou aqui, gostou da cidade e aqui foi. Era isso o que eles falavam né. Depois eu perdi o meu pai, fiquei só com minha mãe. Meu pai trabalhava, pescava e a gente depois que perdemos ele, nós ficamos trabalhando dia a dia no comércio, não aqui nas barracas, mas minha mãe trabalhava com restaurante ali, aqui mesmo na cidade, lá na beira do rio. Naquela época o transporte não era de ônibus nem caminhão, era marítimo, os romeiro vinham mais de barco, porque não tinha as estradas, era barco, de barca, vinha de barco, vinha de lanchas, vinha de vapor aquele pessoal todo. O maior movimento da cidade era aonde a gente trabalhava com restaurante, com minha mãe, meus irmãos. (Aparecida da Silva, 60 anos, comercializa artigos religiosos na Praça da Bandeira, há 42 anos).

Embora D. Aparecida da Silva, que tem 60 anos, também não seja natural de Bom Jesus da Lapa, a trabalhadora afirma ter residido nessa cidade durante a sua vida inteira. Pelo fato de ter se deslocado com a sua família, ainda recém-nascida, e nunca ter retornado ao seu lugar de origem, revela que sequer possui lembranças de ter estado na sua cidade natal. Conforme reitera: “lá eu só fiz nascer mesmo, eu sou praticamente daqui” (Aparecida da Silva) - o que, inclusive, denota que o seu sentimento de pertença está muito mais relacionado à cidade de Bom Jesus da Lapa.

Considerando que D. Aparecida da Silva vive nesta cidade há aproximadamente 60 anos, calculamos que ela e sua família migraram para Bom Jesus da Lapa na primeira metade da década de 1950, mesma década em que provavelmente se deu a mudança da família do Sr. Jorge Ferreira. De acordo com os estudos de Oliveira (2003, p. 33), o período compreendido entre 1930 e a década de 1960 representa “o fim de um ciclo e o início de outro na economia brasileira”, referindo-se ao fim da hegemonia agrário-exportadora e ao “o início da predominância da estrutura urbano-industrial”, que naturalmente gerou uma grande ampliação nos movimentos migratórios do campo para as cidades. Na *Crítica à razão dualista do ornitorrinco*, o autor analisa a criação do “exército industrial de reserva”, formado pelos excedentes populacionais, como uma consequência estratégica dos acontecimentos políticos e econômicos desse período.

Não se trata de analisar a cidade de Bom Jesus da Lapa, comparando-a aos grandes centros urbanos que foram/são expressivos polos da modernização e industrialização do país e, obviamente, as rotas principais dos contingentes de trabalhadores que deixavam o campo - por várias décadas, estrategicamente mantido arcaico, tendo em vista os interesses do capital no que tange ao rebaixamento dos custos da mão de obra.

Contudo, a respeito desse movimento de se deslocar e permanecer, que observamos em relação à Bom Jesus da Lapa, entendemos que, para o sertão opaco e economicamente pouco expressivo, o brilhantismo religioso desse lugar possivelmente representou/representa possibilidades de trabalho e sobrevivência, para trabalhadores (as) desempregados, ainda que as oportunidades de trabalho de que falamos aqui, sejam essencialmente informais, precárias e não gerem renda suficiente para que tais trabalhadores (as) deixem a condição de pobreza.

Apesar de D. Aparecida da Silva, que mencionamos acima, não afirmar expressamente os motivos que fizeram os seus pais deixarem a cidade natal - já que, conforme se refere, “(...) eu não sei o porquê, mas eu achava que vinha porque o meu pai era pescador” -, a partir de diversos detalhes das suas falas, percebemos que provavelmente a sua família também tenha migrado da cidade de Xique-Xique, situada no interior da Bahia, há aproximadamente 322 km de Bom Jesus da Lapa, em virtude da busca por melhores condições de vida e trabalho.

Conforme nos contou a referida trabalhadora, o seu pai “veio pescando e chegou aqui, gostou da cidade e aqui foi” (Aparecida da Silva). A partir da perspectiva através da qual estamos analisando, há que se considerar que àquela época, Bom Jesus da Lapa já possuía uma movimentação religiosa e conseqüentemente já estavam em crescimento, as oportunidades de trabalho emergidas com essa movimentação, o que naturalmente fazia destacar-se em relação a outras cidades do sertão historicamente marcado pela vida difícil.

Todavia, não podemos tomar o fator “busca por uma vida melhor”, como o único elemento responsável pela chegada e estabelecimento de pessoas, e mesmos de famílias inteiras, em Bom Jesus da Lapa. Considerando as condições de vida e trabalho que a cidade de fato oferecia/oferece, nos questionamos se a

dinâmica econômica do lugar foi o único ou o principal motivo para as migrações das famílias que encontramos no comércio de artigos e religiosos, visto que, conforme já foi dito, a economia da cidade ainda depende dos impulsos dados pelas romarias e a maior parte das oportunidades de trabalho se encontra no mercado informal ligado ao turismo religioso - o que em outras palavras significa que estamos tratando de oportunidades de trabalho informal, precário, sazonal e desenvolvido na rua, sem condições adequadas de trabalho, sem proteção social e sem direitos.

Assim, se em um primeiro momento, a necessidade de sobrevivência era ressaltada nas conversas com os trabalhadores (as) vindos de outros lugares, no desenrolar de algumas entrevistas fomos percebendo que a religiosidade do lugar também figura em grande parte das histórias contadas pelos trabalhadores (as), como um motivo relacionado à escolha desse lugar pelas suas famílias, quando se deslocaram em épocas passadas - embora não estivesse descartado que estas também procuravam por oportunidades de trabalho e sobrevivência.

Na história que D. Aparecida da Silva nos contou, disse também que o seu pai costumava peregrinar a Bom Jesus da Lapa na época em que ainda não existiam as estradas de acesso à cidade, conforme explicou na seguinte passagem: “meu pai mesmo, quando ele tava pra vim, quando ele começou, conheceu aqui antes da gente. Ele veio a pé, a primeira vez que ele veio foi a pé e ai conheceu a cidade já daí dessa época” (Aparecida da Silva). Compreendendo que o pai dessa trabalhadora peregrinava periodicamente com a finalidade de participar das romarias do Bom Jesus, podemos conjecturar que a força religiosa da cidade e a memória social que afirma o lugar como especial e possuidor de um solo sagrado, tenham colaborado em grande medida para a sua permanência.

Fazer as romarias ao Santuário do Bom Jesus a pé, utilizando-se de animais ou de barcos, era uma prática frequente das pessoas religiosas até 1960 (STEIL, 1996). Em geral, a história dos trabalhadores (as) que pesquisamos, com o lugar, iniciou-se a partir das peregrinações ao Bom Jesus. As origens de muitos trabalhadores (as) que sobrevivem do comércio “na porta da igreja” estão relacionadas a histórias de antepassados (pai, mãe, avós) que peregrinavam provavelmente desses modos, com a finalidade de cultuar o Senhor Bom Jesus, e nesse processo de ir e vir começavam a se identificar com o lugar e a vislumbrar possibilidades de vida e trabalho nele. Assim, em muitos casos traziam suas famílias e se inseriam na exploração das atividades ligadas às romarias, já que eram as oportunidades de fácil inserção e economicamente viáveis, mais vantajosas, considerando a dinâmica econômica do lugar. Essa constatação pode ser observada nos relatos de D. Elaine Lopes, quando diz que:

no caso eu conheci aqui através da minha avó, que eu fui criada com a minha avó e o meu avô. Minha avó não trabalhava aqui não, então ela era assim: pagar promessa. Todo ano tinha que vim, que a gente não morava aqui, morava em Ibotirama, ai todo ano tinha que vim pagar promessa, porque ela era muito religiosa, era assim.... Ai depois que eu perdi eles dois, ai eu vim, ai eu conheci meu marido aqui, ai



ele já era do ramo já e ai através dele eu vim trabalhar com a minha sogra e ai depois que fui trabalhar pra mim mesma (Elaine Lopes, 39 anos, comerciante de artigos religiosos).

As histórias contadas pelos trabalhadores (as), a respeito do modo como vão se constituindo no lugar, nos permite compreender que, por um lado, parte dos comerciantes de artigos religiosos que possuem barracas fixas na frente do Santuário do Bom Jesus, migrou de cidades próximas ou distantes, na tentativa de melhorar suas condições de vida. São pessoas de famílias de vida simples, baseada nas dificuldades de não possuir empregos formais, tampouco perspectivas de tê-lo. Ao que percebemos, também não tiveram possibilidades de prosseguir no processo de escolarização formal, e, em muitos casos, até mesmo de ingressar nele, pois suas sobrevivências sempre estiveram calcadas no trabalho árduo e pouco valorizado, desde crianças.

Por outro lado, percebemos também que a relação de grande parte desses trabalhadores (as) com a cidade, está relacionada à memória social que elas e/ou seus familiares já tinham a respeito desse lugar, de modo que, em geral, inicialmente suas famílias eram convidadas e atraídas a ele pelos motivos religiosos que já expusemos. Contudo, para aqueles que foram visitar o Senhor Bom Jesus da Lapa e permaneceram trabalhando nas romarias, se em um primeiro momento a influência que a memória exercia sobre eles, relacionava-se precipuamente à devoção ao Bom Jesus, com o tempo, começavam a ver nessa cidade e no crescimento que sua sacralidade vinha lhe proporcionando, suas possibilidades de trabalho e sobrevivência, conforme fica perceptível no que relatou o Sr. Alex dos Santos, a respeito das origens da sua história com a cidade:

Minha família é de Paratinga e Ibotirama, ai meu pai veio pra cá. Meu pai tem 40 anos que mora aqui e a minha mãe tem 35 anos que mora. Minha mãe botou um comércio aqui na romaria e ai foi indo, gerando todo mundo. Meu pai sempre vinha pra cá antes por causa das procissões. Ai depois ele mudou pra cá porque a Lapa era município de Paratinga ai depois foi crescendo mais que Paratinga e o comércio ficou melhor. Ai ele veio pra cá pra botar o comércio, mas ele nunca mexeu com a romaria, só a minha mãe (Alex dos Santos, 24 anos, trabalhava ajudando a mãe no comércio de artigos religiosos desde os oito anos e agora assume a atividade).

Quando o Sr. Alex dos Santos, diz que o seu pai “sempre vinha pra cá antes por causa das procissões. Ai depois ele mudou pra cá porque a Lapa era município de Paratinga ai depois foi crescendo mais que Paratinga e o comércio ficou melhor”, reitera o que dissemos no parágrafo anterior, em relação aos fatores que possivelmente colaboraram para a existência de tantas famílias de outros lugares, no comércio de artigos religiosos de Bom Jesus da Lapa. Além disso, salientamos a visibilidade que o desenvolvimento econômico-comercial de Bom Jesus da Lapa foi adquirindo regionalmente.

Contudo, grande parte dos trabalhadores e trabalhadoras que sobrevivem da movimentação do santuário, nasceu em Bom Jesus da Lapa e muitos deles começaram a trabalhar nesse lugar, vendendo artigos religiosos, ainda crianças, ajudando os pais ou trabalhando para outros comerciantes. Nos relatos desses trabalhadores (as) ficam ainda mais perceptíveis as trajetórias e experiências marcadas pela falta de oportunidades, tanto de empregos formais, quanto do prosseguimento no processo de escolarização. Isso pode ser observado em relatos como o de Sr. Adalberto Ferreira, ao contar que,

minha família é todo mundo daqui. Meu pai sempre mexeu com romaria. Eu nasci trabaiano na romaria, dia a dia ali na porta da igreja. Eu acho que foi desde quando eu nasci mesmo. Eu já nasci ali na porta da igreja, ali ajudando dia-a-dia, a partir de dois anos, aliás foi logo quando eu nasci, minha mãe tinha barraca levava a gente pra lá e a gente ficava lá. De um modo geral a gente ajudava. Nascemos ali, trabaiano ali. (Adalberto Ferreira, 52 anos, trabalha no comércio de artigos religiosos, desde criança, de modo que deu continuidade à atividade dos pais)

De maneira semelhante, D. Francisca Lopes afirmou que,

a minha vida toda, desde que eu me entendo por gente, sempre foi vivendo aqui e trabalhando com romaria. Quando nós era pequeno, meus pais já trabalhavam aqui nas época de romaria, vendendo uma coisa e outra e eu mais meus irmão tinha tudo que ajudar, não tinha jeito, naquela época era assim. Era muito menino junto pra os pais da gente criar e ai a gente novinho já ia trabalhando, foi toda vida assim. (Francisca Lopes, 65 anos, começou a trabalhar no comércio de artigos religiosos ainda criança, juntamente com a família).

Conforme observado nos relatos transcritos, percebemos grandes semelhanças nas trajetórias e experiências dos dois trabalhadores (as). Primeiro, o Sr. Adalberto Ferreira conta que nasceu em Bom Jesus da Lapa, que a sua família já estava envolvida com o trabalho nas romarias quando do seu nascimento e que, inclusive, ele próprio já nasceu “na porta da igreja”, trabalhando, ajudando dia-a-dia a sua família a produzir o sustento. Percebemos que o trabalhador não consegue sequer precisar quando se deu a sua inserção no trabalho nas romarias, deixando claro o quão precoce ela foi.

Posteriormente, na história contada por D. Francisca Lopes, percebemos uma trajetória semelhante, sobretudo quando esta afirma que “a minha vida toda, desde que eu me entendo por gente, sempre foi vivendo aqui e trabalhando com romaria”. Essa trabalhadora relatou ainda as dificuldades para sobreviver, que sempre teve que enfrentar, justificando com isso a necessidade do trabalho, desde a infância.

Assim, essas pessoas que já nasceram envolvidas com o trabalho nas portas do Santuário do Bom Jesus, afirmam que as suas vidas inteiras se passaram ali, naquele espaço - “desde sempre”, como fazem questão de enfatizar -

trabalhando, comprando, vendendo, reproduzindo as suas vidas e também constituindo maneiras específicas de desenvolver essa atividade, que se apropria da memória social da fé ao Bom Jesus, comercializando-a aos próprios fiéis, através dos objetos que a materializam.

Mesmo quando as trajetórias são diversas, as histórias contadas pelos trabalhadores (as) a respeito de suas vidas e das suas relações de origem com o lugar, nos levam a perceber que, de algum modo, sobretudo através das experiências de suas famílias, essas pessoas sempre estiveram envolvidas com o trabalho que se apropria da fé, da religiosidade e da memória de Bom Jesus da Lapa.

Quando falamos em trabalho que se apropria da fé, da religiosidade e da memória do lugar, não estamos restringindo as nossas considerações ao trabalho que se processa exclusivamente nas imediações do Santuário do Bom Jesus, tampouco ao comércio de artigos religiosos. Tendo em vista que estamos tratando de uma cidade que se destaca por sua função turística religiosa, naturalmente, toda a economia tende a se organizar para explorar o mercado que se abre como uma possibilidade. Assim, por trabalho que se apropria da fé e da memória socialmente constituída sobre Bom Jesus da Lapa, entendemos todas as atividades de comércio e serviços, que se direcionam aos romeiros e turistas, ainda que apenas ocasionalmente.

Dizemos isso porque grande parte das pessoas com quem conversamos possuem um histórico familiar de envolvimento nesse trabalho oportunizado pela efervescência religiosa do lugar, seja aproveitando o comércio de artigos religiosos, seja através de outras atividades, como os restaurantes e as rancharias – ambos voltados também aos grandes fluxos de pessoas que vão ao lugar para exercer a religiosidade e a fé.

As experiências de D. Raquel Batista, por exemplo, foram se constituindo no comércio de artigos religiosos, desde a infância. Entretanto, embora a sua família também sobrevivesse a partir da exploração das oportunidades criadas pela movimentação turística religiosa, esta não possuía qualquer relação com o comércio de artigos religiosos. Sobre a sua história, essa trabalhadora nos contou o seguinte:

meus pais adotivos já era daqui. Ai eles foram lá em Pernambuco e me trouxeram pra cá. Eles já eram dono de rancharia aqui, mas tem trinta anos que morreram, ai os outros fi dele venderam as casa e foram embora ai acabou com o que tinha. Aqui mesmo só tem eu sozinha, não tem mais ninguém, é eu e meus fios (...). Eu passava muita necessidade quando era menina e vivia mais a família que me criou, ai eu comecei a trabaia vendendo vela e cera que eu pedi pros padre me dá, desde que eu tinha 10 anos de idade. (Raquel Batista, 58 anos, vende artigos religiosos há 48 anos).

Dessa forma, embora os pais adotivos de D. Raquel Batista não vivessem do comércio na porta do santuário, suas atividades também estavam voltadas às peregrinações ao Bom Jesus, de modo que, as experiências constituídas, no

sentido de perceber no lugar, nas romarias e nos fiéis, possibilidades econômicas, iam adquirindo significado para muitas pessoas, mesmo as que não nasceram especificamente “na porta da igreja”, como o Sr. Adalberto Ferreira.

Semelhante à trajetória de D. Raquel Batista, temos a história contada pelo Sr. Laércio Gonçalves, que sobrevive do comércio de artigos religiosos desde a juventude, contudo os seus pais nunca trabalharam nessa atividade. Conforme relatou: “meus pais se envolvia com as romarias alugando rancharias mesmo, que a gente tinha, mas eu sempre trabalhei aqui, até quando eu não tinha o meu comércio mesmo, eu já trabalhava pra outras pessoas aqui” (Laércio Gonçalves, 48 anos).

Do mesmo modo, para D. Aparecida da Silva, o início também esteve relacionado ao trabalho no pequeno restaurante que a mãe montou estrategicamente na beira do rio, porque “os movimento dos romeiros que chegavam era tudo por ali” (Aparecida da Silva, 60 anos).

Pelos relatos, percebemos que as lógicas de sobrevivência das famílias desses trabalhadores (as) que mencionamos estavam pautadas em experiências semelhantes, relacionadas à apropriação e ressignificação do fenômeno cultural religioso e da memória social que lhe está atrelada, e isso permaneceu porque essas experiências foram sendo mantidas, transmitidas, ensinadas e aprendidas naquele espaço.

Quando tomamos por objeto as relações entre o trabalho informal das romarias e a memória - seja referindo-nos à memória socialmente constituída sobre um lugar sagrado, ou à memória coletiva de trabalhadores (as) sem emprego que passam a conceber o lugar e a religiosidade a partir do seu viés econômico -, estamos nos preocupando com relações que envolvem simultaneamente a materialidade e a imaterialidade. Isso porque o trabalho está intrinsecamente atrelado à produção material, enquanto a memória remete inevitavelmente a temporalidades, recomposições e, portanto, ideias, sentimentos, emoções que vão sendo adquiridos pelas experiências - experiências essas, historicamente herdadas, como deixou claro Thompson (1987), quando das suas análises a respeito da formação da classe operária inglesa.

Assim, se os trabalhadores (as) que se apropriam da sacralidade de Bom Jesus da Lapa, transformando-a em sustento, partilham e herdam experiências comuns, que permanecem, sendo vividas, percebidas e recompostas, em um processo contínuo, cuja durabilidade e permanência são perceptíveis, podemos conceber esses trabalhadores como um grupo constituído, que possui referenciais, trajetórias e interesses semelhantes e, portanto, podemos considerar que existe uma memória coletiva relacionada ao trabalho das romarias em Bom Jesus da Lapa.

Nesse sentido, retomamos novamente questões que nortearam o estudo, bem como questionamentos que foram surgindo durante o desenvolvimento dele, para nos perguntar: quais são as memórias coesionais que mantêm a presença dos trabalhadores e trabalhadoras das romarias de Bom Jesus da Lapa? Quais memórias continuam a ser mobilizadas no presente a ponto de dar continuidade a

grupos coesos do ponto de vista do modo de trabalhar, do uso da linguagem, modos e formas de vender objetos? Até que ponto a memória desses trabalhadores evidencia uma articulação entre estratégias de sobrevivência e significação cultural das peregrinações?

- **O trabalho e as contradições no santuário do Bom Jesus**

Para compreender, a partir da memória, o que mantém a presença dos trabalhadores nesse trabalho das romarias, ou seja, quais são as memórias coesionais que permanecem alimentando as práticas e experiências das pessoas que vivem do comércio de artigos religiosos, nos voltamos para as formas como estas foram se inserindo e permanecendo nestas atividades, bem como procuramos observar as características do trabalho no comércio de artigos religiosos, tais como os eles vivenciam e descrevem.

Tanto as pessoas que migraram para a cidade ainda crianças, quanto as que nasceram no próprio lugar, em geral se inseriram muito cedo no(s) mundo(s) do trabalho. De acordo com o que afirmou o Sr. Jorge Ferreira, “a gente tinha que sobreviver e o único jeito era esse, ir pra porta da igreja vender fitinhas pros romeiros. É... fitinha, vela e cera, que era o que eu e meus irmãos vendia” (Jorge Ferreira). Relatando uma história semelhante, no que diz respeito às dificuldades para sobreviver e a luta por uma vida digna, D. Aparecida da Silva nos contou que

Desde pequena que eu trabalho. Comecei trabalhar mesmo com oito anos, porque minha mãe ia vendia, a gente ia vendia as coisas também. Cada qual tinha a sua atividade pra fazer, porque era só nós mesmo, não tinha pai, era o dia a dia, tinha que ajudar pra sobreviver. Ai foi difícil, era difícil pra gente porque era todo mundo criando trabalhando. Ai quando eu perdi meu pai mesmo, nós ficamos numa casa, a casa começou a “distiorar”. Ai eu via minha mãe chorando por causa disso, quando a chuva vinha enchia tudo de água. Ai a gente ficava sem saber o que fazer, minha mãe trabalhava pros outros também. Era todo mundo trabalhando. (Aparecida da Silva, 60 anos).

As histórias, cujos fragmentos aparecem nos relatos transcritos acima, não diferem das contadas pelo Sr. Adalberto Ferreira, pelo Sr. Laércio Gonçalves, por D. Raquel Batista e por D. Francisca Lopes, cujas trajetórias já foram esboçadas anteriormente. Todos esses trabalhadores, em razão da vida difícil, tiveram que trabalhar durante a infância, de modo que desde crianças foram aprendendo que a produção da sobrevivência é extremamente necessária e ocorre essencialmente por meio do trabalho, em muitos casos, árduo e braçal - aprendizagens tais que, social, cultural e psicologicamente, não devem pertencer ao universo de preocupações de uma criança, como é sabido.

A maioria dos trabalhadores (as) que participaram do estudo acabava encontrando no trabalho relacionado às romarias, a oportunidade da sobrevivência. Para os que nasceram em famílias que já possuíam barracas no local,

naturalmente iam se inserindo nesse trabalho ainda crianças, porque os pais precisavam passar o dia inteiro na barraca e as crianças “já nasciam na porta da igreja”, “nasciam trabalhando”, ajudando os pais a produzir o sustento. Nesse sentido, conforme afirmou D. Francisca Lopes (65 anos), “eu mais meus irmãos tinha tudo que ajudar, não tinha jeito (...) era muitos meninos pra os pais da gente criar”.

Mesmo os que não tiveram a mesma trajetória, aprenderam desde muito cedo a aproveitarem as oportunidades de trabalho que emergiam com as romarias, porque no processo de constituição e partilha de experiências relacionadas a esse trabalho, foi se constituindo socialmente também uma memória relacionada às possibilidades da produção da sobrevivência no espaço da fé e do culto ao Bom Jesus, bem como as maneiras características de fazê-la.

Desse modo, no próprio espaço do trabalho, os sujeitos iam sendo educados, a partir das experiências vividas, ensinadas, aprendidas e modificadas nele. De acordo com o que os trabalhadores relataram, percebemos que para eles, o espaço onde se deram as aprendizagens mais significativas de suas vidas, foi o espaço do trabalho. Assim, conforme relatado, os trabalhadores (as) consideram que aprenderam com os pais, com os outros trabalhadores e com a própria vida, no espaço de trabalho das romarias, os conhecimentos que vêm utilizando para desenvolver suas atividades, e os modos característicos através dos quais “tocam” os seus comércios e a produção da sobrevivência. Para D. Francisca Lopes,

Tudo o que eu aprendi na vida, se pode dizer que foi aqui mesmo. Uma que a gente naquela época quase não foi muito na escola, por causa de oportunidades mesmo, que era difícil. Era uns tempo difícil que a gente trabalhava ou morria. Se num trabalhasse, num comia, num bebia, num vestia, era desse jeito. (...) Tudo o que eu sei foi aqui mesmo com meus pais aprendendo na labuta da vida mesmo. O que era importante eles iam ensinando pra nós não ir se dando mal na vida, era assim (Francisca Lopes, 65 anos).

Ainda na mesma perspectiva, de acordo com D. Aparecida da Silva

De tudo, o que eu gostava mais era de trabalhar, aprendia mais coisas no trabalho. Eu aprendi com minha mãe, meus pais que já trabalhava com comércio assim, a gente aprendeu, ai depois então era uma coisa que a gente já sabia, comprar e vender, comprava as coisas... Então, eu sabia. Ai foi quando eu casei, meu marido já trabalhava assim com comércio, então como eu já sabia comprar e vender, já entrei sabendo(...). Eu estudei até a oitava série, parei porque me casei mesmo. Casei ai veio os filhos. A gente ia pra escola de manhã, eu estudava na parte da manhã, (...) e ai ficava minhas irmãs, então era dividido, uns na parte da manhã, outros na parte da tarde, os que ficava na parte da manhã fazia o trabalho, (...). Ai todo mundo pequeno trabalhando, a gente trabalhou desde pequeno (Aparecida da Silva, 60 anos).

Pelo que foi possível compreender, os trabalhadores (as) que participaram do estudo, nascidos ou não em famílias que já comercializavam artigos religiosos, precisaram começar a trabalhar muito cedo para ajudarem no sustento da família. Contudo, embora o trabalho nas romarias se apresentasse como a possibilidade de inserção mais acessível e atrativa, na realidade trata-se de um tipo de inserção informal e precária, que está relacionada com as contradições do sistema capitalista, refletindo o desemprego, a pobreza, as condições precárias de inserção socioeconômica, produzidas na sociedade capitalista, global e localmente. Dessa forma, consideramos que o espaço onde são comercializados os artigos religiosos, além de um importante lugar de fé, religiosidade e memória, é um espaço de resistência, e também de luta pela sobrevivência, em meio às contradições do modo de produção hegemônico.

Tanto os comerciantes que aproveitam apenas os dias em que a cidade se enche de romeiros e religiosos - que provavelmente vão precisar de velas, fitinhas do Senhor Bom Jesus, promessas de cera, terços, lembranças, e de tudo o mais que é estrategicamente comercializado -, quanto os comerciantes que estão “dia a dia na porta da igreja” (Ana Barbosa, 60 anos), de domingo à domingo, dias santos e feriados, “de janeiro à janeiro” (Raquel Batista, 58 anos), durante 14, 16 ou até mesmo 18 horas de trabalho por dia, podem ser, consideradas as especificidades das suas trajetórias, analisadas como pessoas em situação de desemprego e pobreza, que de acordo com Tiriba e Sichi (2011, p. 242), “são produzidos no âmago da sociedade capitalista, a qual encontrou uma forma de acumulação, chamada ‘flexível’, que elimina uma imensa quantidade de trabalhadores da possibilidade de obter um salário fixo, com garantia de direitos sociais”.

Os trabalhadores (as) informais que comercializam artigos religiosos em Bom Jesus da Lapa são desse modo, pessoas sem empregos formais e sem remunerações fixas; não possuem perspectivas de aposentadoria, não estão amparadas pelos direitos trabalhistas e não têm jornadas de trabalho previamente fixadas e humanamente dignas; são pessoas que se inseriram marginalmente na economia e no mercado de trabalho, através das oportunidades emergidas no contexto do espaço turístico religioso e por meio da informalidade do trabalho de rua (DURÃES, 2011).

Esses trabalhadores (as) que trabalham nas ruas, enfrentando péssimas condições de trabalho, são pessoas que pertencem à “classe-que-vive-do-trabalho” (ANTUNES, 2009) - conforme já mencionado - e, logo, são pessoas que necessitam trabalhar para a reprodução das próprias vidas; pessoas que sobrevivem necessariamente por meio do trabalho; que já nasceram em famílias cujo sustento sempre esteve atrelado ao trabalho árduo e braçal, e por isso mesmo são pessoas que já nasceram envolvidas com o trabalho, precisaram trabalhar desde crianças e aprenderam a constituir, desde muito cedo, as suas existências, trabalhando. Conforme visto, foi principalmente no próprio processo de trabalho, que esses trabalhadores e trabalhadoras se prepararam para ele e aprenderam a desenvolvê-lo, a partir das estratégias que foram elaborando e se apropriando ao longo da vida.

O trabalho de rua (DURÃES, 2011) é um modo de inserção, informal, precária e desregulada, que se apresenta como uma oportunidade de trabalho e sobrevivência para as pessoas que, sem emprego formal vão criando formas, elaborando estratégias, reinventando meios para se inserirem na economia e no mercado. O modo com D. Raquel Batista foi se envolvendo com o comércio de artigos religiosos – assim como tantos outros trabalhadores (as) que encontramos –, exemplifica isso. Conforme relatou essa trabalhadora:

Quando eu comecei aqui eu tava passando necessidade ai eu pedi pros padre uma ajuda. Eu falei “padre, eu não tenho pai, eu não tenho mãe, eu preciso de arrumar um dinheiro pra mim comprar ao “mendos” uma roupa pa mim vestir. Ai ele foi e disse pra mim que ele não poderia me dar o dinheiro, mas que me dava uma renda pa mim vender, que me dava cera, vela e fitinha pra mim vender, ai ele me deu, cera, vela e fitinha... Eu comecei aqui vendendo cera e vela, promessa de cera e vela, ai quando meus filhos cresceram, eu consegui começar com a barraca aqui, ai eu não tinha condições de botar uma barraca, ai meu “fio” começou comprando fiado e botando a barraca, que é essa barraca aqui que é de meu “fio” hoje, a minha é só essa aqui ó e essa aqui é a de meu “fio” (Raquel Batista, 58 anos).

Achamos necessário chamar a atenção para algumas particularidades relativas ao trabalho informal dos comerciantes de artigos religiosos, principalmente devido à generalidade do conceito de informalidade. Portanto, na tentativa de minimizar os riscos da operacionalização empírica de um conceito tão amplo, achamos pertinente salientar algumas características do trabalho informal que acontece especificamente nas romarias de Bom Jesus da Lapa.

Se tomarmos por base o rápido *zoom* que fizemos, grande diversidade de trabalho pode ser encontrada nos dias de grande movimentação de fiéis no Santuário do Senhor Bom Jesus e, conseqüentemente, distintas feições da informalidade. Contudo, se tomarmos por referência o recorte empírico que fizemos e considerarmos apenas os trabalhadores que sobrevivem o ano inteiro do comércio de artigos religiosos realizado nas barracas em frente ao santuário, percebemos que há um tipo de informalidade característico, acontecendo ali.

Desse modo, observando as mercadorias que são comercializadas, podemos considerar que esse trabalho das barracas da Praça da Bandeira, é um trabalho informal, que também participa do processo de acumulação do capital, pois está ligado ao circuito da economia capitalista, através da distribuição de produtos produzidos por suas empresas. Dizemos isso porque grande parte das mercadorias comercializadas em Bom Jesus da Lapa, pelos trabalhadores (as) que estudamos, não são apenas artigos artesanais, produzidos em pequenas escalas por unidades de fabricação tradicional, mas, principalmente, mercadorias produzidas por grandes empresas de várias regiões, principalmente sul e sudeste, sem falar das mercadorias *made in China*.

Normalmente os comerciantes não se deslocam às empresas para comprar as mercadorias. Existem revendedores – que os trabalhadores se referiram



algumas vezes como “representante”, “atacadista”, “vendedor” -, que trazem os artigos de diversos lugares. Pelo que entendemos, esses revendedores compram essas mercadorias em grandes quantidades e normalmente chegam à cidade, antes do início dos períodos de romarias, permanecendo, em média, por quatro meses, abastecendo os comerciantes com as mercadorias que comercializam. Eles vendem a prazo e os trabalhadores (as) costumam ir saldando as dívidas semanalmente. Assim, de acordo com D. Aparecida da Silva,

As pessoas trazem as mercadorias aqui, aquelas pessoas que vendem no atacado. Eles trazem até aqui mesmo, como a caneta, ai traz e vende para a gente. As imagens, os brinquedos tem um rapaz ali mesmo que traz e vende pra gente. O artesanato mesmo vem de Aracaju, o mesmo que fabrica vem trazer aqui o artesanato. (Aparecida da Silva, 60 anos).

Sobre esse mesmo assunto, D. Raquel Batista contou o seguinte:

Eu compro tudo na mão de Felipe, que é de Juazeiro, ele vem pra cá e vende. Parece que ele compra lá de São Paulo. Ele vem pra cá no mês de julho. Ele fica até outubro, fica quatro mês vendendo aqui. Fica só vendendo ao pessoal, vai acabano eu vou lá compro de novo. Ai eu vou vendendo e pagano. Eu fiquei deveno a ele três mil reais do tripé, agora to deveno novecentos, já dei dois mil e cem. Toda semana eu dou cem, dou duzentos, dou trezentos, o que eu vender aqui eu dou a ele. A vela também eu compro fiado, a cera eu compro fiado, tudo eu compro fiado. Aí depois é que eu vou vendendo e vou pagano os donos. Toda semana eu dou um pouquinho até terminar de pagar. (Raquel Batista, 58 anos).

A fala de D. Elaine Lopes também confirma o que foi dito pelas trabalhadoras referidas acima, pois segundo ela:

A gente compra fiado, os povo vem de fora ai a gente pega fiado ai a gente tem que trabalhar a semana toda pra gente ir ajuntando, ai quando chega final de semana a gente ganha mais um pouquinho, ai quando é na segunda-feira tem que dar um pouquinho pra cada um, toda segunda a gente tem que prestar pagamento, toda semana (Elaine Lopes, 39 anos).

Como foi explicado pelos trabalhadores (as), eles compram as mercadorias na mão dos atacadistas a prazo, pois, devido às dimensões do negócio, em geral não dispõem de capital para investir. Por isso, utilizam do crédito, quando concedido, e têm que ir comprando aos poucos e “ajuntando o dinheiro” para pagar as parcelas da compra, até saldar a dívida e liberar o crédito para comprar novamente. Por isso mesmo, Santos (2004) constatou que a necessidade de dinheiro líquido nas atividades da economia pobre, é desenfreada.

Assim, sem capital para investimento e com um crédito limitado, que deve ser mantido a qualquer custo, os comerciantes não fazem grandes estoques,

inclusive porque, segundo os próprios trabalhadores (as), “a gente não coloca muita mercadoria no estoque da barraca, pra poder caber o que ta aqui fora, caber dentro, ai você só faz colocar pouca coisa e ai quando for vendendo você só vai comprando de novo na mão dos vendedores” (Alex dos Santos, 24 anos).

Pelo fato de não dispor de capital para investir no comércio e ter que comprar com o crédito, para D. Raquel Batista, “isso aqui é uma preocupação muito grande, porque na semana que não vende, você fica preocupado o que é que você vai fazer com o dono da mercadoria, então é difícil” (Raquel Batista, 58 anos).

Chamamos a atenção aqui, para um aspecto que não poderia passar despercebido. Quando Santos (2004) trata da coexistência dos circuitos da economia, deixa claro que o circuito inferior e o circuito superior têm “a mesma origem, o mesmo conjunto de causas e estão interligados” (SANTOS, 2004, p. 56). Ao buscarmos a compreensão a respeito do comércio de artigos religiosos das romarias de Bom Jesus da Lapa, sobretudo quando nos voltamos às mercadorias comercializadas pelos trabalhadores (as) que constituem o objeto em estudo, percebemos com clareza o quanto os circuitos da economia categorizados por Santos (2004), estão estreitamente articulados. Dizemos isso principalmente pela seguinte compreensão: as pequenas barracas do comércio de que falamos e os vendedores de rua, trabalhadores (as) marginalmente incluídos no mercado de trabalho, contribuem massivamente para a acumulação capitalista.

Tratando das estratégias dos trabalhadores (as), percebemos que na organização das barracas, eles se utilizam de muita criatividade, reaproveitando materiais diversos, como pedaços de isopor forrados com papel de embrulho, que acabam servindo de suporte para as canetas que estão à venda, grades de geladeira velha, que se transformam rapidamente em expositores para as mercadorias, pedaços de madeira, tábuas velhas, tecidos, pequenos pedaços de arame, que seguram a infinidade de chaveiros que devem ficar pendurados na frente das barracas, dentre outros recursos criados e reaproveitados pelos próprios comerciantes.

Os homens e mulheres que estão nas atividades informais oportunizadas pela religiosidade de Bom Jesus da Lapa são pessoas de vida simples, que trabalham o dia inteiro sem intervalos, sentadas em pequenos banquinhos de madeira, na porta ou dentro das barracas. Trabalham sob o sol forte e um calor que muitas vezes os fazem passar mal, conforme relatou D. Aparecida da Silva:

Muitas vezes eu passo mal. A gente sente tontura, sente dores, eu sinto dor no peito. Esses dias mesmo eu tava muito ruim de dor no peito, mas nunca deixei de trabalhar, todo dia eu venho. Dor de cabeça, eu sinto muita dor de cabeça também, acho que é por causa do calor (Aparecida da Silva, 60 anos, possui uma barraca no santuário há 42 anos).

Além do sol forte, que foi um fator amplamente citado por diversos trabalhadores, como um dos maiores problemas de se trabalhar na rua, a chuva - que foi ensinando os trabalhadores (as) a driblá-la para não perder as mercadorias

-, é outra intempérie a que os “vendedores de rua” (DURÃES, 2011) estão expostos. Para D. Elaine Lopes, trabalhar na rua “é muito difícil né, principalmente na chuva, que você tem que tomar chuva, toma sol, toma chuva, é assim” (Elaine Lopes, 39 anos). Nesse mesmo sentido, para D. Francisca Lopes,

sol, calor, chuva, tudo a gente sofre. Com chuva até que é bom, que melhora o calor, mas só que molha tudo aqui, corre ali tira, cobre, tira tudo da frente, coloca aqui dentro ai a chuva passa, torna botar tudo de novo, ai volta, torna retornar (Francisca Lopes, 65 anos).

Geralmente as pessoas que pesquisamos se deslocam de casa para o trabalho a pé e apenas quando alguém da família pode tomar conta da barraca no horário de almoço, almoçam em casa, normalmente sem intervalo para descanso, conforme nos contou D. Aparecida da Silva:

Quando a minha filha não ta muito corrida com as coisas dela, ela vem e eu vou almoçar, não fecha. E quando não, quando ela ta muita correria, ela estuda pela manhã e pela tarde e quando ela chega, já tem que voltar de novo. Ai ela chega, almoça ai ela vem com o meu almoço e eu almoço aqui mesmo na barraca e ela vai de volta pra escola. (Aparecida da Silva, 60 anos).

Já para o Sr. Jorge, “nós não para assim pra descansar não, é o dia todo ligado direto, descansa só de noite mesmo, quando vai pra casa. Até pra comer nós come aqui mesmo, minha esposa faz a comida ai vem traz, muita gente aqui come aqui mesmo” (Jorge Ferreira, 52 anos).

Grande parte dos trabalhadores que participaram da entrevista relatou que trabalha todos os dias da semana, sem pausa ou interrupção, de modo que na vida desses trabalhadores (as) não existe espaço para lazer ou descanso. Fica clara a falta de tempo livre, nas palavras do Sr. Manoel da Silva: “nós ta aqui é todo dia, não tem dia pra folgar não. Quando meus menino fica, eu até vou resolver algumas coisas na rua, mas pra dizer assim de passear ou ficar descansando mesmo, eu não faço não” (Manoel da Silva, 57 anos). Semelhantemente, de acordo com D. Francisca Lopes, “eu não tenho nenhum dia de folga, nem de descanso, nada. Sábado, domingo, feriado, todo dia eu to aqui” (Francisca Lopes, 65 anos).

Mesmo em dias de baixo movimento, os vendedores (as) de artigos religiosos da Praça da Bandeira chegam às suas barracas, às seis horas da manhã e voltam para casa às oito da noite. Em épocas de romarias, chegam a encerrar as atividades as zero hora. A exaustiva jornada de trabalho chega a dezoito horas, sem intervalos, e para muitas dessas pessoas, principalmente as mulheres, não se encerra quando deixam a Praça da Bandeira. Além do trabalho fora de casa, existe o trabalho que é desenvolvido em casa, na administração do lar, da família e das atividades domésticas. Como relatou D. Francisca Lopes:

Eu levanto todo dia quatro horas da manhã. Eu durmo meia noite. Quando eu chego meia noite sabe o que é que faço? Eu vou fazer

comida, eu faço minha comida e deixo toda prontinha. Vou limpar casa, eu mais minha filha, a gente limpa a casa, se tem roupa, a gente lava a noite e ai, já deixo lá tudo pronto, essa hora lá ta tudo pronto. [...] Eu saio daqui no meio da noite, ou se não eu durmo no meio da noite. E eu acordo 4 horas da manhã, todo dia 4 horas da manhã, eu não preciso de despertador, todo dia 4 horas eu to acordada. Faço café, faço cuscuz, deixo tudo pronto p/ os que vão trabalhar, que levanta 6 horas p/ ir trabalhar, ai eu venho p cá (Francisca Lopes, 65 anos)

Contudo, afora as contradições em que se realiza, para os trabalhadores (as) do comércio de artigos religiosos, esse trabalho informal, precário e de rua, foi adquirindo um sentido ao longo do tempo. Mesmo esboçando a vida sofrida que levam, os trabalhadores se referiam ao trabalho como uma atividade que é de extrema importância para a reprodução das suas vidas; o meio através do qual conseguiram constituir as suas famílias e trajetórias. Dessa forma, o Sr. Adalberto Ferreira nos disse que:

Esse trabalho é bom, porque você conhece novas pessoas e também é uma maneira de você conseguir um dinheiro a mais para sobreviver (...). Graças a Deus eu consegui construir minha casa ali, me casei ali, botei filho na escola particular através dali também, tudo o que eu consegui foi através da porta da igreja” (Adalberto Ferreira, 52 anos). É como outro emprego qualquer, como eu acabei de falar, pra sobreviver, conseguir mais uma coisa, porque a gente realmente consegue alguma coisa através do pé da romaria; ganha um dinheiro a mais. (...) o comércio assim está um pouco desgastado, a competição tá demais e o lucro ta pouco demais, mas é um serviço bom! É cansativo e.... Tem muitos problema porque ali é um sol muito quente, adoce bastante as pessoas, tem muitas concorrências, mas é bom, dá pra viver (Adalberto Ferreira, 52 anos)

No mesmo sentido, D. Elaine Lopes salientou que:

pra mim que não tenho recurso nenhum, nenhum trabalho, nenhum salário, aqui é um ganho pra mim e pra meus filhos. Esse trabalho pra mim é tudo na minha vida. Se não fosse ele eu não sei o que seria de mim porque eu agradeço todos os dias por existir essa cidade maravilhosa e pra trazer essesromeiros que vêm de tão longe, que se não fosse eles eu não sei. Não eu, como várias pessoas, eu não sei o que é que passava sem eles, porque é através deles que a gente sobrevive, através deles... (Elaine Lopes, 39 anos).

De acordo com a trajetória de D. Francisca Lopes (65 anos):

toda vida eu vivi aqui na porta da igreja e assim eu fui caminhando, pra dizer como o outro, levando a vida. Tudo o que eu tenho foi daqui. Tudo que eu sei fazer eu aprendi aqui, a minha vida toda eu vivi disso daqui mesmo e eu não sei se eu saio disso aqui nunca não (Francisca Lopes).

Para D. Antônia de Jesus: “se não fosse as romaria e a igreja aqui, eu nem sei o que seria da gente, acho que passava era fome, porque a cidade não tem um emprego não tem uma indústria, a gente ia viver de que, se não fosse da porta da igreja?” (Antônia de Jesus, 42 anos, trabalha no comércio de artigos religiosos há 14 anos).

Como percebemos, o comércio de artigos religiosos em Bom Jesus da Lapa se coloca para esses trabalhadores (as) como o elemento que confere sentido e valor às suas vidas, pois foi a partir dele que elas foram sobrevivendo e constituindo as suas famílias, trajetórias e existências. Dessa forma, ao mesmo tempo em que os trabalhadores (as) falam do trabalho nas romarias a partir da sua perspectiva degradante, se referem a ele com muita gratidão e, até mesmo, com bastante orgulho, como perceptível nos relatos de D. Francisca Lopes:

Esse trabalho aqui pra mim significa uma coisa muito importante. Porque eu vivo do trabalho, eu vivo dele. Se eu não trabalhar eu não consigo nada né. Se eu for pedir, eu não tenho coragem de pedir, então eu enfrento a trabalhar assim mesmo caindo e levantando. Eu enfrento o meu trabalho com dignidade, trabalho honestamente, não aceito malandragem aonde eu to. Então pra mim significa uma coisa muito importante pra mim o trabalho (Francisca Lopes, 65 anos).

Para D. Aparecida da Silva,

Aqui significa um trabalho turístico, que é onde a gente trabalha comromeiro, trabalha com turista. Pra mim eles significa muita coisa, porque é onde a gente vive, é onde ganha o dinheiro pra o dia a dia né. Porque se a gente fica sem esse trabalho aqui é difícil, se a gente sair daqui é difícil pra gente sobreviver. Então é onde a gente vive o dia a dia é aqui.

Em suma, ao longo das entrevistas, percebemos que os trabalhadores expressam o tempo inteiro que o fazer-se da vida se dá em meio a uma luta muito grande, baseada desde sempre no trabalho e nas dificuldades de não ter um emprego fixo, nem capital; de ter que trabalhar arduamente desde a infância, tendo muitas vezes que optar pela sobrevivência, em detrimento da escolarização formal; na necessidade de trabalhar todos os dias da semana, sem folgas, finais de semana ou feriados, sem intervalos ou descanso, em jornadas de trabalho extensas, exaustivas e desumanas; trabalhar em barracas nas ruas, que não oferecem conforto nem condições adequadas de trabalho. No entanto, para essas pessoas “esse trabalho é tudo” (Elaine Lopes, 39 anos), “é onde a gente vive, é onde a gente ganha o dinheiro pra o dia a dia” (Aparecida da Silva, 60 anos), “significa uma coisa muito importante. Porque eu vivo do trabalho, eu vivo dele. Se eu não trabalhar, eu não consigo nada” (Francisca Lopes, 65 anos), “é uma maneira de conseguir um dinheiro a mais pra sobreviver (...) conseguir mais uma coisa, porque a gente realmente consegue alguma coisa através do pé da romaria; ganha um dinheiro a mais” (Antônia de Jesus, 42 anos).

- **A memória do sagrado e a ressignificação das romarias**

Tendo em vista a importância da compreensão do lugar sagrado para o entendimento do objeto em estudo, durante a construção dos dados empíricos, nos preocupamos também com a investigação dos sentidos e significados que os trabalhadores (as) do comércio de artigos religiosos foram constituindo para o lugar e para a sua pressuposta sacralidade.

Nesse sentido, levantamos no decorrer do estudo questões, tais como: de que forma os trabalhadores percebem/se relacionam com o espaço sagrado e com as celebrações de fé que nele acontecem? De que forma o entendimento ou vivência da significação das romarias foi e/ou é apropriada pelos trabalhadores (as) como estratégia de resistência social pelo trabalho e expressão da criatividade do trabalho? Quais as relações entre as memórias coesionais dos trabalhadores (as) e o marco espacial, que é o próprio lugar sagrado?

Na realidade essas questões, em outras palavras, refletem a seguinte inquietação: os trabalhadores (as) que pesquisamos constituem o espaço sagrado, assim como as pessoas religiosas que se deslocam à presença do Senhor Bom Jesus também o constitui. Contudo, o segundo grupo possui uma relação específica com o espaço, segundo a qual não é coerente supor que a cidade, o espaço, o lugar não lhes represente a materialização do sagrado. Sendo assim, quais os sentidos que os trabalhadores (as) que pesquisamos atribuem ao espaço?

Entrevistando o Sr. Adalberto Ferreira (52 anos), percebemos que para este trabalhador, “Bom Jesus da Lapa é uma cidade onde eu nasci, trabalhei com meus pais ali na porta da igreja, vendendo artigo religioso porque vem muitas pessoa que vem pagar promessa, pagar promessa e alcançar muitas graça”, afirmação que nos leva a compreender preliminarmente que o lugar a respeito do qual pessoas religiosas possivelmente ressaltariam o brilhantismo religioso e a concretização de milagres, é referido precipuamente a partir da perspectiva do trabalho.

Desse modo, compreendemos que o lugar que é milagroso para tanta gente, para alguns trabalhadores representa principalmente a possibilidade do trabalho e da sobrevivência, justamente porque o comércio de artigos religiosos é possibilitado por esse fluxo intenso de pessoas que vão pagar suas promessas e alcançar graças - processos nos quais está inevitavelmente incluído, o consumo de artigos religiosos.

Ao longo do estudo, ficou evidente o quanto o lugar religioso e sagrado se tornou um meio de vida. Se para os fiéis, Bom Jesus da Lapa é um lugar de luz e de encontro com a espiritualidade e com Deus, para os trabalhadores, o lugar e as suas romarias foram sendo constituídos a partir de outros significados.

Do mesmo modo, a memória social do lugar sagrado é apropriada e deslocada do âmbito religioso e cultural para o âmbito econômico. Nesse caso, o lugar de fé é tomado essencialmente como um lugar de trabalho, e, ao mesmo tempo, operações semelhantes são realizadas em relação às romarias – que são os períodos pelos quais esperam esses trabalhadores todos os anos.

De acordo com D. Elaine Lopes,

as romarias pra nós é mais trabalho né, é uns dias muito bom assim por comércio. Não pra mim como pra todo mundo né, porque é através dela que a gente consegue qualquer coisa que a gente queira, que a gente nunca pôde conseguir, a gente só consegue através da romaria (Elaine Lopes, 39 anos).

Seguindo uma lógica semelhante, D. Raquel Batista nos contou que

O significado para mim de Bom Jesus da Lapa, é que é um lugar religioso e vem muito romeiro. É os período que a gente arruma algum dinheiro pra comprar uma roupa, pra manter a casa, pagar uma água, uma luz, que fora os períodos de romaria é difícil pra gente pagar água e luz. Eu mesma fico com luz atrasada, água, falta o que comer, porque não tenho, o dinheiro que eu arrumo aqui é três, quatro, cinco reais por dia, fora da romaria e agora na romaria não, agente arruma mais abundância, porque aparece muito romeiro, vem muito romeiro, ai compra. (Raquel Batista, 58 anos).

Compreendemos, desse modo, que muitos significados foram historicamente sendo constituídos a respeito de Bom Jesus da Lapa. De fato entendemos que existe - e é forte - a memória social que afirma esse lugar enquanto um lugar de luz, que possibilita a concretização de milagres e bênçãos. Contudo, percebemos que essa memória é recomposta e ressignificada de diversas maneiras por diferentes pessoas e interesses. Para as pessoas religiosas, é importante que o lugar se mantenha sagrado, porque é na sua materialidade e nas percepções abstratas que têm dele, que estão depositadas as suas crenças e, por isso, a recomposição da memória se dá de maneira peculiar, através da devoção ao Bom Jesus, das peregrinações contínuas ao lugar, do retorno à origem, como diria Halbwachs (2006).

Para as pessoas que vivem do comércio de artigos religiosos a sobrevivência do lugar, enquanto um lugar especial, de milagres e devoção, implica nas suas próprias sobrevivências. Assim como a manutenção do lugar sagrado tem grande importância para os fiéis do Senhor Bom Jesus, para os comerciantes de artigos religiosos a extinção da crença e da memória social que lhe sustenta, significaria a extinção das suas atividades de trabalho.

Neste aspecto, percebemos muitas contradições nas falas e na postura dos trabalhadores (as), uma vez que, quando se afirmaram católicos e devotos do Senhor Bom Jesus, em geral descartaram qualquer envolvimento mais estreito com a igreja e com as celebrações das romarias. Normalmente, os trabalhadores (as) afirmaram que sequer entram na igreja e que, embora católicos, a única forma de participação nas romarias, se dá através do trabalho. Conforme se refere D. Elaine Lopes, “eu não participo das romaria não, só mesmo trabalhando”.

Embora trabalhem há poucos metros do Santuário do Bom Jesus, os trabalhadores (as) que entrevistamos, normalmente não cultivam atitudes cotidianas que caracterizem comportamentos religiosos ou de devoção, tampouco

um sentimento em relação à cidade, no sentido desta representar um lugar santo ou iluminado, conforme a crença difundida. Entretanto, alguns trabalhadores (as) fizeram questão de se afirmar religiosos, ainda que a partir do comércio. É o que podemos perceber com clareza, no depoimento de D. Raquel Batista, quando diz o seguinte:

Eu vendo terço, fitinha, vendo blusa religiosa, vendo quadro de santo e imagem religiosa. Eu só vendo artigo religioso. Porque eu sou muito religiosa, eu gosto muito das image, eu adoro as image e gosto das coisas que eu labuto, eu adoro as coisa que eu trabalho. Eu trabalho com blusa, eu gosto de trabalhar com blusa, eu trabalho com o meu tripé, eu gosto de trabalhar, porque eu adoro a minha mercadoria que eu tenho, eu acho isso aqui importante pra mim ó, isso aqui eu trabalho todo dia, eu tiro dez reais e boto num cofre, quando chega no fim do ano, em janeiro, depois do “torismo”, eu abro ele e vou no depósito, eu faço uma feira que dá pra passar o ano de feijão, arroz, macarrão, farinha, açúcar, óleo, de tudo eu compro, que eu vou ajuntando de dez em dez reais, ai eu passo o ano (Raquel Batista, 58 anos).

Note-se que a trabalhadora referida acima vivencia uma grande contradição, já que, embora se perceba profundamente religiosa, as suas relações com a igreja, com o santuário, com o Bom Jesus e com o lugar, foram se constituindo a partir do trabalho, pois que, quando criança, em virtude da pobreza, começou a vender fitinhas e velas, a partir do incentivo dos padres que lhes doavam as primeiras mercadorias. Após 48 anos de trabalho no comércio de artigos religiosos, a trabalhadora afirma veementemente ser religiosa, embora tenha dito que raramente entra na igreja e que só participa da religiosidade da cidade, trabalhando. D. Raquel Batista diz ainda que vende exclusivamente artigos religiosos, pelo fato de ser muito religiosa, ao que nos perguntamos: diante da condição social dessa trabalhadora, que começou a vender fitinhas nas escadas da igreja aos dez anos de idade, para não morrer de fome, seria possível considerar que ele comercializa artigos religiosos, apenas porque os adora?

Além disso, após falar com verdadeira paixão das mercadorias que comercializa, D. Raquel Batista profere a seguinte declaração: “eu adoro a minha mercadoria que eu tenho, eu acho isso aqui importante pra mim ó, isso aqui eu trabalho todo dia, eu tiro dez reais e boto num cofre”, esclarecendo melhor, o que também está por trás das suas relações com a mercadoria: a necessidade de sobrevivência, ratificada quando a referida trabalhadora revela a finalidade do seu cofre – a compra de alimentos, para que se sinta mais tranquila durante o ano, sobretudo nas épocas nas quais as vendas despencam.

Em apenas um caso, o trabalhador afirmou ser de grande valor para a sua vida, a devoção ao Bom Jesus, considerando, sobre o relacionamento da sua família com a igreja e com o Senhor Bom Jesus da Lapa, o seguinte:



nossa participação com a igreja é muito boa. Eu e todos nós vamos pra procissão, pra festa, eu sou dizimista da igreja, sou um ministro na igreja também, patrocinador da festa e participo do movimento da igreja. Sou devoto do Senhor Bom Jesus, Perpetuo Socorro e dizimista da Igreja do São José, que é do bairro que você mora que tem que ser dizimista (Alex Rocha, 24 anos).

Desse modo, ainda que os trabalhadores (as) não enxerguem o lugar do mesmo modo que fiéis o enxergam – se apropriando da memorial social do lugar sagrado, de modos amplamente diversos -; mesmo que não sejam devotos do Bom Jesus, que participem da religiosidade do lugar, apenas trabalhando no comércio de artigos religiosos, como enfatizaram, que passem todos os dias das suas vidas trabalhando na frente da igreja e raramente entrem nesse local, é importante para eles que a crença ao Bom Jesus se mantenha e que essa memória social de que falamos permaneça.

O que dizemos, pode ser exemplificado com o depoimento de D. Aparecida da Silva que, contraditoriamente, ao mesmo tempo em que não acredita que o lugar seja santo, comercializa artigos que evidenciam a sacralidade do lugar, para pessoas que só se deslocam a ele, por essa pressuposta santidade. Segundo nos revelou D. Aparecida da Silva, “eu não acho que a cidade é santa não, o povo fala santo por causa da romaria, da imagem, que a cidade é santa, mas eu não acho não. Tem muitas coisas pra ser santo, tem que ser bem purificado” (Aparecida da Silva, 60 anos).

D. Aparecida da Silva relatou que a sua família, sobretudo sua mãe tinha uma devoção muito grande ao Bom Jesus, contando que:

Ah, minha mãe era muito católica, a gente, todo mundo é batizado aí nessa igreja. Então a gente ia à igreja naquela época... Minha mãe ela ia na igreja todos os dias, ela assistia a missa de 6 horas da manhã, todos os dias, não tinha esse dia que ela perdesse essa missa. Depois que ela assistia a missa é que ela ia pra o trabalho dela. Mas nós não, a gente não ia sempre não, não gostava de acordar e era tudo criança. Então nós ia pra igreja só no domingo, eu mesma ia só no domingo, todo domingo minha mãe ia com a gente, todo domingo a gente tinha que ir. Também a gente tinha que ir pra escola... Ela ia bem cedinho assistia a missa cedo e quando ela chegava a gente ainda não tinha ido pra escola. Meu pai também ia, mas meu pai ia menos porque ele ficava muito tempo fora (Aparecida da Silva, 60 anos).

De acordo com o que é possível perceber, D. Aparecida foi criada frequentando o Santuário do Bom Jesus e teve como exemplo, a prática religiosa da sua mãe, que não passava um dia, sem ir assistir as celebrações na igreja sagrada de pedra e luz. Entretanto, mais adiante essa trabalhadora declara o seguinte: “só que hoje não é assim a relação com a igreja, porque realmente hoje eu sou evangélica, aí meus filhos também, meu marido também. Nós somos da igreja evangélica hoje” (Aparecida da Silva, 60 anos).

Tendo em vista que D. Aparecida da Silva trabalha (e é proprietária) de uma barraca de artigos religiosos que identifica a religião católica, que essa trabalhadora vende tais artigos a pessoas para os quais eles possuem fortes significados, e que esta produz diariamente a sua sobrevivência em um espaço tido como sagrado, por pessoas católicas, nos perguntamos: quais as suas relações com esse trabalho, com a igreja do Bom Jesus e com as mercadorias que comercializa? Em relação ao comércio de imagens, D. Aparecida da Silva afirmou:

Também não sou nada contra, não tenho nada contra, mas só que a gente, não vou te dizer que eu creio, que não, porque eu sei que não ouve, não fala, assim diz o salmo 15, que a imagem não ouve, não fala e não responde nada nem por ela mesma, quanto mais por nós, somente o Deus vivo, nós cremos no Jesus vivo, que a gente fala e ele ouve e nos responde. Mas eu não tenho nada contra (Aparecida da Silva, 60 anos).

Contudo, a maior contradição se instala quando, em outro momento da conversa, a trabalhadora referida, demonstra vivenciar uma tensão dialética, entre as experiências constituídas nesse espaço sagrado, em termos de religiosidade e trabalho, os sentidos que foi construindo a respeito dele e a sua atividade que sobrevive a partir da memória social do lugar sagrado, ressignificada. Segundo declarou D. Aparecida:

O ano passado mesmo, teve um filho meu que ele gosta de cavalo, gosta de andar de cavalo e ele tava montado num cavalo e ele caiu do cavalo e ele quebrou a perna [...]. Ai então eu falei, eu vou na igreja pegar uma muleta, ai eu fui [...]. Eu entrei por todas as grutas que tem ai e fui encontrar na última [...]. Eu cheguei naquele lugar onde tinha aquele banco, onde todos os domingos eu sentava com a minha mãe pra gente assistir a missa, ali sentadas, eu me lembro que eu sentava ao lado dela, o banco é o mesmo banco. Isso tem muitos anos. É aquele mesmo banco, aquela mesma coisa, o mesmo tudo que tinha ali, aquele mesmo onde eu me sentava. Então eu sentei e recordei o passado e chorei, porque me trouxe a lembrança de minha mãe, das grutas. Eu tive que passar por todas as grutas, então algo que eu não aceito ninguém falar mal dessa igreja. [...] Quando alguém começa a falar e eu falo “ó, se você me ama, não fale dessa igreja. Foi onde eu fui criada, foi onde eu aprendi o pai nosso, foi onde eu me sentei com a minha mãe e outro dia eu entrei lá e chorei”. (Aparecida da Silva, 60 anos).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao iniciar essas considerações finais, refletimos o quanto a tarefa de encerrar um trabalho acadêmico é difícil. Entendemos que a sensação de tomar por concluído o exercício teórico e empírico, com qual estivemos envolvidas ao longo dos últimos dois anos, provavelmente seja o que mais nos inquiete neste momento. Não dizemos isso, apenas pelo envolvimento com o objeto que fomos constituindo, nesse processo constante de olhar para a realidade humano-social que pesquisamos, tentando questioná-la, construir caminhos para compreendê-la e, na medida do possível, explicá-la, mas, sobretudo devido ao significado da palavra “encerrar”, que, dentre outras, tem por sinônimo as palavras conter, concluir, terminar.

Assim, perguntamo-nos: como tomar por encerrado, concluído, terminado, esse estudo, se cada vez que nos voltamos à leitura da realidade humano-social que o envolveu, uma infinidade de novas questões emerge? Por isso, consideramos que muito mais que conclusões propriamente ditas, as considerações finais que tecemos aqui, constituem apenas o início de algumas reflexões, sobretudo porque percebemos que não foi possível compreender e responder todas as questões que pretendíamos.

Este estudo pautou-se na análise das relações entre Memória e Trabalho, no contexto do espaço turístico religioso da cidade de Bom Jesus da Lapa. Buscamos compreender as relações entre a memória socialmente constituída sobre a sacralidade dessa cidade e o trabalho informal e precário, desenvolvido na frente do Santuário do Senhor Bom Jesus e oportunizado pela efervescência religiosa do lugar, considerando que esse trabalho se concretiza a partir da elaboração de estratégias criativas dos trabalhadores (as) que veem nas romarias uma possibilidade de sobrevivência e resistência às contradições do sistema capitalista, apropriando-se da memória social que identifica Bom Jesus da Lapa como um lugar sagrado, para sobreviverem economicamente.

Aparentemente, o trabalho que acontece nesse espaço, poderia ser caracterizado apenas como um trabalho informal de vendedores de rua (DURÃES, 2008), que possui as características das atividades da economia pobre, ou do dito “circuito inferior da economia” (SANTOS, 2004) e concebido, sobretudo, como reflexo das contradições do sistema capitalista. Contudo, como diria Cury (1986), entendemos que o que esse fenômeno, em aparência, revela sobre si mesmo, oculta a essência do que ele de fato é, e foi tentando captar essa essência, que nos deslocamos ao campo da memória, com o intento de compreender o comércio de artigos religiosos das romarias de Bom Jesus da Lapa. Foi, portanto, da pressuposta relação entre a memória social e o trabalho informal, que partimos.

A partir do campo da Memória, compreendemos como esse lugar foi se constituindo sagrado, como foi se diferenciando dos demais e como a memória foi, a um só tempo, constituindo-se socialmente a partir dele, constituindo-o e se concentrando no espaço, tornando-se um “lugar de memória” (NORA, 1981), de maneira que permanece até hoje, atraindo fiéis e trabalhadores (as), que a

mobilizam de diferentes modos, continuamente. Foi compreendendo a memória social construída sobre esse lugar, que pudemos compreender o próprio lugar, o que o diferencia dos outros, quais influências exerce sobre a vida das pessoas religiosas – que inclusive, têm grande importância no seu processo de demarcação, sacralização e duração –, para, então, compreender a inserção e a permanência dos trabalhadores no trabalho informal do comércio de artigos religiosos das romarias.

Adentrando ao campo do Trabalho, fomos compreendendo como o sistema capitalista cria e recria as condições ideais para a sua expansão constante e para a concretização das suas lógicas, e como isso repercute amplamente na constituição dos espaços e no processo de trabalho. Em relação aos espaços, entendemos que o modo de produção hegemônico vai guiando-se pela seletividade e assim produzindo e reproduzindo a heterogeneidade da realidade social. Dessa compreensão, utilizamos o conceito do “circuito inferior da economia” (SANTOS, 2004), para nos situarmos em relação ao trabalho que constitui o objeto em estudo, no âmbito de reprodução do capital.

Contudo, embora os trabalhadores (as) se reproduzam em meio a essas contradições e espoliações, eles também lutam e resistem a elas, criam as suas próprias estratégias de trabalho e de sobrevivência. Desse modo, consideramos que o lugar de religiosidade, fé, memória e trabalho é também um espaço de luta e resistência, uma vez que, impelidos pela necessidade de produção e reprodução da existência, os trabalhadores (as) criam e recriam diversas estratégias de trabalho e de sobrevivência, que nem sempre seguem as racionalidades do capital.

Nessa perspectiva, o trabalho informal se mostra como uma possibilidade. Sem empregos formais, muitas vezes sem qualificação e sem capital, os trabalhadores (as) com necessidades, que são imediatas e continuamente produzidas, inserem-se nas atividades informais da economia pobre, através de oportunidades de trabalho, muitas vezes degradantes, como é exemplo o trabalho dos vendedores de rua (DURÃES, 2011).

Em Bom Jesus da Lapa, o trabalho informal que estudamos pode ser compreendido a partir dessa perspectiva, levando em consideração que as estratégias dos trabalhadores (as) das romarias, possuem relação com a memória social dessa cidade santuário, já que é dela que os trabalhadores se apropriam, quando se inserem estrategicamente nas oportunidades de trabalho emergidas no bojo da sacralização do lugar.

Assim, trabalhadores e trabalhadoras sem empregos formais, sem capital e com pouca ou nenhuma qualificação, apoderam-se da memória social de Bom Jesus da Lapa, recompondo-a e ressignificando-a, a partir da perspectiva econômica, de modo que um fenômeno que originalmente atrairia pessoas em torno de si para o exercício exclusivo da fé, também atrai homens e mulheres trabalhadores, que utilizam a sacralidade do lugar, para comercializar artigos a ela relacionados, muitos dos quais, são produzidos por empresas capitalistas.

Centramos a nossa pesquisa nos trabalhadores (as) que sobrevivem do comércio de artigos religiosos por alguns motivos: primeiro porque, em virtude dos

limites temporais e das categorias analíticas centrais do estudo, não seria possível aprofundar a diversidade que encontramos, em um único estudo; segundo, porque não pudemos perder de vista que os nossos objetivos relacionam-se com a memória social do lugar, com os modos como os trabalhadores se apropriam dela, com os sentidos que conferem ao trabalho, com os modos como vão estrategicamente elaborando formas de inserção e permanência, como foram constituindo as suas trajetórias em uma longa duração. Dessa forma, interessou-nos precipuamente os trabalhadores (as) que foram permanecendo no lugar e no trabalho relacionado às romarias.

Na medida em que fomos compreendendo o trabalho dos homens e mulheres que sobrevivem do comércio informal e precário de artigos religiosos, oportunizado pelas romarias e pela sacralidade de Bom Jesus da Lapa, fomos entendendo que as experiências de trabalho e sobrevivência desses trabalhadores e trabalhadoras estão relacionadas também à memória de um trabalho que foi sendo mantido e transmitido por comerciantes que ali sempre estiveram e também foi sendo incorporado por aqueles que ali chegaram, e ali buscaram como possibilidade de trabalho, essa atividade que vem ao longo do tempo, sobrevivendo, recebendo, mantendo nesse lugar de trabalho, relações ou modos próximos de fazer não apenas esse trabalho, mas a própria existência, em um determinado espaço e em um processo dado, no qual a sua própria duração possibilitou a transmissão de experiências e a incorporação de outras pessoas, que de uma forma ou de outra se colocaram sob as influências dessa memória, desse espaço geográfico, religiosamente constituído, desse lugar de memória.

Compreendemos que no processo de manutenção do lugar e das memórias relacionadas a eles, não é apenas o movimento dos fiéis do Bom Jesus e das pessoas religiosas que vão demarcando o espaço, constituindo e mantendo esse lugar em suas características. Além da interferência dessas pessoas, na constituição desse santuário, da sua sacralidade e da sua memória social, os sujeitos trabalhadores também se fazem presentes, imprimindo suas intenções de preservação e participando de modo constante, principalmente através do comércio da infinidade de artigos religiosos que identifica o lugar, a fé e a memória social de que falamos.

Compreendemos também, que a memória social que constituiu Bom Jesus da Lapa em sua sacralidade e simultaneamente se constituiu nesse lugar, não contribui apenas para que o lugar se preserve sagrado e para a sobrevivência das pessoas que, em meio às contradições do sistema capitalista, precisam elaborar estratégias para trabalhar e sobreviver. Consideramos que essa memória social que mantém Bom Jesus da Lapa como um lugar santo, contribui também para a concretização dos interesses e racionalidades do capital, pois o lugar, por sua movimentação relacionada à fé e à religiosidade, proporciona a comercialização de muitas mercadorias produzidas nos circuitos capitalistas, embora as suas racionalidades não sejam as únicas que se movimentam nesse espaço, conforme visto.

Em relação aos trabalhadores, percebemos que se relacionam desde muito cedo com memória social da sacralidade do lugar, habitam o espaço onde acontecem celebrações das romarias desde muito pequenos, porque em geral, ou os seus pais possuíam barracas para o comércio de artigos religiosos, ou eles buscaram esse espaço por conta própria. Contudo, esses trabalhadores (as) começaram a aprender ainda crianças, muitas vezes a partir da trajetória das suas famílias, a ressignificar tanto a memória social, quanto o próprio lugar, em função das necessidades de sobrevivência. Assim, apesar de habitarem todos os dias o espaço sagrado, carregado de mitos, valores e noções religiosas, de presenciar a devoção dos fiéis, ano após ano nas romarias, para grande parte dos trabalhadores, a cidade, o espaço das romarias e as próprias romarias significam seus meios de trabalho e sobrevivência.

Assim, evidencia-se um aspecto contraditório nas romarias no que tange ao seu reflexo econômico: enquanto os fiéis se deslocam dos seus lugares todos os anos com a finalidade (ainda que não refletida) de demarcação e manutenção do espaço sagrado, para os trabalhadores, sua valorização e manutenção é vista como positiva, pois garante sobrevivência, mesmo que a partir da informalidade. A desarticulação do fenômeno religioso por estratégias mais efetivas de desenvolvimento econômico e social não foi sequer cogitada pelos trabalhadores como possibilidade futura de saída da informalidade para uma atividade industrial, por exemplo. Para alguns dos entrevistados, recai o “peso” da idade, mas para os jovens trabalhadores uma outra dinâmica econômica e uma qualificação profissional não seriam desejáveis? Isso revela claramente como a dinâmica social, cultural, política e econômica do lugar representa limites a se pensar um futuro diferente.

Reconhecemos que o trabalho organizado para a exploração das oportunidades emergidas com as romarias é extremamente rico em diversidade, criatividade e estratégias e por isso, acreditamos que estudos que possam explorar essa diversidade com a profundidade que as trajetórias e experiências que possivelmente a constituem, serão amplamente relevantes e contribuirão para desvelar (sempre de maneira incompleta, salientamos) a realidade relativa ao trabalho informal, do qual estudamos apenas um recorte.

Ressaltamos aqui que, apesar do campo de estudos riquíssimo, constatamos que inexistem estudos sobre esse trabalho informal das romarias de Bom Jesus da Lapa. Steil (1996), em estudo antropológico sobre as romarias, constatou que “o santuário de Bom Jesus da Lapa abre um campo de possibilidades para o estudioso da religião e da cultura” (STEIL, 1996, p. 15). De fato, encontramos muitos estudos que enfocam a religiosidade do lugar e que inclusive o descrevem, bem como às suas romarias, sem ao menos mencionar a existência dos trabalhadores neste espaço. Isso dificultou em grande medida o desenvolvimento do nosso estudo, pois grande parte das imersões que fizemos a campo foram no sentido de conhecer a realidade, a dinâmica, as lógicas, o funcionamento. Poderiam ser amplamente aprofundadas. Assim como faz Steil (1996), também nos atrevemos a uma constatação, e afirmamos que em torno da

religiosidade do lugar, organizou-se histórica, tradicional e culturalmente um trabalho que merece ser compreendido em suas múltiplas dimensões.

Outras questões que gostaríamos de ter explorado mais, nos debruçado mais, tanto na pesquisa empírica, quanto na teórica, poderiam ser recolocadas como provocações ou questões para futuras pesquisas: Como a memória e o trabalho dos pesquisados os projetam para o futuro? Os mais jovens não teriam, de fato, uma visão mais crítica, no tocante a estarem ali, porque não há outras possibilidades? Qual o papel do poder público na dinâmica econômica do lugar e na geração de alternativas formais para os trabalhadores? Poderíamos compreender o papel do poder público, como omissão, pela acomodação do planejamento social e econômico de modo que não proporciona a incorporação dos mais pobres de forma mais justa? Como isso contribuiu para o pouco avanço social e econômico da cidade, apesar da romaria ganhar um sentido econômico, porém igualmente pautado na informalidade, no sofrimento e más condições dos trabalhadores? O que essa memória revela como contradição do trabalho nas romarias e contradição da própria romaria? Poderíamos compreender que o papel contraditório das romarias, se expressa, sobretudo no fato de que, ao mesmo tempo em que configura como o lugar das possibilidades, também demonstra seu caráter inerte, pois há uma visão estática dos trabalhadores em relação às possibilidades de trabalho e pouca perspectiva de futuro, o que permite que as romarias sejam reforçadas como valor econômico, a ponto de que sua desestruturação representaria um problema de sobrevivência?

A nossa intenção neste tópico de considerações finais foi principalmente conseguir fazer o percurso teórico trilhado no decorrer da compreensão deste estudo, dialogar com a realidade humano-social pesquisada - multifacetada e multidimensional como toda realidade. Ao longo do estudo, pretendemos conseguir “dizer em palavras”, como estão envolvidos numa mesma rede de relações: um espaço turístico religioso; uma memória construída socialmente, tornada lugar objetivo e utilizada como recurso de sobrevivência; as condições objetivas em que o sistema de metabolismo social hegemônico engendra a reprodução de si próprio e, contraditoriamente, também a reprodução dos seres humanos; e, por fim, o trabalho informal, precário, sem vínculos, desprotegido socialmente, em muitas situações articulado às lógicas de expansão e acumulação do capitalismo, mas nem sempre, já que de modo coexistente, algumas de suas expressões reafirmam a convivência de diversos “mundos do trabalho” (HOBBSAWM, 2000), nos quais nem todas as racionalidades econômicas são capitalistas.

Não objetivamos aqui trazer todas as respostas aos questionamentos que ensejaram esta pesquisa ou que foram surgindo e/ou se reconfigurando no decorrer dela. Isso porque, não acreditamos ser possível responder todas as inquietações que o enfrentamento com o real nos instiga, em um único estudo, sobretudo com limites temporais tão reduzidos. Tampouco cremos que as problematizações e inquietações a que conseguimos chegar sejam suficientes para desvelar por completo o problema de pesquisa proposto, que envolve a um só tempo, o movimento dialético da realidade e categorias analíticas tão complexas e

de tangência tão delicada, como são as categorias Memória e Trabalho - articuladas neste estudo, a partir das relações entre a memória social de Bom Jesus da Lapa e o trabalho informal dos homens e mulheres trabalhadores, que sobrevivem do comércio de artigos religiosos das suas romarias.



## REFERÊNCIAS

ABÍLIO, Ludmila Costhek. Informalidade e acumulação capitalista: a centralidade do trabalho de um milhão de revendedoras de cosméticos. In: ARAÚJO, Angela Maria Carneiro; OLIVEIRA, Roberto Vêras de (orgs.). *Formas de trabalho no capitalismo atual: condição precária e possibilidades de reinvenção*. São Paulo, Annablume, CNPq: 2011.

ALBORNOZ, Suzana. *O que é Trabalho*. Coleção Primeiros Passos. 2ª Edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

ALVES, Ana Elizabeth Santos. *Qualificação e trabalho bancário no contexto da reestruturação produtiva*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2005.

ANTUNES, Ricardo. *Os Sentidos do Trabalho: Ensaio sobre a afirmação e negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2009.

ARAÚJO, Angela Maria Carneiro; OLIVEIRA, Roberto Vêras de (orgs.). *Formas de trabalho no capitalismo atual: condição precária e possibilidades de reinvenção*. São Paulo, Annablume, CNPq: 2011.

AROSTEGUI, Julio. Memoria e Historia. In: *La Historia vivida: sobre La historia do presente*. Madrid: Alianza, 2004.

CIAVATTA, Maria; TAVARES, Elisa [et. al.]. *Memória e temporalidades do trabalho e da educação*. Rio de Janeiro: Lamparina: Faperj, 2007.

CURY, Carlos Alberto Jamil. *Educação e Contradição: elementos metodológicos para uma teoria crítica de fenômeno educativo*. São Paulo: Cortez: autores associados, 1986.

DRUCK, Graça; OLIVEIRA, Luiz Paulo. *A condição “provisória permanente” dos trabalhadores informais: o caso dos trabalhadores de rua da cidade de Salvador*. Revista VeraCidade – Ano 3. N° 3 – Maio de 2008.

DURÃES, Bruno José Rodrigues. Novas formas de trabalho no capitalismo: os camelôs globais de produtos tecnológicos. In: ARAÚJO, Angela Maria Carneiro; OLIVEIRA, Roberto Vêras de (orgs.). *Formas de trabalho no capitalismo atual: condição precária e possibilidades de reinvenção*. São Paulo, Annablume, CNPq: 2011.

FILGUEIRAS, Luiz A. M.; DRUCK, Graça; AMARAL, Manoela Falcão do. *O conceito de informalidade: um exercício de aplicação empírica*. Caderno CRH, Salvador, v. 17, n. 41, p. 211-229, Mai./Ago. 2004.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006, 224 p.

HALBWACHS, Maurice. *Los marcos sociales de la memoria*. Traducción de Manuel A. Baeza y Michel Mujica. Rubí Barcelona: Anthropos Editorial; Cocepción: Universidad de la Concepción; Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2004.

HOBBSBAWM, Eric J. *Mundos do Trabalho*. Tradução de Waldea Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli. *Pesquisa em Educação: Abordagens Qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986.

LUKÁCS, G. *Ontologia do ser social: o trabalho*. Tradução: Ivo Tonet. Campinas: [s.n.], [1995] Mimeografado.

MALHEIROS, Gustavo. *Pedra e Luz*. Rio de Janeiro: Arte e Ensaio, 2008.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: livro I*. Tradução de Reginaldo Snt'ana. 29ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

NORA, Pierre. *Entre a Memória e a História: a problemática dos lugares*. Projeto História: Revista do Programa de Estudos em História e do Departamento de História da PUC (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). São Paulo, SP – Brasil, 1981.

NOSELLA, Paolo. Trabalho e Educação. In: GOMEZ, C. et. Al. *Trabalho e Conhecimento: Dilemas na educação do trabalhador*. 2. Ed. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1989. p. 27-41.

OLIVEIRA, Francisco de. *Crítica á razão dualista do ortinorrinco*. Rio de Janeiro: Boitempo Editorial, 2003.

POLLAK, Michael. *Memória e Identidade Social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-2012.

PERALTA, Elsa. *Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica*. Arquivos da Memória: Antropologia, Escala e Memória, N° 2 (Nova Série), 2007.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

SÁ, C. P.. *Sobre o campo de estudo da memória social: uma perspectiva psicossocial*. Psicologia Reflexão e Crítica, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.

SANTOS, Milton. *O Espaço Dividido: Os Dois Circuitos da Economia Urbana dos Países Subdesenvolvidos*. São Paulo: Editora da Cidade de São Paulo, 2008.

SILVA, Marineide Maria. Da cultura do Emprego ao Empreendedorismo: os discursos sobre o trabalho. In: ALVES, Ana Elizabeth Santos; LIMA, Gilneide de Oliveira Padre; CAVALCATI JR, Manoel Nunes. *Interfaces entre História, Trabalho e Educação*. Campinas, SP: Editora Alínea, 2009.

STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1996.

TAVARES, Maria Augusta. *Os fios (in)visíveis da produção capitalista: informalidade e precarização do trabalho*. São Paulo: Cortez, 2004.

THOMPSON, Edward P. *A formação da classe operária inglesa*. Tradução: Denise Bottmann – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

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

TIRIBA, Lia. CIAVATTA, Maria (orgs.). *Trabalho e educação de jovens e adultos*. Brasília: Liber Livro e Editora, UFF, 2011.

TIRIBA, Lia. SICHÍ, Bruna. Os trabalhadores e a escola: de olho na(s) cultura(s) do trabalho. In: TIRIBA, Lia. CIAVATTA, Maria (orgs.). *Trabalho e educação de jovens e adultos*. Brasília: Liber Livro e Editora, UFF, 2011.

## APÊNDICES

### Apêndice 01 – Questionário Socioeconômico

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA  
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

#### QUESTIONÁRIO SOCIOECONÔMICO

1. Nome completo (opcional):
2. Sexo: ( ) Masculino ( ) Feminino
3. Qual a alternativa que identifica sua cor ou raça: a) Branca b) Preta c) Parda d) Amarela e) Indígena
4. Data de nascimento: ____ / ____ / _____
5. Você reside em Bom Jesus da Lapa: ( ) Sim ( ) Não
6. Caso não, onde reside:
7. Você nasceu em Bom Jesus da Lapa? ( ) Sim ( ) Não
8. Caso não: • Onde nasceu? • Desde quando/ há quantos anos você mora em Bom Jesus da Lapa?
9. Qual o seu estado civil? a) Solteiro(a). b) Casado(a). c) Separado(a)/desquitado(a)/divorciado(a). d) Viúvo(a). e) Outro:
10. Possui filhos? ( ) Sim ( ) Não
11. Caso sim, quantos?
12. Caso sim, eles dependem economicamente de você ou já trabalham?
13. Eles trabalham nas romarias com você? ( ) Sim ( ) Não
14. Caso sim, eles são remunerados por esse trabalho? ( ) Sim ( ) Não
15. Qual o seu nível de escolaridade? a) Nunca foi à escola b) Alfabetizado (a) c) Ensino Fundamental: de 1ª a 4ª série, completo d) Ensino Fundamental: de 1ª a 4ª série, incompleto e) Ensino Fundamental: de 5ª a 8ª série, incompleto f) Ensino Fundamental: de 5ª a 8ª série, completo g) Ensino Médio completo

h) Ensino médio incompleto
i) Ensino superior
16. Você já fez algum curso técnico ou profissionalizante? ( )Sim ( )Não
17. Caso sim: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Qual?</li> <li>• Onde você fez?</li> <li>• Esse curso tem alguma relação com o seu trabalho atual?</li> </ul> ( )Sim ( )Não
18. Sua residência é: <ul style="list-style-type: none"> <li>a) Própria</li> <li>b) Alugada</li> <li>c) Outro:</li> </ul>
19. Com quantas pessoas você mora atualmente?
20. Com quem você mora? <ul style="list-style-type: none"> <li>a) Com os pais e/ou com outros parentes;</li> <li>b) Com o(a) esposo(a), companheiro(a) e/ou com o(s) filho(s);</li> <li>c) Apenas com os filhos;</li> <li>d) Com amigos (compartilhando despesas ou de favor);</li> <li>e) Sozinho (a).</li> <li>f) Outro:</li> </ul>
21. Você é o/a principal responsável pelas despesas da sua casa (alimentação, moradia, água, luz, telefone e etc.)? ( )Sim ( )Não
22. Alguém divide as despesas com você? ( )Sim ( )Não
23. Caso sim, quem?
24. Com que idade você começou a exercer atividade remunerada?
25. Você trabalha vendendo artigos religiosos todos os dias da semana? ( )Sim ( )Não
26. Caso não, quais dias você trabalha vendendo artigos religiosos?
27. Por que você não trabalha vendendo artigos religiosos todos os dias?
28. Quantas horas por dia você se dedica a essa atividade?
29. Há quanto tempo você trabalha vendendo artigos religiosos em Bom Jesus da Lapa?
30. Na sua família alguém trabalha ou já trabalhou na mesma atividade que você? ( )Sim ( )Não
31. Caso sim, quem foi?
32. Qual a faixa da sua renda mensal nos períodos das romarias? <ul style="list-style-type: none"> <li>a) Até um salário mínimo (R\$ 622,00);</li> <li>b) Entre um e dois salários mínimos (R\$ 622,00 e R\$ 1.244,00);</li> <li>c) Entre dois e três mínimos (R\$ 1.244,00 e R\$ 1.866,00);</li> <li>d) Entre três e quatro salários mínimos (R\$ 1.866,00 e R\$ 2.488,00);</li> <li>e) Entre quatro e cinco salários mínimos (R\$ 2.488,00 e R\$ 3.110,00);</li> <li>f) Acima de 5 salários mínimos (acima de R\$ 3.110,00);</li> <li>g) Nenhuma das opções anteriores.</li> </ul>

33. Qual a sua faixa de renda mensal fora dos períodos de romarias?

- a) Até um salário mínimo (R\$ 622,00);
- b) Entre um e dois salários mínimos (R\$ 622,00 e R\$ 1.244,00);
- c) Entre dois e três mínimos (R\$ 1.244,00 e R\$ 1.866,00);
- d) Entre três e quatro salários mínimos (R\$ 1.866,00 e R\$ 2.488,00);
- e) Entre quatro e cinco salários mínimos (R\$ 2.488,00 e R\$ 3.110,00);
- f) Entre cinco e dez salários mínimos (R\$ 3.110,00 e R\$ 6.220,00);
- g) Acima de dez salários mínimos;
- h) Nenhuma das opções anteriores.

34. Você tem outra atividade de trabalho fora dos períodos de romarias?  
( ) Sim ( ) Não

35. Caso sim, qual e por quê?

## Apêndice 02 – Roteiro de Entrevista

### UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

#### ROTEIRO DE ENTREVISTA

<b>A) A HISTÓRIA</b>
<ul style="list-style-type: none"><li>- Nasceu e se criou onde?</li><li>- A história dos pais – Em que trabalhavam?</li><li>- Desde quando veio/vieram (o trabalhador e/ou os antepassados) - Por que vieram?</li><li>- Casou/constituiu família? Como se deu esse processo?</li><li>- A casa é própria? Como a adquiriu/quem a construiu/de onde veio o dinheiro?</li><li>- Quem mora com você?</li><li>- Como a família começou a sobreviver nesse lugar?</li><li>- Como eram a cidade e a esplanada quando a família chegou aqui?</li><li>- Como era a relação da família com a igreja e com o senhor Bom Jesus da Lapa?</li><li>- Como é essa relação hoje?</li></ul>
<b>B) OS FILHOS</b>
<ul style="list-style-type: none"><li>- Moram juntos? Onde estão? O que fazem?</li><li>- Também trabalham nas romarias? (para si ou para a família?)</li><li>- De que forma? São remunerados?</li></ul>
<b>C) O COMÉRCIO</b>
<ul style="list-style-type: none"><li>- Como vocês chamam o trabalho/comércio quando se referem a ele?</li><li>- O comércio pertence a quem?</li><li>- Como adquiriu? Quando? Tem documento?</li><li>- Como funciona?</li><li>- Como é o movimento?</li><li>- O que comercializam? (perceber como comercializam - o que fazem para atrair clientes - como fazem para convencê-los a comprar – como fazem para que a barraca seja atrativa).</li><li>- De onde vêm as mercadorias? – como são compradas – onde são fabricadas – por que escolheram essas mercadorias para comercializar (perceber o que eles sentem em relação ao artigo religioso/ porque o comercializam em detrimento de outras mercadorias)</li><li>- Quais são as mercadorias mais vendidas?</li><li>- Quem está à frente do negócio? Trabalha sozinho (a)? A família ajuda? Como? São remunerados quando ajudam?</li><li>- Além deles alguém de fora da família ajuda? Quem são? (crianças/adolescentes/adultos/de onde vêm?) Quando trabalham (épocas/meses do ano)? Quanto recebem?</li><li>- Quando alguém pergunta a sua profissão, o que você responde? (como vocês se autodenominam)</li></ul>
<b>D) O ESPAÇO</b>

(Saber como o trabalhador percebe e se relaciona com o espaço sagrado que é simultaneamente o espaço de trabalho)

- Como você chama esse espaço?
- O que você acha dele? Qual o significado do espaço?
- O que você acha do morro? O que esse morro representa para Bom Jesus da Lapa?
- Como se sente aqui (na cidade e no espaço de trabalho e de romarias)?
- Há quantos anos você trabalha aqui nesse espaço?
- Você trabalha aqui todos os dias? Como é vir todos os dias? Existe separação entre espaço de trabalho e espaço de romarias? (o que distingue/ quais são as fronteiras/quem delimitou)
- O que mais te chama a atenção aqui?
- Se tivesse que falar desse lugar, como você o descreveria?
- Qual a sensação de trabalhar na porta da igreja? (saber como sentem tão próximos ao sagrado/o que sentem em relação à sacralidade do lugar - perceber o não dito).

#### **E) SOBRE O TRABALHO NAS ROMARIAS**

- Antes de trabalhar nas romarias, o que fazia?
- Como começou? (detalhes) Quando? Por quê? O que/quem motivou?
- Como você chama o seu comércio/ o lugar em que o comércio é feito?
- Como funciona a atividade que desenvolvem?
- Começam a trabalhar que horas? Terminam que horas? Como fazem no horário de almoço?
- Quanto tempo gastam nesse intervalo?
- Como se deslocam de casa para o trabalho e do trabalho para casa? Quanto tempo gastam?
- Como organizam o ambiente de trabalho? (observar o ponto de venda, quais são as mercadorias, como as mercadorias estão dispostas, onde os trabalhadores (as) se acomodam para trabalhar).
- Em quais meses do ano trabalha mais?
- Chegam a trabalhar quantas horas nos dias de grande movimentação de romeiros? Trabalham em outros lugares também, fora dos períodos de grande movimento? Deslocam-se a outras cidades de romarias para comercializar?
- Em períodos de baixo movimento, como sobrevivem?
- O que é o trabalho nas romarias? O tipo de trabalho satisfaz/realiza?
- O que projetou que foi viabilizado através das romarias? (saber o que esse trabalho representa para os trabalhadores, para a cidade, para o poder público e para a igreja). (condições de trabalho) trabalha em pé ou sentado? Onde senta/é adequado? Trabalha sob o sol? O que acontece quando chove? Como se sentem no final do dia de trabalho? Como é trabalhar na rua?

#### **F) O QUE É O TRABALHO PARA AS PESSOAS**

- Como aprenderam a trabalhar?
- Onde? Quem ensinou?
- Quando começaram a trabalhar? Por que começaram?
- O que sentem quando estão no trabalho?
- Se não trabalhasse, como se sentiria? (por quê?)



- Pretendem trabalhar até quando? O que significa trabalhar/trabalho?
<b>G) ROMARIAS, RELIGIOSIDADE, MITO E ROMEIROS</b>
A sacralidade do lugar: <ul style="list-style-type: none"> <li>- Por que a cidade se distingue de outras/ o que há de especial? Por que vêm tantas pessoas?</li> <li>- Como tudo teve início? (a história da cidade/da sacralidade)</li> <li>- O que há de especial na pedra?</li> <li>- Vai à igreja do santuário com que frequência? O que faz lá? O que sente quando vai? O que sente quando não vai?</li> <li>- Qual a religião? É devoto (a) do senhor Bom Jesus da Lapa? Como o santo ajuda na vida? (milagres/grças alcançadas/proteção)</li> <li>- O que são as romarias? Como são? O que acham das romarias/o que as romarias significam? (para a cidade, para o trabalhador) por que o senhor Bom Jesus da Lapa atrai tantos fiéis?</li> <li>- De quais atividades você participa na igreja?</li> <li>- Como são as pessoas que vêm? O que elas fazem? Como se relacionam com elas? Por que elas são importantes?</li> </ul>
<b>H) RENDA DA FAMÍLIA</b>
- Qual a renda total da família? Qual a renda que vem do trabalho nas romarias? Como sobrevivem nos períodos de baixo movimento? Qual o valor médio que conseguem por dia nesses períodos?
<b>I) DIREITOS SOCIAIS E TRABALHO</b>
- Pretende se aposentar um dia? Contribui com a previdência social? - Quando adoecem, o que fazem em relação ao trabalho? (saber como é o acesso à saúde) Costumam ir ao médico periodicamente? Saúde pública ou privada? Como se sentem?
<b>J) RELACIONAMENTO (PADRES, VIZINHOS DE BARRACAS, COMERCIANTES, PODER PÚBLICO, O MUNICÍPIO, O PREFEITO, OS FICAIS DA PREFEITURA)</b>
- Fazem muita amizade aqui com os outros donos de barracas e vendedores? Conversam muito/dividem novidades/angústias/problemas? Frequenta a casa de pessoas aqui daqui do trabalho? (uns frequentam as casas dos outros?) - As pessoas aqui são legais, parceiras, se ajudam no trabalho? Trocam mercadorias? Se faltar um artigo, o outro empresta? Quando os clientes chegam em uma barraca, outros donos de barraca tentam atrair esse cliente também? (há disputas pelos clientes?) - Desentendimentos? Como/por que/ como resolvem? - É agradável conviver com os colegas de trabalho? - Os padres vêm nas barracas? Conversam com os vendedores? Sobre o quê? São amigos dos trabalhadores? Eles ajudam? O que eles acham do comércio? Quais são as regras da igreja em relação ao trabalho? - Como o prefeito interfere? Existe cadastro dos trabalhadores? Quais são as regras que a prefeitura impõe? Existem fiscais? O que eles fazem/cobram/dizem? - Há por parte do poder público projetos de reorganização das barracas?

<b>K) LAZER</b>
- Quais são os momentos de folga? O que faz nos tempos de folga? Descanso/ festas/ passeios?
<b>L) EDUCAÇÃO</b>
- Tem leitura? Já frequentou alguma escola? Se já, onde estudou? E até que série? - Como foram suas experiências com a escola (lembrança/ingresso/saída)?
<b>M) OBSERVAÇÕES</b>
- Como são as barracas – Como trabalham as pessoas – Como são as pessoas: a roupa – a pele – o cabelo.
<b>N) IDENTIFICAÇÃO</b>
- Nome completo – Idade – Estado Civil – Escolaridade – Onde nasceu

## ANEXO 1

### Letra do Bendito “A igreja da Lapa”

A Igreja da Lapa  
Foi feita de Pedra e Luz,  
Vamos Todos Visitar  
Meu Senhor Bom Jesus.  
Senhor Bom Jesus da Lapa  
é um santo de caridade  
Ele da esmola aos cegos,  
e aos pobres aleijados.  
Somos romeiros de longe  
e a fé que nos conduz.  
Vamos todos para a Lapa  
Visitar o Bom Jesus.  
Senhor Bom Jesus da Lapa  
aceitai essa romaria.  
Sou romeiro de longe  
não posso vir todo dia.  
Senhor Bom Jesus da Lapa,  
Deus eterno e verdadeiro.  
Jesus Cristo e o Rei da Gloria,  
Salvador do mundo inteiro.  
Quando eu saí da Lapa  
avistei a Santa Cruz.  
Da Lapa sai chorando,  
com saudade do Bom Jesus.  
Ofereço esse bendito  
ao Senhor daquela cruz.  
Pra intenção desses romeiros,  
do meu Senhor Bom Jesus.

Agência Brasileira do ISBN  
ISBN 978-85-93243-26-4

