

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

**MARIA CAROLINA VEIGA FERIGOLLI**

**Memórias e experiências de violência: o caso dos agricultores de Huánuco,  
Peru**

**SÃO PAULO**

**2016**

**MARIA CAROLINA VEIGA FERIGOLLI**

**Memórias e experiências de violência: o caso dos agricultores de Huánuco,  
Peru**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para obter o título de Mestre em Educação.

Área de concentração: Psicologia e Educação

Orientadora: Professora Doutora Elizabeth dos Santos Braga

SÃO PAULO

2016

**Incluir aqui a Ficha Catalográfica**

## FOLHA DE APROVAÇÃO

Maria Carolina Veiga Ferigolli

Memórias e experiências de violência: o caso dos agricultores de Huánuco, Peru.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para obter o título de Mestre em Educação

Área de concentração: Psicologia e Educação

### Banca examinadora

---

Professora Doutora Elizabeth dos Santos Braga (Presidente).

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

---

Professora Doutora Flávia Inês Schilling (titular).

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

---

Professora Doutora Ana Paula Soares da Silva (titular).

Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo.

---

Professora Doutora Fabiana Augusta Jardim (suplente).

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

---

Professora Doutora Maria Luisa Sandoval Schmidt (suplente).

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

---

Professora Doutora Rosa Cristina Monteiro (suplente).

Instituto de Educação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Às famílias de Huánuco que, generosamente, narraram suas experiências e tocaram minha existência com suas memórias.

## AGRADECIMENTOS

A Deus com Sua graça, por me alcançar todas as manhãs e por me haver permitido concluir mais esta etapa.

Aos meus pais, Nivaldo e Laurinda Ferigolli, por me amarem incondicionalmente desde que me conheceram. Ao Lucas, meu irmão, por me presentear com muito carinho e compreensão durante todo esse processo. Dedico a eles esta conquista!

Ao Clesio Sabino, por me acolher nos momentos difíceis, por ter decidido estar ao meu lado nesses últimos anos e, inclusive, ter-se dedicado a buscar bibliografia para tentar aliviar minha carga, além de ter participado de parte do meu tempo de imersão em Huánuco, quando do trabalho de campo em 2014.

Ao amigo *puneño* Jimmy Guerra, por ter estado comigo em 2011 durante o projeto de educação e depois, em 2014, quando regressou a Huánuco para me assessorar incondicionalmente durante a pesquisa. Muita gratidão por isso! Devo a ele também muito do que aprendi sobre a cultura andina e a realidade peruana.

Aos amigos queridos Celso e Sonia Favaretto, por me acolherem no momento mais crítico do processo.

Agradeço também a Maria Gilvania, Danielle Castro e Alisson de Souza, parceiros pós-graduandos, pelo incentivo e pelo compartilhamento comigo da cultura acadêmica e seus percalços.

Aos mantenedores que, em 2011, doaram recursos financeiros para realizar o projeto *Acordando Palavras*. Sem esse apoio, eu não teria trabalhado em Huánuco e possivelmente esta pesquisa não existiria.

À minha orientadora, Elizabeth dos Santos Braga, que aceitou conduzir minha pesquisa num momento bastante delicado. Cheia de generosidade, guiou-me respeitosamente durante todo o árduo caminho da escrita; lapidou minhas ideias e compartilhou muito do seu conhecimento para eu executar um bom trabalho. Minha eterna gratidão!

Às professoras Ana Paula Soares da Silva e Flávia Inês Schilling, que compuseram minha banca de qualificação e contribuíram muito com este estudo ao apontar direções possíveis por meio de indicações bibliográficas.

À minha eterna professora Cybele Giannini que, com muita dedicação, revisou este texto.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), pelo apoio financeiro.

## RESUMO

FERIGOLLI, Maria Carolina Veiga. **Memória e experiências de violência: o caso dos agricultores de Huánuco, Peru**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

O presente trabalho é fruto de uma pesquisa desenvolvida com sujeitos pertencentes a populações oriundas de comunidades rurais de regiões da cordilheira dos Andes que foram atingidas pela violência durante as décadas do conflito armado interno no Peru, de 1984 a 2000. O principal objetivo deste estudo foi analisar as narrativas de vida desses sujeitos, considerando-se a memória como processo de reconstrução, essencial para ressignificar a vida na cidade após esse processo migratório traumático. Nessa análise, tecemos uma discussão acerca dos Direitos Humanos em situações de conflito armado e a condição de deslocados internos em relação aos refugiados. Nossos sujeitos deslocaram-se forçadamente, expulsos do campo rumo à reconstituição da vida em uma região urbana, no terceiro Estado mais pobre do Peru. Esse contexto apresentou problemas em relação ao modo de vida dessas pessoas que viviam imersas em sua cultura andina, em que a adoração à Mãe Terra é o centro das relações comunitárias, até que a experiência de deslocamento forçado os alcançou. Em busca da compreensão da constituição desses sujeitos, esta dissertação se fundamenta principalmente nos conceitos de memória de Halbwachs (2003, 2004) e Bosi (1994, 2003), de experiência de Benjamin (2012) e Larrosa (2002) e de narrativa de vida de Bertaux (2010). Apresentamos uma discussão sobre a memória como resistência e como arma, segundo propõe Schilling (2009). E discorremos sobre a ruralidade, conforme propõe Carneiro (1997), enquanto dimensão que perpassa a identidade de nossos sujeitos. A pesquisa foi realizada em uma abordagem qualitativa e utilizamos, como procedimentos metodológicos, a entrevista de caráter biográfico e a observação de campo. Por ter sido um processo de imersão, pautamo-nos nas entrevistas do tipo etnográfico, conforme considerado por Beaud e Weber (2007), ou seja, entrevistas realizadas no contexto estudado, porque não estão isoladas nem são independentes da situação de pesquisa, já que levam em conta a realidade social a que pertencem esses narradores. Nas análises, buscamos refletir sobre as narrativas de violência, considerando as práticas culturais que caracterizam esse grupo social, e o reconstruir da vida na cidade após o processo migratório, no sentido de entendermos a constituição desses sujeitos na condição de violência e desenraizamento. Escolhemos a violência como núcleo de significação porque são as ações do conflito armado que marcam profundamente esses sujeitos de forma a promover o intenso fluxo de migração forçada da população do campo para a cidade. Procuramos entender de que forma a violência surge nas narrativas de lembranças e marca esses sujeitos, tendo em vista as rupturas com a comunidade de pertencimento e implicações para a vida. E também analisamos as histórias contadas pelos sujeitos, com vistas ao período que antecedeu à migração e ao que se relaciona à reconstrução da vida no contexto urbano, quando eles passam à condição de deslocados internos. Interessou-nos conhecer de que forma a memória colaborou com esse processo de reedificação em relação à cultura como eixo estrutural desses indivíduos.

**Palavras-chave:** memória, experiência, violência, cultura andina, conflito armado, migração, deslocados internos.

## ABSTRACT

FERIGOLLI, Maria Carolina Veiga. **Memories and experiences of violence: the case of Huanuco farmers in Peru** [thesis]. 2006. Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

This work is the result of a research developed with subjects in populations from rural communities in the Andes mountains regions that were affected by violence during the decades of internal armed conflict in Peru, from 1984 to 2000. The aim of this study was to analyse the life narratives of these subjects, by considering memory as a reconstruction process, essential to reframe life in the city after this traumatic and migration process. In this analysis, we have a discussion about human rights in situations of armed conflict and also on the condition of internally displaced persons (IDPs) in relation to refugees. Our subjects were forced to move, expelled from the countryside towards the reconstitution of life in an urban context, the third poorest state of Peru. This context shows problems compared to Andean lifestyle, where the worship of Mother Earth is the center of community relations, until their forced displacement experience reached them. In pursuit of understanding of these subjects' structures, this thesis is based mainly on the concepts of memory of Halbwachs (2003, 2004) and Bosi (1994, 2003), experience as conceived by Benjamin (2012) and Larrosa (2002) and life narrative of Bertaux (2010). It also brings a discussion about memory as resistance and as a weapon, as proposed by Schilling (2009) and a discussion about rurality, as proposed by Carneiro (1997), as a dimension that permeates our subjects' identities. The research was conducted in a qualitative approach using as methodological procedures biographical interview and field observation. Because it was an immersion process, we rely on ethnographic interviews as considered by Beaud and Weber (2007), i.e. interviews in the research context since they are not isolated nor are independent of the research situation as they consider the social reality to each one of the tellers belongs. In the analyses, we try to reflect about the narratives of violence, considering cultural practices that characterize this social group, and the rebuilding of life in the city after the migration process, in order to understand the constitution of these subjects on conditions of violence and uprooting. We chose violence as a meaning core because these actions of the armed conflict deeply marked these subjects in order to promote the intense flow of forced migration of rural people to the city. We seek to understand how violence emerges in narratives of remembrances and affects these subjects, bearing in mind the disruption with the community of belonging and implications for life. And we analysed the stories told by the subjects, concerning the period previous to the migration and the one related to the reconstruction of life in the urban context, when they their condition became of IDPs. We were interested in knowing how memory collaborated with this process of rebuilding in relation to culture as a structural axis of these individuals.

**Keywords:** Memory, experience, violence, Andean culture, armed conflict, migration, internally displaced persons.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	<b>12</b>
<b>Capítulo 1 - Situando o contexto da pesquisa</b>	<b>18</b>
1.1 O contexto sociocultural da pesquisa	18
1.2 Sobre ruralidade	29
1.3 Os sujeitos da pesquisa	31
1.4 Considerações gerais sobre os Direitos Humanos em contexto de conflito armado e a condição vivida pelos sujeitos dessa pesquisa	38
<b>Capítulo 2 - Apontamentos sobre Memória, Experiência e Narrativas de vida</b>	<b>46</b>
2.1 A Memória como reconstrução social	46
2.2. Memória: ressentimento e resistência	53
2.3 Experiência e Narrativas de vida	57
<b>Capítulo 3 – Caminhos trilhados</b>	<b>64</b>
3.1 Sobre os métodos da pesquisa	64
3.2. Os pormenores do trabalho de campo	67
3.3. O estrangeiro na condição de sujeito pesquisador	71
3.4. O frágil narrar da educadora, hoje pesquisadora	74
<b>Capítulo 4 – As narrativas de vida dos migrantes de Huánuco</b>	<b>77</b>
4.1. Narrativas de violência	77
4.2. Narrativas de vida: das raízes do campo às áridas rochas da cidade	90
<b>Considerações finais</b>	<b>116</b>
<b>Referências bibliográficas</b>	<b>119</b>

## Lista de imagens

Mapa 1 – Localização do departamento de Huánuco_____	20
Mapa 2 – Localização da cidade de Huánuco_____	20
Mapa 3 – Localização das províncias de Huánuco_____	93
Imagem 1 – Imagem, via satélite, da localização da cidade de Huánuco_____	21
Imagem 2 – Imagem, via satélite, de parte da região dos assentamentos humanos_____	22
Fotografia 1 – Imagem panorâmica da cidade_____	22
Fotografia 2 – Imagem da cidade e de parte dos assentamentos_____	22
Fotografia 3 – Casa muito comum em assentamento humano, em Huánuco_____	23
Fotografia 4 – Vista de assentamento humano na parte baixa_____	23
Fotografia 5 – Vista frontal, aproximada, de um assentamento_____	23
Fotografia 6 – Vista lateral de assentamento_____	24
Fotografia 7 – Vista do quarto piso da montanha_____	24
Fotografia 8 – Imagem de comunidade rural_____	36
Fotografia 9 – Comunidade rural_____	36
Fotografia 10- <i>Pueblo</i> da altura de Huánuco_____	36
Fotografia 11 – Escola rural_____	37
Fotografia 12 – Residência típica_____	37
Fotografia 13 – Rua principal de comunidade rural_____	37
Fotografia 14 – Casas rústicas ao longo da Cordilheira_____	92
Fotografia 15 – Casas rústicas em um assentamento da cidade_____	92
Fotografia 16 – Foto comparativa entre casa rústica de comunidade rural e casa em assentamento humano da cidade_____	92
Fotografia 17 – Foto comparativa entre casa de adobe no campo e casas de adobe na cidade_____	93
Fotografia 18 – Preparação de <i>pachamanca</i> _____	99
Fotografia 19 – Serve-se a <i>pachamanca</i> durante comemoração_____	99
Fotografia 20 – <i>Tocosh</i> durante a comemoração_____	99
Fotografia 21 – Modo atual de se vestir_____	100
Fotografia 22 – Modo atual de se vestir na serra_____	100

Fotografia 23 – Modo de vestir de senhora migrante _____	101
Fotografia 24 – modos de vestir entre mãe e filha na cidade _____	102

## **Lista de tabelas**

Tabela 1 – Identificação dos narradores, ano de nascimento e época da entrevista _____	33
--	----

## **Lista de siglas**

ACNUR Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados

CMAN *Comisión Multisectorial de Alto Nivel*

DIH Direito Internacional Humano

DUDH Declaração Universal dos Direitos Humanos

IDH Índice de Desenvolvimento Humano

IF – CVR *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*

INEI *Instituto Nacional de Estadística e Informática*

OIM Organização Internacional para a Migração

ONG Organização Não-Governamental

ONU Organização das Nações Unidas

PCP Partido Comunista do Peru

PCP – SL Partido Comunista do Peru – Sendero Luminoso

SL Sendero Luminoso

## Introdução

A América do Sul apresenta-se ainda como um vasto campo a se desvelar, seja pela cultura, pelas belezas inóspitas, seja pelas mazelas a se superarem. Os costumes de povos com os quais me identifiquei em 2011, durante uma experiência transcultural no Peru, encantaram-me e atraíram-me e, ao mesmo tempo, deparei-me com memórias de violência de uma população esquecida na poeira das montanhas de Huánuco.

Essa comunidade com a qual convivi é sobrevivente do conflito armado (1980–2000) que desencadeou um profundo desenraizamento, produzido pelo processo de migração forçada de agricultores que deixaram o lugar de pertencimento de forma traumática e precisaram ressignificar a vida no contexto urbano, nada receptivo em acolhê-los. As lembranças que eles me narraram são vivas, pulsantes e trazem marcas da herança opressora de uma colonização massacrante.

Assim nasceu esta pesquisa, a partir das vivências que tive em 2011, quando morei na cidade de Huánuco na serra peruana, para implantar um Projeto de Educação. Essa experiência anterior me presenteou com um contexto cultural tão interessante, que foi quase inevitável não desejar aprofundar meus conhecimentos para além da vivência prática. E foi dessa aspiração que surgiu o plano de mestrado que originou a presente dissertação.

No final de 2009, concluí a especialização em Psicopedagogia e estava bastante sensibilizada com a possibilidade de, como psicopedagoga institucional, dedicar-me à formação de educadores em projetos sociais. E então, comecei a buscar trabalho. No primeiro semestre de 2010, realizei duas atividades muito significativas para minha história de vida: em uma ONG no sertão da Paraíba e em duas escolas indígenas de aldeias terenas no Mato Grosso do Sul, na formação de educadores. Nessas duas experiências ficou tão evidente o quanto o trabalho institucional na escola está relacionado aos aspectos (e problemas) sociais do entorno, que passei a considerar outra abordagem psicopedagógica para além da clínica e institucional<sup>1</sup>. A atuação

---

<sup>1</sup> A Psicopedagogia é uma área do conhecimento que se iniciou no Brasil em 1979 e começou com uma proposta interdisciplinar que envolvia diferentes áreas, como Psicologia, Educação e Antropologia, por exemplo. Surgiu da necessidade de se pensar em como indivíduos que apresentavam dificuldade para aprender poderiam desenvolver-se com base na construção do conhecimento, por diferentes estratégias,

psicopedagógica em grupos sociais consistia em propor ações didáticas para ministrar conteúdos a indivíduos adultos com baixa escolarização com o objetivo de contribuir para eles construírem conhecimentos que os auxiliassem a reivindicar direitos básicos para a própria comunidade. Então, naquele momento, precisei encontrar uma sociedade que pudesse colocar em prática esse tipo de procedimento.

Em julho de 2010, viajei em férias para o Peru e planejei, além das rotas turísticas habituais, conhecer localidades mais originais que revelassem a cultura local. Pessoalmente sempre me interessou conhecer costumes, valores e práticas de diferentes povos. Pelo pouco que conhecia sobre o Peru, sabia que lá poderia encontrar uma grande oportunidade de viver hábitos diferentes daqueles a que pertencço. Incluí, em minha rota, uma cidade andina chamada Huánuco, na Cordilheira dos Andes, na porção centro-oriental, próxima ao caminho que nos leva à Amazônia peruana. Huánuco na época, segundo os índices governamentais do lugar, era o segundo departamento mais pobre do Peru, por apresentar índices de pobreza extrema comparados aos piores IDH da América Latina (INEI<sup>2</sup>, 2006). Um amigo peruano havia-me contado sobre a realidade daquele Município e colocou-me em contato com *huanuqueños* que tinham a intenção de desenvolver um projeto de educação naquela área periférica. Foi assim que cheguei a esse lugar e ali encontrei moradores que me levaram a conhecer os assentamentos humanos<sup>3</sup> e a realidade dos sujeitos que habitavam o entorno de Huánuco.

Quando voltei da viagem, já tinha tomado minha decisão: escrever, de acordo com o exposto aqui, uma proposta de trabalho sobre a atuação psicopedagógica em comunidades, conseguir recursos para manter esse projeto por um ano e morar em Huánuco em 2011 para implantá-lo. A proposta central era trabalhar, como

---

que não só as escolares. Isso ocorreu primeiramente no contexto clínico e posteriormente se estendeu para a esfera institucional, com o objetivo de cogitar processos de evolução coletiva. As precursoras da Psicopedagogia foram as argentinas Sara Paím e Alicia Fernandez.

<sup>2</sup>O Instituto Nacional de Estatística e Informática do Peru (INEI) é o órgão do Governo que regulamenta, planifica, dirige, coordena, avalia e supervisiona as atividades estatísticas oficiais do país.

<sup>3</sup> Assentamento humano é a expressão adotada oficialmente pelo governo peruano para designar as ocupações territoriais das periferias das cidades.

*psicopedagoga comunitária*<sup>4</sup>, com a liderança do assentamento humano *Futura Generacion* e intervir na aprendizagem de diferentes membros dessa região, com a finalidade de viabilizar para eles algum tipo de benefício dentro das condições precárias em que viviam, algo que, de início, a meu ver, relacionava-se apenas à miséria, mas que, depois de ouvir as narrativas de vida de algumas famílias, percebi não se tratar somente disso.

Em janeiro de 2011, mudei-me para Huánuco e vivi lá durante um ano enquanto implantei o projeto que se intitulava *Acordando Palavras*<sup>5</sup> e desenvolvi diferentes ações educativas comunitárias com oitenta famílias de um dos assentamentos, parte de um cinturão de pobreza na periferia de Huánuco. Segundo o censo escolar realizado em 2009, ele era composto aproximadamente por trinta mil pessoas de um total de cento e vinte mil residentes (INEI, 2009). No final de 2011, voltei ao Brasil e o programa continuou no Peru sob responsabilidade de alguns dos peruanos com quem trabalhei.

Das ações do projeto *Acordando Palavras*, o que mais me impressionou foram as narrativas de vida dessas famílias e as experiências que as marcaram profundamente. Tais histórias deslocaram meu olhar para além da pobreza; foi quando comecei a conhecer os problemas advindos da violência nos confrontos entre o Estado e o Sendero Luminoso<sup>6</sup>. Foram duas décadas de luta armada (1980–2000), responsáveis por expulsar do campo os moradores que se refugiaram na cidade com o objetivo de garantir a sobrevivência, visto que inúmeros campesinos já haviam sido mortos durante a guerrilha. Foi dessa migração maciça por causa da violência no campo que surgiram os *assentamentos humanos* na cidade de Huánuco.

Cheguei cheia de inquietações e principiei por buscar informações sobre essas décadas de luta armada no Peru, principalmente porque não se tratava apenas de um

---

<sup>4</sup> *Psicopedagogo comunitário* é o profissional que “trabalha” com uma comunidade como educador e utiliza os conhecimentos adquiridos na especialização em Psicopedagogia para auxiliar, no processo educativo, os moradores locais.

<sup>5</sup> *Acordando Palavras* foi o nome dado ao projeto educativo que idealizei e realizei em Huánuco em 2011. Divulguei largamente essa proposta e formei uma rede de mantenedores individuais (pessoas físicas) que contribuíam mensalmente com esse programa. Todas as ações aconteceram em dois assentamentos humanos na periferia de Huánuco, com líderes comunitários, mulheres e crianças.

<sup>6</sup> O Sendero Luminoso (SL) é um grupo que se desligou do Partido Comunista do Peru e fundou, nos anos 1970, o “Partido Comunista do Peru – Sendero Luminoso”. Foram os responsáveis pelas ações de violência durante o conflito armado nas décadas de 1980 até 2000. Trataremos sobre isso no capítulo 1 (CVR, 2003).

conflito isolado na região de Huánuco e, sim, de um acontecimento histórico que havia marcado gerações no país todo. Nessa procura por dados, percebi que esse tipo de contenda ocorreu em diversos países e que condições de pobreza como as que vi no Peru eram ainda mais frequentes e atingiam diferentes nações nessa espécie de contexto, em que parte da população migra desordenadamente para as cidades sem contar com nenhuma ajuda do Estado nesse processo, o que resulta em grandes contingentes de pessoas em situações de pobreza extrema<sup>7</sup>.

Foi dessas leituras, de meu interesse por entender melhor esse contexto e das recordações que me contaram aquelas famílias que surgiu esta pesquisa de mestrado, cujo objetivo foi analisar as narrativas, considerando a memória como processo de reconstrução e essencial para a ressignificação da vida na cidade, no contexto pós-migração, tendo em vista as experiências de violência que marcaram profundamente esses sujeitos moradores da periferia de Huánuco, Peru. Dito de outro modo, analisamos as narrativas para compreender os elementos pertencentes ao grupo em questão, por meio da memória coletiva desses agricultores migrantes, atingidos pelo conflito armado.

Essas pessoas se constituíram num contexto histórico marcado pela violência experimentada durante o conflito armado, transformaram-se em razão do afastamento do mundo rural e da adaptação ao contexto urbano inóspito. Desse modo, pretendeu-se explorar os dados empíricos à luz dos conceitos de memória coletiva e de experiência com o fim de contribuir com o debate teórico no que se refere à constituição do sujeito social.

O capítulo 1 apresenta o contexto social da pesquisa. Nele expusemos dados diversos que situam a realidade dos assentamentos de Huánuco como parte da região serrana do Peru. Também caracterizamos os sujeitos desta pesquisa no processo migratório marcado pelo conflito armado (1980 – 2000). Discorremos sobre os problemas que ocasionaram as ações de violência entre o Sendero Luminoso e os militares, no tocante à realidade herdada pela colonização espanhola, o que promoveu muita injustiça social para a população indígena. Sobre os indivíduos que narraram as próprias histórias, destacamos aspectos culturais relacionados à infância, à juventude, à

---

<sup>7</sup> Pobreza extrema, segundo a Organização das Nações Unidas (ONU), é o estado que diz respeito a pessoas que vivem com menos de um dólar por dia.

vida adulta, ao matrimônio, à constituição da família, às condições de vida na cidade e à ausência de redes de proteção que pudessem tê-los acolhido. Abordamos a questão da ruralidade, entendendo que esse conceito perpassa os sujeitos desta pesquisa, à medida que o rural está fortemente ligado aos principais aspectos da cultura andina: eixo estruturador da identidade desses narradores. Além disso, apresentamos uma breve discussão, pautada nos Direitos Humanos, sobre o cenário global alusivo a alguns dos acontecimentos que originaram as políticas de reparação dentro do que se conhece como Direito Internacional Humanitário, e as situações de lutas armadas, que provocam, nas populações afetadas, a condição de refugiados ou deslocados internos, como é o caso dos agricultores de Huánuco. Assim, conceituamos o que chamamos de *conflito armado* nesta investigação, considerando a realidade dos sujeitos aqui entrevistados como parte de uma conjuntura internacional mais ampla. Apontamos também a criação de instituições de amparo às vítimas do conflito naquele país, a composição do *Informe Final da Verdade e da Reconciliação*, documento que originou as políticas governamentais de reparação das quais hoje fazem parte nossos sujeitos.

No capítulo 2, discutimos os aspectos teóricos que embasam este trabalho, em especial enfocando os seguintes conceitos: (I) *Memória*, segundo Halbwachs (2003, 2004) e Bosi (1994, 2003), entendendo-se a memória numa perspectiva de reconstrução, em razão da importância do aspecto coletivo; num processo social, os indivíduos não estão sozinhos, mas reconstróem as lembranças pela interação uns com os outros. Esses sujeitos usam imagens do passado, como membros de sociedades, e fazem uso de convenções que são socialmente constituídas. Esses quadros sociais da memória são uma espécie de teia de que a memória coletiva se serve para reedificar as figuras pretéritas em consonância com a sociedade de cada tempo. Ainda sobre o conceito de memória, julgamos interessante ressaltar, uma discussão que fizemos, tendo em vista as contribuições de Schilling (2009) que considera a memória como resistência: resistir é a possibilidade de constituir um saber capaz de armar, por meio das lembranças, as vítimas de violência na luta pela garantia dos direitos no processo de reconstrução da vida, por meio das redes de proteção constituídas pelos atingidos por violência. (II) *Experiência*, conforme propõem Benjamin (2012) e Larrosa (2002). Esse último considera que, para se ter uma experiência é necessário que um acontecimento sensibilize alguém profundamente, o que implica uma exposição a um evento capaz de influir para mudar a vida desse alguém. Remete à ideia de que a experiência absorve o

sujeito, envolvido num processo de mudanças que podem ser tanto negativas como positivas, conforme o que ocorreu com o grupo em questão. Também há uma discussão sobre as contribuições de Benjamin (2012) em relação a esse conceito. Esse autor diz que o declínio da experiência é o responsável pelo fato da arte de narrar estar em processo de extinção a partir da modernidade. E (III) *Narrativa de vida* de Bertaux (2010) que é aquela em que o sujeito conta parte das experiências que viveu e retoma seu relato contando desde o instante em que o sujeito menciona um acontecimento experimentado até que o transforma em narrativa. Esse tipo de narrativa, segundo Bertaux, é parte de fenômenos culturais coletivos, imbuídos de valores, crenças, representações que configuram a “semântica coletiva da vida social”, e apesar dessa concepção fazer parte da realidade objetiva, está centrada nas relações e processos sociais estruturais. Foram esses conceitos principais, de acordo com esses e outros autores, que examinamos e que sustentaram as análises propostas no capítulo 4.

Dedicamos o capítulo 3 aos pressupostos metodológicos que situam este estudo dentro da abordagem qualitativa e apresentamos os procedimentos utilizados: entrevistas de caráter biográfico e observações. A partir desses procedimentos, foi construído o *corpus* para análise. É neste capítulo que apontamos as peculiaridades encontradas durante o trabalho de campo, o contexto em que ocorreram as entrevistas e as dificuldades que encontramos para ter contato com os nossos narradores.

Em seguida, temos o capítulo 4, destinado a destacar e a discutir trechos das narrativas de vida, conceito cunhado por Daniel Bertaux, considerando como a experiência os marcou. Buscamos analisar as narrativas de violência, as práticas culturais que caracterizam esse grupo social, formado no cerne da cultura andina, e o reconstruir da vida na cidade após o processo migratório, no sentido de entendermos a constituição desses sujeitos na condição de violência e desenraizamento. Por fim, apontamos os pontos suscitados que compõem as considerações finais desta dissertação.

## Capítulo 1- Situando o contexto da pesquisa

### 1.1.O contexto sociocultural da pesquisa

O desejo de realizar esta pesquisa surgiu de uma experiência etnográfica<sup>8</sup>, embora este estudo não se conceba como uma etnografia<sup>9</sup>. Magnani (2009) define esse tipo de experiência como a oportunidade de incursão em um terreno completamente desconhecido, em que se produz intenso diálogo entre culturas<sup>10</sup>, numa relação estabelecida por acaso, descontínua e imprevisível (MAGNANI, 2009).

Com base nesse conceito, é possível dizer que, em grande parte, os experimentos mobilizadores desta pesquisa também ocorreram “por acaso”, por meio da imersão em um contexto cultural “completamente desconhecido”, enquanto trabalhamos como psicopedagoga na implantação de um projeto socioeducativo<sup>11</sup> voltado para os habitantes da zona periférica da cidade de Huánuco, Peru.

---

<sup>8</sup> Segundo o antropólogo José Guilherme Magnani, a experiência etnográfica diz respeito às situações, proporcionadas pelo “acaso”, no contato com outras culturas, sempre de forma descontínua e imprevista. Para Magnani, é baseada numa experiência etnográfica que surge a prática concebida como um tipo de situação programada e contínua, capaz de culminar em um estudo etnográfico (MAGNANI, 2009).

<sup>9</sup> Etnografia é um registro descritivo da vida social e da cultura em dada sociedade, com base em observações detalhadas. Constitui um método de pesquisa associado principalmente a estudos antropológicos, mas é utilizado em Sociologia, sobretudo em relação a grupos, organizações e comunidades (JOHNSON, 1997).

<sup>10</sup> Neste estudo, pode-se interpretar *cultura* como um conjunto de mecanismos de controle, que se forma como espécies de planos, receitas, regras e instruções governadoras do comportamento (GEERTZ, 1980). Evidencia-se como um conjunto acumulado de símbolos, ideias e produtos materiais relacionados a um sistema social, seja ele uma sociedade inteira ou uma família. É um conceito fundamental na perspectiva sociológica. Dessa forma, é importante notar que cultura não se refere somente ao que pessoas fazem concretamente, mas aos pensamentos que têm em comum sobre o que fazem e os objetos concretos que usam. O que os homens realizam é que torna visível a influência da cultura (JOHNSON, 1997).

<sup>11</sup> Concebeu-se o projeto socioeducativo segundo a hipótese de que se pode intervir no processo de aprendizagem em contextos coletivos e, assim, instrumentalizar determinado grupo na luta pelos direitos básicos, fundamentados em pautas construídas por esses indivíduos. Trabalhamos como psicopedagoga, alicerçada em demandas expostas pelos moradores, nas assembleias com e para a comunidade; o que nos permitiu participar ativamente do dia a dia de diversas famílias.

Tal vivência permitiu que tivéssemos contato direto com o contexto que elegemos para o levantamento de dados empíricos. Assim, antes de explicitarmos quem são os sujeitos desta investigação, é necessário trazer dados gerais sobre o contexto, já que se trata de uma pesquisa realizada em outro país.

A *República del Perú*, cujo litoral é banhado pelo Oceano Pacífico, faz fronteira com o Equador, a Bolívia, o Brasil, a Colômbia e o Chile. Ali se encontra parte da serra que compreende a Cordilheira dos Andes e um vasto território de floresta Amazônica.

Trata-se de um país cuja população ainda se encontra fortemente ligada às culturas tradicionais indígenas, predominantemente de culturas *quéchua e aimara*<sup>12</sup>. O último censo populacional, de 2007, estima que o país apresente uma população de vinte e oito milhões seiscentos e setenta e quatro mil setecentos e cinquenta e sete indivíduos, distribuída por vinte e quatro Departamentos ou Estados.

Huánuco é a capital do Departamento de mesmo nome e da região onde se efetuou este estudo. Ela tem 36.886.740 km<sup>2</sup> de extensão e conta com trezentos e vinte um mil e cinquenta e oito habitantes, conforme o último recenseamento governamental.

Huánuco é o terceiro departamento mais desfavorecido do Peru, com índice de alta pobreza<sup>13</sup> de 78,9%, dos quais 61%, de pobreza extrema.<sup>14</sup> Dos setenta e seis distritos de Huánuco, sessenta e nove têm mais de 50% da população em situação de miséria, de acordo com o censo, de 2007, do Instituto Nacional de Estatística e Informática (INEI).

Pode-se observar a localização de Huánuco nos mapas 1 e 2:

---

<sup>12</sup> Etnias indígenas de povos que há muito habitam parte das regiões andinas da América do Sul: os *quéchuas*, predominantemente, no Peru, na Bolívia, no Equador e no sul da Colômbia, e os *aimarás*, na região que circunda o Lago Titicaca (Peru/Bolívia), norte da Argentina e norte do Chile.

<sup>13</sup> *Alta pobreza* refere-se à condição econômica de indivíduos que vivem com um ou dois dólares por dia, consoante a Organização das Nações Unidas (ONU).

<sup>14</sup> *Pobreza extrema*, segundo a Organização das Nações Unidas (ONU), diz respeito a pessoas que vivem com menos de um dólar por dia, conforme a mesma organização apontada na nota 7.



Mapa 1 - Localização do departamento de Huánuco, Peru. (Fonte:googlemaps)



Mapa 2 - Localização da cidade de Huánuco, em relação ao departamento de mesmo nome, Peru. (Fonte: googlemaps)

Quanto ao espaço geográfico, o departamento de Huánuco localiza-se na região centro-oriental do país, num vale cercado por montanhas, como se pode observar na imagem 1, via satélite:

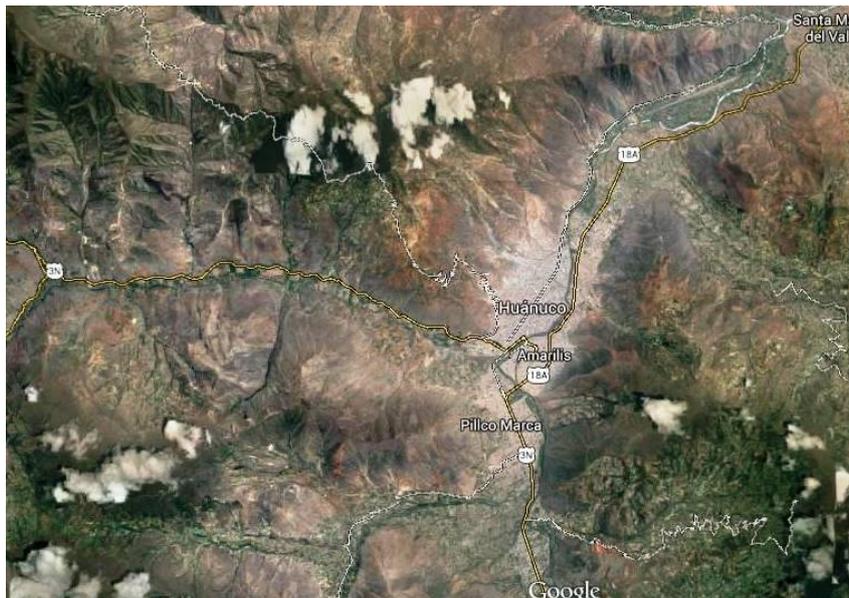


Imagem 1 - A imagem, via satélite, mostra a localização da cidade de Huánuco, que se situa num vale entre as montanhas da Cordilheira dos Andes, Peru. (Fonte: googlemaps)

Em Huánuco, as comunidades tradicionais estão estabelecidas nos distritos ao longo de todo o território da Cordilheira dos Andes até a região amazônica. A cidade de Huánuco tem aproximadamente cento e vinte mil habitantes na zona urbana e apresenta um cinturão de pobreza de aproximadamente trinta mil no entorno da cidade, segundo o censo escolar de 2009 (INEI).

É nesse entorno que encontramos os sujeitos desta pesquisa. Esse local, formado em grande parte pelos assentamentos humanos<sup>15</sup>, localiza-se na região montanhosa, nas adjacências da cidade (imagens 2 e fotografias 1 e 2) onde vivem famílias originárias do campo. Ali se fazem com adobe<sup>16</sup> as casas (fotografias 3 e 4) que possuem um ou dois cômodos de, no máximo, 20 m<sup>2</sup>, espaço que abriga em média cinco pessoas por residência. O acesso à água potável é restrito e os serviços de esgoto, luz elétrica e coleta de lixo, bastante precários.

<sup>15</sup> Assentamento humano é o termo adotado oficialmente pelo governo peruano a fim de designar as ocupações territoriais das periferias das cidades.

<sup>16</sup> Adobe é um tipo de tijolo ecológico, feito, normalmente de forma artesanal, de barro e de água pelas próprias famílias. É material muito utilizado para a construção de casas em comunidades rurais.



Imagem 2 - A imagem mostra, à esquerda, na montanha, parte do cinturão de pobreza que cerca toda a cidade. À direita do Rio Huallaga, está uma pequena parte da cidade. (Fonte: googlemaps)



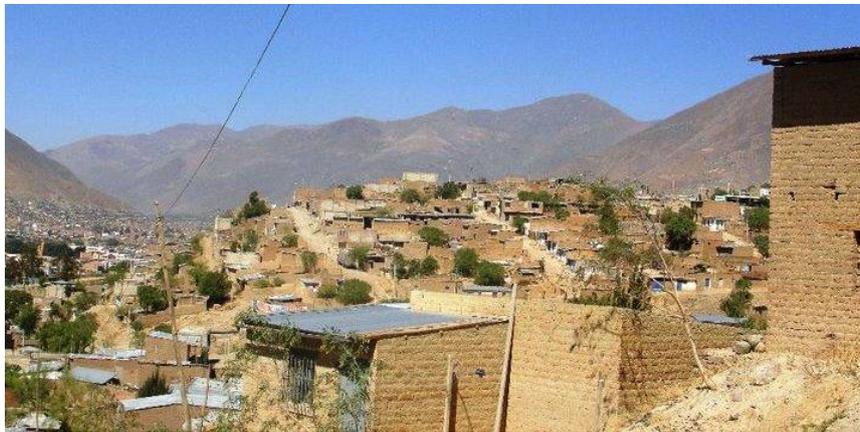
Fotografia 1 - Fotografia panorâmica da cidade de Huánuco ao centro e parte dos assentamentos humanos que começam a se constituir no início da inclinação da montanha. (Arquivo da pesquisadora, 2011)



Fotografia 2 - Fotografia panorâmica da cidade de Huánuco e parte dos assentamentos humanos, que começam a se formar no início da inclinação da montanha, num ângulo diferente do da foto anterior. (Arquivo da pesquisadora, 2011)



Fotografia 3 - Casa muito comum em assentamento humano, em Huánuco. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2014)



Fotografia 4 - Vista de assentamento humano na parte baixa. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2011)



Fotografia 5 - Vista frontal, aproximada, de um assentamento humano em Huánuco. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2011)



Fotografia 6 – Vista lateral de assentamento humano em Huánuco. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2011)



Fotografia 7 - Vista do quarto piso da Montanha, assentamento humano, Huánuco. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2012)

Esse entorno começou a expandir-se e a consolidar-se a partir de 1984 por causa do influxo de violência <sup>17</sup> no Peru. A análise das transformações vividas pelos sujeitos deste estudo passa pela compreensão de uma experiência bastante significativa, comum a eles: processo migratório marcado pelo conflito armado.

---

<sup>17</sup> Houve dois grupos que geraram o conflito armado: o Sendero Luminoso e o Movimento Revolucionário Tupac Amaro, mas, neste trabalho, vamos ater-nos apenas ao primeiro porque, de acordo com o Informe da Comissão da Verdade, somente ele atuou na região de Huánuco.

Segundo o Informe Final da Comissão da Verdade e Reconciliação (IF- CVR)<sup>18</sup>, houve, nas regiões andinas, intenso processo de migração de 1984 a 1995, em razão do ápice das ações violentas empreendidas entre o Estado, representado pelos militares, e o chamado partido comunista do Peru, o Sendero Luminoso (SL)<sup>19</sup>.

Essa verdadeira guerra afetou mais alguns departamentos<sup>20</sup> que outros. Os mais atingidos foram chamados *zona roja*<sup>21</sup>, onde se constataram índices mais altos de assassinatos e de desaparecimento de pessoas, como resultado dos confrontos diretos entre o Estado e o Sendero Luminoso. O departamento de Huánuco fez parte da *zona roja* e foi uma das áreas de maior resistência do Sendero, mesmo nos anos de declínio da luta armada, a partir de 2000 (INFORME FINAL DA COMISSÃO DA VERDADE E RECONCILIAÇÃO, 2003).

O Sendero Luminoso (SL) nasceu da liderança de Abimael Guzmán, professor de filosofia e dirigente político do partido comunista em Ayacucho, no sul do país (INFORME FINAL CVR, 2003). O SL propunha uma revolução popular, visando a estabelecer para o povo um governo que promovesse a igualdade social por meio da ruptura com o sistema vigente e da deposição das autoridades constituídas (GUSMÁN, 1988).

---

<sup>18</sup> Documento oficial do governo peruano, elaborado por uma equipe de profissionais que agem em defesa dos Direitos Humanos e produzido com base em um longo estudo da população no período do embate, entre 1980 e 2000.

<sup>19</sup> Neste trabalho, sempre que se mencionar Sendero Luminoso (SL), se estará referindo ao partido fundado pelo antigo militante do Partido Comunista Peruano (PCP), Abimael Guzmán, que, após ruptura e desacordo interno, desligou-se do PCP e fundou, nos anos 1970 o “Partido Comunista do Peru – Sendero Luminoso”, com uma visão bastante radical na proposta de reconstruir um partido “verdadeiramente comunista” e deflagrar a luta armada. (CVR, 2003, p. 5)

<sup>20</sup> Departamentos, segundo a organização geográfica oficial do Peru, seria o equivalente a Estados, no Brasil.

<sup>21</sup> Até 2001, o Estado denominava alguns departamentos peruanos *zona roja*, ou seja, setores de emergência, por causa dos confrontos recorrentes e da hostilidade largamente disseminada. A polícia e o exército tinham controle absoluto desses territórios, com poder para deter qualquer um que considerasse suspeito, sem prestar esclarecimentos sobre a situação do preso durante todo o processo de investigação. (GARCÍA, 2008)

A nova ordem, proposta pelo SL, possibilitaria aos agricultores (indígenas e mestiços), chamados de *chollos*<sup>22</sup>, outras condições de vida, por meio da inserção política e econômica e do acesso aos direitos básicos, como saúde e educação.

Para realizar essa ruptura, os senderistas<sup>23</sup> iniciaram grande mobilização nacional<sup>24</sup> para formar militantes para a guerrilha. Nesse processo, assassinaram-se diversas autoridades locais como forma de protesto e tomada do poder. Os integrantes do partido começaram a percorrer as regiões andinas e selváticas para cooptar adeptos à nova ideologia partidária e, assim, fortalecer a organização da revolução popular (INFORME FINAL CVR, 2003).

Segundo a antropóloga americana María Elena García, o SL, nos primeiros anos, teve, como maioria de militantes, professores (de escolas e de universidades locais) e estudantes universitários, porque eram pessoas mais conscientes da necessidade da inclusão dos agricultores no sistema educacional do país, para eles poderem ascender socialmente.

Por isso, o SL iniciou uma mobilização maciça nas comunidades da serra peruana a fim de conseguir novos militantes. A adesão deu-se com grande êxito com os *campesinos* de origem quéchua<sup>25</sup>, porque eles eram muito discriminados<sup>26</sup> e tinham pouca ou nenhuma possibilidade de ascensão social e econômica. Ora, o SL representava, para essa gente, oportunidades concretas de crescimento nessas esferas.

O SL imaginava que, quando a revolução popular se consolidasse, as riquezas do país seriam divididas entre todos (GARCÍA, 2008). A discriminação social remonta aos

---

<sup>22</sup> *Chollo* é o termo empregado para identificar o indígena ou mestiço dos países andinos da América do Sul; em território peruano, muitas vezes é usado de forma depreciativa e discriminatória.

<sup>23</sup> Militantes do Sendero Luminoso.

<sup>24</sup> As condições de muita pobreza e o abandono de grande parte da população sofria pelas instituições públicas facilitou essa mobilização. A ideologia senderista respondia às expectativas de grande parte do povo como uma possibilidade de transformação social.

<sup>25</sup> *Campesinos* de origem *quéchua* são os trabalhadores do campo das regiões andinas. Pertencem a uma etnia indígena que recebeu o nome de *quéchua* durante o processo de colonização espanhola. Também é o nome da língua falada por essa população.

<sup>26</sup> Discriminação é o tratamento desigual que se dá a certos indivíduos ou grupos sociais que, por padrões ideais de comportamento, proclamam a igualdade perante a lei, independentemente de raça, nacionalidade, credo ou classe social. (JOHNSON, 1997)

tempos de colonização espanhola, quando o grupo de descendentes de espanhóis, ditos brancos, passou a deter o poder referente aos mecanismos de dominação político-econômica, fortemente pautada nas diferenças étnicas, fato que apresenta ainda fortes resquícios na atualidade (DEGREGORI, 1985).

Segundo o último censo populacional peruano, de 2007 (INEI), os habitantes do país eram em torno de vinte e oito milhões, dos quais 12% eram brancos; 25%, indígenas; 56%, mestiços e 7%, negros, de que se conclui que a maior parte (81%) é formada por índios e seus descendentes. Esses dados demonstram que o SL obteve sucesso no país porque abordava diretamente a condição de pobreza a que submetiam a maioria populacional e, por isso, conquistou militantes em toda a serra peruana.

Após os primeiros três anos de disseminação, o SL começou a agir cada vez mais agressivamente para forçar os *chollos* a engajar-se na luta. É importante assinalar que, além de assassinar autoridades, o SL também começou a ameaçar e punir os lavradores que não aderiam naturalmente à ideologia revolucionária. Assim, não se unir à militância senderista significava não estar de acordo com a revolução popular e, portanto, estar a favor do Estado (HERTOGHE, 1990).

Segundo o Informe da CVR, as penas mais recorrentes aos agricultores que não aderiam eram homicídio, violação sexual, tortura e sequestro de crianças e de jovens, que, uma vez em poder dos senderistas, eram treinados para atuar na guerrilha (INFORME FINAL DA CVR, 2003).

Diante desse êxito de adesão popular ao SL, o governo começou a intervir no sentido de reprimir o partido e, para isso, colocou militares em campo a fim de prender os ditos “subversivos” e coibir quaisquer ações do Sendero. Esses militares protagonizaram várias ações com o fito de erradicar o SL e desencadearam um devastador conflito armado no Peru, desde a serra andina até a Amazônia peruana. Nesse período, conhecido como “do terrorismo”, muitos dos confrontos atingiram as comunidades rurais e a população foi brutalmente atacada ora pelos ativistas do partido, ora pelos militares (GORRITI, 2008). Aqui caberia ressaltar que o Estado, na presença dos militares, foi tão responsável pelo conflito armado quanto os senderistas. Do confronto entre as duas partes é que a população civil acabou sendo vitimizada pelas ações de intensa violência nos anos de conflito.

Em virtude dessa experiência, iniciou-se, em direção aos centros urbanos, um intenso processo migratório que interveio sobremaneira nas práticas culturais do grupo em questão, definido em virtude de ter-se constituído no cerne da cultura andina<sup>27</sup>, que, consoante à historiadora peruana María Rostworowski, provém de tradições herdadas das civilizações pré-incaicas<sup>28</sup> que, até hoje, ostentam marcas reconhecíveis pelo modo desses sujeitos sociais procederem e conceberem o mundo (ROSTWOROWSKI,1993).

O grupo social é a principal fonte de recriação da identidade andina num vínculo intrínseco entre o comunitário e o familiar, pautado nas relações interpessoais de parentesco<sup>29</sup> e no forte respeito aos superiores<sup>30</sup>(OSSIO, 1995). Outro componente importante dessa cultura é a compreensão mítica da realidade e da natureza. Faz parte das crenças desse povo a convicção de que todos os seres humanos são oriundos de um mesmo ancestral e herdaram a terra para usufruir dela, por meio de condutas ligadas aos valores de solidariedade e de cooperação, conforme uma dimensão verticalizada e agrocêntrica da vida, pautada na unidade fundamental terra-água-cultura-homem.

Esses indivíduos domesticaram animais, desenvolveram técnicas de cultivo dos principais produtos para sua base alimentar, como, por exemplo, batata e milho, apresentaram uma arquitetura eficiente para terrenos muito acidentados e frequentemente acometidos por abalos sísmicos, desenvolveram técnicas hidráulicas e

---

<sup>27</sup> Neste trabalho, o termo *andino* refere-se a dois aspectos intrinsecamente imbricados: (1) a uma categoria em determinado espaço geográfico e topográfico que se situa na Cordilheira dos Andes; (2) cada vez mais a um modo integral de viver, atuar e conceber o mundo, pelo cultivo à coexistência com o meio natural, em que o indivíduo é uma espécie de guardião da terra, dos animais e dos fenômenos cósmicos e meteorológicos. A verdadeira produtora de todos os benefícios é a *Pachamama*, que, em quéchua, significa mãe-terra, e o homem é responsável por cultivá-la. Esse cultivo é uma forma de rito religioso, numa representação simbólica da ordem orgânica e relacional da vida. Para um andino, não há nenhum mediador entre ele e a natureza, a relação com ela é fundamental, quase mágica (ESTERMANN, 2006).

<sup>28</sup> O termo *pré-incaica* refere-se ao período que antecedeu a dominação do Império Inca (século XIII ao XVI).

<sup>29</sup> A acepção da palavra *parente* difere da do Brasil. Na cultura andina, parentes são todos os que pertencem a uma mesma localidade e compartilham a mesma língua, costumes, modo de conceber o mundo e se relacionar com ele. Por terem uma cultura mítica, acreditam que os moradores de um mesmo *pueblo*, por exemplo, só convivem no mesmo espaço por serem herdeiros de um ancestral comum. Então, além da relação dentro do núcleo familiar, há outras categorias parentais, como, por exemplo, os vizinhos (OSSIO, 1995, p. 251).

<sup>30</sup> Não é possível precisar cronologicamente de que forma as lideranças locais se estabeleciam desde o período pré-incaico. O chefe étnico, chamado de *Curaca*, era a autoridade máxima da comunidade, ao lado de outros líderes hierarquicamente instituídos e muito respeitados. Em geral, escolhiam a autoridade para resguardar o direito dos membros do grupo (ROSTWOROWSKI,1983). Esse apreço aos superiores é um elemento que até hoje persiste nessa população, mesmo no meio urbano.

de aragem dos solos de má qualidade, muito inclinados e com grande carência de água. Além disso, têm, como parte de sua cosmovisão, adorar a *Pachamama*. Esse culto, formado de diversos rituais sagrados, diz respeito a um sistema de crenças (MERLINO; RABEY, 1993) e práticas cujo efeito é importante nos processos de construção dos sujeitos sociais dessa população: os adultos migrantes, sujeitos desta investigação, constituíram-se nesse valorizar e adorar a mãe-terra e acreditam que a existência humana só é possível se ligada à natureza. Por essa concepção, o indivíduo é parte integrante do seu lugar de origem; neste caso, dos que vivem na zona rural, daí a importância de definirmos *ruralidade* para compor esta discussão.

## 1.2. Sobre ruralidade

O vocábulo *ruralidade* é bastante controverso tanto no universo acadêmico quanto no das políticas públicas, sendo discutido em diferentes áreas das Ciências Humanas. Diante disso, não será possível, neste trabalho, aprofundar tal conceito, se considerarmos uma revisão bibliográfica mais abrangente e significativa. No entanto, aspectos trazidos por essa acepção são de suma relevância para se compreenderem os sujeitos desta pesquisa no processo anterior ao da migração, porque esses indivíduos têm a identidade perpassada pelo cenário campestre. Desse modo, faremos alguns apontamentos quanto a essa questão para os relacionar com aspectos da cultura andina. Retomaremos o enfoque do rural no momento da análise, uma vez que isso será imprescindível para se entender o contexto de formação dessas pessoas após terem migrado e as relações sociais que mantinham e depois buscaram ressignificar na cidade.

Rural e urbano como par dicotômico, segundo Biazzo (2009), são formas concretas, materializadas na composição de paisagens construídas pelos seres humanos. Esta relação campo-cidade diz respeito às representações sociais que são parte das práticas vivenciadas pelos sujeitos de cada sociedade. Historicamente, essa oposição não poderia ser compreendida isoladamente, uma vez que o rural e o urbano fazem parte de uma totalidade complexa que diz respeito ao modo de produção capitalista, apesar das peculiaridades de cada um dos desses contextos (SOUZA apud LOPES, 2010). Em

razão disso, a ruralidade era entendida no universo acadêmico, apenas como o espaço rural, enquanto lugar para se realizar atividades agropecuárias, sem considerar os aspectos mais amplos de cada cultura. Desse modo, surgem em 1990 enfoques que visam romper com essa dicotomia em direção a estabelecer as novas ruralidades relacionadas as peculiaridades de cada contexto cultural. (CARNEIRO, 1997).

Para entendermos melhor essa dimensão dicotômica, citamos o estudo de Sorokin, Zimmerman e Galpin (1986), intitulado *Diferenças fundamentais entre o mundo rural e urbano*, em que se verificam oito dimensões dessa relação *urbano x rural*, e que nos faz pensar sobre a *ruralidade* em oposição ao *urbano*. São essas as diferenças fundamentais entre eles, apresentadas por esses autores: (1) de ocupação – os sujeitos de zona rural são ativos na agricultura; (2) de ambiente – destaca-se a forma como eles se relacionam diretamente com a natureza; (3) de tamanho das comunidades – as rurais tendem a ter número bem menor de famílias em comparação com as das cidades e, quanto mais moradores em determinado lugar, menos indivíduos dedicados à agricultura; (4) de densidade populacional – menos pessoas vivem nas comunidades agrícolas; (5) de homogeneidade e heterogeneidade das populações – as populações rurais são mais homogêneas nas características socioculturais; (6) de estratificação e complexidade social – os centros possuem estrutura diversa, estratificada e com variáveis; (7) de mobilidade – no contexto agrário, há maior perspectiva de ocupação de novos territórios; (8) de tendência da migração – historicamente a população *escoa* dos centros rurais para a cidade (SOROKIN *et al*, 1986, p. 217).

De acordo com essas oito dimensões, é possível afirmar que as histórias de nossos entrevistados, desde o nascimento até a migração, apontam que eles se constituíram no campo, em sua totalidade, porque as narrativas contemplam esses oito aspectos. Todos eles, quando moradores do *pueblo*, trabalharam em atividades da agricultura, relacionaram-se com a *Pachamama* como parte da natureza, pertenceram a coletividades com baixa densidade populacional em cotejo com as urbanas e ostentaram práticas socioculturais bastante semelhantes, que denotam a identidade cultural de cada grupo e indicam a homogeneidade entre os lavradores, por exemplo, o que revela atributos peculiares ao *rural* com relação ao *urbano*.

Para além dessa dicotomia, essa concepção emerge da urgência de os sujeitos sociais construir identidade própria no cerne do contexto campesino. Por isso, neste trabalho, *grosso modo*, vamos tratar de ruralidade como maneira de viver o campo,

buscando caracterizá-la não somente numa relação dicotômica, mas também como visão do universo simbólico, próprio dessa população, segundo nos propõe Carneiro:

Como vemos, as noções de *rural* e de *urbano*, assim como a de *ruralidade* e a *dualidade* que lhes é intrínseca são representações sociais que expressam visões de mundo e valores distintos de acordo com o universo simbólico ao qual estão referidas, estando, portanto, sujeitas a reelaborações e a apropriações diversas. (CARNEIRO, 1997, p. 60)

Assim, não queremos reduzir a ruralidade que perpassa nossos narradores à oposição *rural-urbano*, de acordo apenas com o espaço geográfico, mas desejamos também estudar os processos psicossociais que esses indivíduos experimentaram durante a constituição como sujeitos sociais, uma vez que o rural, nesse caso, caracteriza essas pessoas e revela sua percepção de mundo, as práticas culturais e os modos de vida independentemente de elas estarem ou não no espaço físico do campo (CARNEIRO, 1997).

### 1.3.Os sujeitos da pesquisa<sup>31</sup>

Realizaram-se doze entrevistas com dez mulheres e dois homens, nascidos entre 1930 e 1970 e representantes de um grupo maior de agricultores peruanos, estimado, na década de 1980 (INEI), em seis milhões cento e noventa e seis mil quatrocentos e noventa, que tiveram histórias de vida bastante semelhantes no que tange à composição como sujeitos sociais, marcados pela (i) infância e juventude na zona rural, fortemente assentadas na cultura andina; (ii) fuga do campo em virtude do conflito armado nas décadas de 1980 a 2000; e (iii) condição de precariedade na periferia da cidade de Huánuco pós-migração. Eram filhos de lavradores, nascidos nos *pueblos*<sup>32</sup>, em propriedades rurais familiares, e herdaram dos pais o cuidado com a *Pachamama*.

<sup>31</sup> Os entrevistados, assim como os lugares de origem e quaisquer outras informações que possam identificar os depoentes terão nomes fictícios para lhes preservar a identidade e a segurança, já que todos foram vítimas da violência.

<sup>32</sup> *Pueblo*, em espanhol, é o mesmo que *centro poblado*, cuja tradução para o português seria *centro povoado*. De acordo com a legislação, o território do Peru está dividido em regiões, departamentos, províncias, distritos e centros povoados. Segundo o INEI (2006) um *pueblo* é um lugar do território nacional com ao menos um morador permanente com nome e registro de existência nos órgãos públicos regionais. Para ser considerado um *pueblo* rural, lá deve haver até cem famílias num mesmo território, seja em casas agrupadas seja de forma dispersa em zonas agropecuárias (INEI, 2006).

A infância dessas pessoas caracterizou-se pelo trabalho, já que os membros da família, na comunidade de origem, eram responsáveis pelas tarefas que garantiam o sustento do núcleo. Os trabalhos comuns relacionavam-se ao preparo da terra, à plantação e à colheita, ao cuidado com os animais e aos afazeres domésticos (estas, tarefas só de mulheres).

Desde o nascimento, inseria-se a criança nesse ambiente social da *chacra*. As mulheres andinas carregavam os filhos envoltos em mantas amarradas às costas e, em todas as atividades, o filho estava presente. Enquanto ia crescendo, ele acompanhava a mãe e, assim, participava dos trabalhos de agricultura e do trato aos animais, até poder frequentar a escola. Os primeiros anos dos nossos entrevistados desenvolveram-se de acordo com essa rotina.

Além disso, pode-se dizer que a vida nessas terras se fundamentava na agricultura familiar, porque as propriedades pertenciam às famílias havia gerações<sup>33</sup>. As *chacras*<sup>34</sup> ficavam em locais de difícil acesso, dispersas em vastos territórios de montanha. Para ir lá, não havia estradas ou caminhos pavimentados, e sim pequenas trilhas sinuosas à beira dos penhascos, abertas pelos próprios moradores por meio das *faenas*<sup>35</sup>. Esses caminhos conectam os *pueblos* próximos entre si, todos os caminhos eram percorridos a pé ou, quando possível, por meio de mulas.

Esses agricultores eram responsáveis pela mão de obra em todas as etapas: preparação do terreno, cultivo e colheita dos produtos. Eventualmente, trocavam ou vendiam parte do trabalho nas feiras realizadas, no centro de um dos povoados, entre vizinhos de vilarejos próximos.

Eles construía as próprias casas com material rústico (taipa ou adobe), que tiravam da própria terra. A família coletava da natureza tudo de que necessitava para produzir, nas residências, os blocos, que originariam as paredes, e a palha, que formaria o teto. A área construída servia para abrigar a família e também os animais. As *chacras*

---

<sup>33</sup> A legalização documental da terra deu-se a partir de 1969, quando o governo peruano promulgou as leis de base para a Reforma Agrária, que viabilizou, dentre outras ações, as escrituras das propriedades das famílias que viviam nessas terras havia gerações (FONTE: <http://www.cna.org.pe/>).

<sup>34</sup> *Chacra* é a palavra usada pelos campesinos para designar sua propriedade rural.

<sup>35</sup> *Faena* é o trabalho coletivo realizado nas comunidades, em que os moradores realizam tarefas que possam melhorar o cotidiano da localidade, como por exemplo, abrir trilhas de acesso e fazer escadas de pedras, carpir espaços públicos, etc.

estavam a pelo menos dois mil metros de altitude em relação ao nível do mar, na Cordilheira dos Andes (INEI, 2007).

Na infância, essas pessoas divertiam-se com os vizinhos, com brinquedos imaginados/criados com elementos da natureza, como pedras, galhos e folhas. A alimentação era à base dos produtos cultivados pela família, como batata, cenoura, milho, trigo, cevada, quinoa (cereal), *tokosh*<sup>36</sup> e *haba* (grão cultivado em regiões andinas) e da carne de animais que criavam, como *cuy* (espécie de roedor, semelhante a um porquinho da Índia), coelho, galinha, carneiro e porco. Cultivavam intensamente a coca, assim como o faziam os antepassados, já que o mate ou o mascar das folhas dessa planta são necessários na altitude, dentro dessa cultura, para alimentar e fortalecer o organismo.

Nessas comunidades rurais, era interessante a relação entre os vizinhos: os moradores de uma mesma comunidade rural, apesar de não terem vínculo sanguíneo, tratavam-se como se todos fossem parentes, conforme já se mencionou. Os habitantes desses povoados valorizam por demais a vida comunitária na zona rural e são comuns os casamentos entre os habitantes de um mesmo *pueblo*.

Dos doze entrevistados, somente três das mulheres não tiveram acesso à escola. Os demais frequentaram as da região em que viviam, e estudaram, em média, até o terceiro ano da escola primária<sup>37</sup>.

Abaixo há uma tabela com os nomes fictícios que usaremos para identificar cada entrevistado, assim como o ano de nascimento, a idade atual e o mês e o ano em que realizamos a entrevista:

Tabela 1 – Identificação, ano de nascimento e época da entrevista

<b>Identificação (Nomes fictícios)</b>	<b>Ano de nascimento/ idade na época da entrevista</b>	<b>Mês e ano da entrevista</b>
Javier	1934/ 80	março/2014

<sup>36</sup> *Tokosh*, prato típico da região de Huánuco, prepara-se com batatas apodrecidas em tanques de água.

<sup>37</sup> A escola primária lá corresponde aqui ao que entendemos como primeiro a quinto ano do Ensino Fundamental I.

Milagros	1963/ 51	janeiro/2014
Sandra	1971/ 43	janeiro/2014
Rosalía	1936/ 78	janeiro/2014
Carmen	1961/ 53	março/2014
Raquel	1964/ 50	fevereiro/2014
Inês	1963/ 51	fevereiro/2014
Maria	1964/ 50	março/2014
Juan	1931/ 83	março/2014
Flor	1949/ 65	fevereiro/2014
Encarnación	1956/ 58	janeiro/2014
Justina	1957/ 57	fevereiro/2014

Fonte: Informações organizadas segundo as entrevistas.

Essas pessoas nasceram na zona rural, na parte da serra, *na altura*, como eles mesmos costumam dizer. São os chamados *serranos*, que, por motivo de serviço ou de casamento, na adolescência ou juventude tiveram certa experiência em trabalhar ou morar na *selva* – vocábulo que empregam para denominar a zona rural da Amazônia peruana. O departamento de Huánuco compõe-se de serra e selva, o que lhes facilitava transitar entre vegetações e climas completamente distintos.

Além dessa mobilidade, os casamentos e os nascimentos dos filhos marcaram a adolescência e a juventude desses sujeitos. Muitos matrimônios ocorreram pelo que se conheceu como *casamento por concierto*<sup>38</sup>, que sucedia da seguinte forma: o candidato a marido, geralmente bem mais velho que a moça, escolhia-a, tratava sobre o enlace com a família dela e, caso eles o aceitassem, a jovem deveria cumprir o acordo e unir-se a ele, mesmo contra a vontade. Das dez mulheres entrevistadas, quatro foram obrigadas

<sup>38</sup> *Concierto* que, dentre outros significados, quer dizer *acordo entre duas ou mais pessoas e/ou convênio*, será aqui mantido em espanhol.

a agir dessa forma e duas quase chegaram a isso; somente uma nunca havia se casado, e três o fizeram por própria escolha e vontade. Essa foi uma prática bastante usual até a década de 1980, segundo elas me contaram em conversa informal, fora do contexto.

A média geral de filhos por entrevistado foi de seis, todos nascidos na zona rural. Os pais e avós moravam no campo e eram, na maioria, agricultores com nenhuma ou baixíssima escolarização. Desse modo, desde as gerações anteriores, se considerarmos os entrevistados e os filhos, todos tinham origem e formação, como sujeitos sociais, no cerne da cultura andina do campo, assim como o indígena de origem *quéchua* (como já mencionamos neste capítulo) o que se percebia pelas práticas sociais ali concebidas e transmitidas como parte da identidade.

Entre 1985 e 1995, essa população foi sensivelmente marcada pelo conflito armado (como explicitado anteriormente). Precisaram abandonar o campo e migrar para a cidade, para preservar a vida, uma vez que acreditavam encontrar mais segurança na zona urbana. Essa violência se apresentou sob diferentes aspectos para cada entrevistado: uns tiveram familiares desaparecidos e assassinados, outros receberam ameaças e torturas e as mulheres sofreram abuso sexual, mas todos perderam a residência e o trabalho, uma vez que precisaram abandonar as plantações e os animais. A insegurança e o medo se instaurou e o terror passou a pairar sobre eles. Como alternativa, os que sobreviveram abandonavam o campo e iniciavam uma longa caminhada rumo à cidade aonde chegavam sem conhecer ninguém e já deviam reiniciar a vida *do nada*. Começaram por ocupar as regiões periféricas de Huánuco e foi dessa maciça ocupação, que se consolidaram os assentamentos humanos e a condição de miséria – herança desse processo – que conhecemos em 2011. Na cidade, o Estado não deu nenhuma assistência a esses indivíduos: faltavam emprego e serviços de proteção que os apoiassem, o que lhes impôs condições de vida marcadas pela escassez e pela miserabilidade, sem acesso ao básico, como à água, por exemplo.

Sozinhos, tentaram reproduzir, na cidade, algo da vida que tinham no campo, como os pequenos casebres de adobe ou taipa (em terrenos de ocupação). Obrigados a transformar o conhecimento quando da construção das novas habitações na rocha, improvisaram em virtude da falta de materiais advindos da própria natureza, como terra e água, e adaptaram as casas de adobe ao terreno rochoso. Porém, para a agricultura, principal atividade deles, havia um grande impedimento, porque já não tinham a terra de antes, e sim solos rochosos, onde era impossível plantar. Então passaram a buscar outras

possibilidades de emprego: como peões na construção civil, como vendedores de comida na rua e como empregados domésticos de moradores da cidade, por exemplo.

Abaixo veem-se algumas imagens que ilustram o contexto de origem dos sujeitos desta pesquisa.



Fotografia 8 - Imagem de um tipo de comunidade rural ilustra o lugar de origem dos entrevistados. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2014)



Fotografia 9 - Comunidade rural, ou *pueblo*, ilustra o lugar de origem dos entrevistados. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2014)



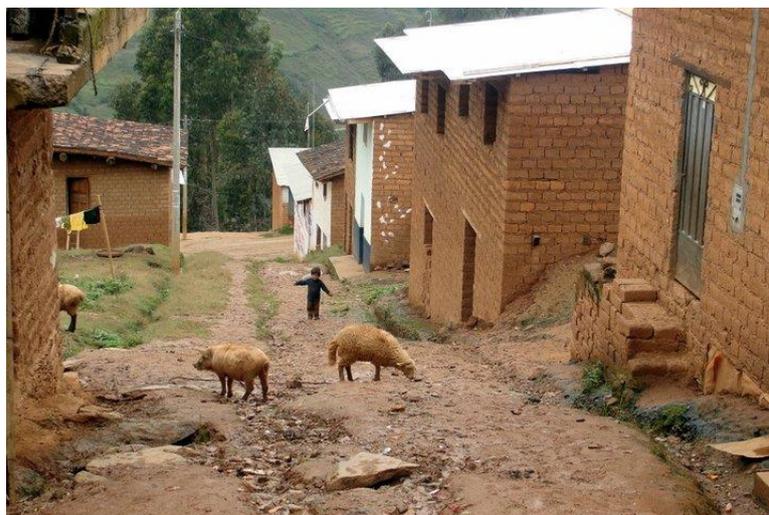
Fotografia 10 - *Pueblo* da altura de Huánuco, ilustra o lugar de origem dos entrevistados. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2014)



Fotografia 11 - Escola rural de comunidade *quechua-hablante* na altitude, em Huánuco. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2014)



Fotografia 12 - Parte de residência típica, de adobe, na zona rural de Huánuco. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2014)



Fotografia 13 - Uma das principais ruas no centro de um povoado de comunidade rural, chamado Tambogan. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2011)

#### **1.4. Considerações gerais sobre os Direitos Humanos em contexto de conflito armado e a condição vivida pelos sujeitos dessa pesquisa**

É de grande relevância para este trabalho, além do que já foi descrito sobre os sujeitos da pesquisa e o contexto social de origem deles, apresentar uma breve noção do momento histórico que viviam na ocasião em que se realizaram as entrevistas, já que todos participam de um Programa Governamental de Reparação às vítimas da luta armada no Peru.

Nesse cenário, é necessário pensar em fatos históricos importantes, caminhos trilhados pelas sociedades para reivindicar políticas de reparação. Por isso, abordaremos os períodos após grandes guerras para garantir que os diferentes sujeitos, oriundos de realidades afetadas por conflitos armados, tenham, como humanos, o direito de preservação da vida. É essencial refletirmos, com base no Direito Internacional Humanitário (DIH), sobre a violação dos direitos humanos em situação de lutas armadas, com referência a indivíduos que, afetados pela violência, vivem a realidade do deslocamento forçado. Essa discussão se faz necessária para situar os entrevistados de Huánuco numa conjuntura maior, que concerne às vítimas de violência em contextos de conflito armado no mundo.

Os direitos humanos são inerentes a todos os indivíduos, independentemente de raça, sexo, nacionalidade, etnia, idioma, religião ou qualquer outra conjuntura. Dito de outro modo, dizem respeito às liberdades e aos benefícios aceitos universalmente para garantir a vida do homem na sociedade que habitam. Documentos internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos<sup>39</sup>, em 1948, e os Pactos Internacionais de Direitos Cívicos e Políticos e de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 1966, formalizam-nos. Depois desses tratados, criaram outros com a mesma finalidade (*GLOSARIO SOBRE MIGRACIÓN*, OIM, 2006, p.19). [Tradução nossa]

---

<sup>39</sup> A Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) é um documento-marco na história. Elaborada por representantes de diferentes origens jurídicas e culturais de todas as regiões do mundo, foi proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em Paris, em 10 de dezembro de 1948, por meio da resolução 217 A (III) da mesma assembleia como uma norma comum para todos os povos e nações. Ela estabelece, pela primeira vez, a proteção universal dos direitos humanos (Fonte: <http://www.dudh.org.br/declaracao/> - pesquisado em 29/11/2015).

A Organização das Nações Unidas (ONU)<sup>40</sup> é um órgão internacional que surgiu em 1945, após a Segunda Guerra Mundial, por causa das atrocidades que diferentes populações sofreram em razão dela, com a finalidade de instituir dispositivos para assegurar que atos tão cruéis como aqueles não voltassem a se repetir. Isso posto, concebeu-se um sistema para se respeitarem os direitos humanos e as liberdades fundamentais, considerada a premissa de que, até nas guerras, deve haver limites (LAFER, 1995).

A luta armada é, sem dúvida, uma ameaça drástica à segurança, por isso é necessário estabelecer-se um conjunto de normas com base no princípio de busca por um caminho para a reconciliação. É esse conjunto de regras que se denomina Direito Internacional Humanitário (DIH) ou Direito dos Conflitos Armados. O DIH estabelece leis que impõem limite ao uso da violência durante esses embates com o escopo de (i) preservar a vida dos cidadãos não diretamente envolvidos neles; (ii) limitar as consequências deles nos envolvidos, considerados os propósitos da guerra (BENEDEK, 2012). Pode-se dizer que o

[...] DIH protege o *núcleo duro* dos direitos humanos em tempos de conflito armado, uma vez que se esforça por limitar o sofrimento e os danos causados por este. Aquele *núcleo duro* inclui o direito à vida, a proibição de escravidão, a proibição de tortura e o tratamento desumano e a proibição de qualquer aplicação retroativa da lei. O DIH e o direito dos direitos humanos complementam-se na proteção da vida e da dignidade daqueles que são apanhados em conflitos armados. O DIH aplica-se em situações de conflitos armados internacionais e em situações de conflitos armados não internacionais. (BENEDEK, 2012, p. 332)

O trecho a seguir define conflito armado e será este conceito, que substituiu o tradicional em 1949, que adotaremos neste trabalho:

Os conflitos armados internacionais são aqueles em que dois ou mais Estados entraram em confronto e aqueles em que as pessoas se sublevaram em oposição a um poder colonial, a uma ocupação estrangeira ou a crimes raciais, comumente referidos como guerras de libertação nacional. Para além do regime aplicável do direito dos direitos humanos estas situações estão

---

<sup>40</sup> A Organização das Nações Unidas (ONU) é uma associação internacional formada por países que se reuniram voluntariamente para trabalhar pela paz e pelo desenvolvimento mundial (Fonte: <https://nacoesunidas.org/> - pesquisa realizada em 29/11/2015). Entendemos que existem dúvidas e questionamentos sobre a atuação desta organização e se ela se propõe a, de fato, consolidar as ações a que está destinada, o que sugere a nós uma possibilidade interessante de problematização, que infelizmente, não nos caberá fazer neste trabalho.

sujeitas a um espectro alargado de regras do DIH, incluindo as estabelecidas nas quatro Convenções de Genebra. (BENEDEK, 2012, p. 333)

Baseado nessa designação, o DIH distingue duas categorias de conflito armado: (I) o internacional – entre dois ou mais Estados; (II) o não internacional – entre forças governamentais e facções armadas não governamentais, ou apenas entre diferentes grupos dentro de um mesmo país. No caso do último, as regras podem ser mais limitadas, apesar de previstas particularmente no artigo 3º, comum às quatro Convenções de Genebra, e aplicar-se tanto aos internacionais como aos não internacionais.

Os sujeitos de nossa pesquisa viveram duas décadas de conflito armado não internacional no Peru (como já se explicou neste mesmo capítulo) e experimentaram o que se pode entender como deslocamento forçado, fruto dessa guerra. Segundo a Organização Internacional para a Migração (OIM), “*deslocamento forçado* é a condição social em que pessoas de dado lugar são compelidas a abandonar a terra de origem em decorrência de lutas armadas e desastres naturais” (*GLOSARIO SOBRE MIGRACIÓN*, OIM, 2006, p.20) [Tradução nossa]. Tal situação as põe numa realidade bastante difícil porque, para se manter vivas, deixam a comunidade de pertencimento, a casa e o trabalho no campo, além de terem familiares mortos ou desaparecidos, a fim de fugir para a cidade mais próxima com outros sobreviventes e apenas com a roupa do corpo. Essa foi a experiência dos sujeitos desta investigação, como teremos oportunidade de comentar na análise dos dados empíricos.

Se levarmos em conta essa conjuntura geopolítica que engloba os direitos humanos, o DIH, também o que é um conflito armado e os deslocamentos forçados, devemos julgar como refugiados os sujeitos dessa realidade.

Segundo Marinucci e Milesi, em *Refugiados, realidade e perspectiva*, há questionamentos importantes a se fazerem sobre o conceito clássico de *refugiado* na contemporaneidade, graças aos novos fatores a que somos expostos. De acordo com o Estatuto do Refugiado, elaborado na Convenção de Genebra, existem três tipos de refugiados: (i) os ambientais – por causa de uma grande catástrofe natural como terremotos e tsunamis; (ii) os econômicos – em razão da extrema miséria; (iii) os em consequência de conflito armado.

Apesar dessas concepções, de acordo com a ACNUR<sup>41</sup>, os sujeitos que sofressem com essas três grandes circunstâncias, mas não tivessem cruzado a fronteira do país, não estariam, *a priori*, dentro da conceituação clássica do que é ser refugiado, segundo a proposta da Convenção de Genebra, porque não saíram do país de origem e, portanto, estariam protegidos pela própria nação de nascimento; logo, não seriam refugiados.

De acordo com a Convenção de Genebra, deve-se outorgar o estatuto de *refugiado* a qualquer pessoa que devido a temores fundados de ser perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, ou por pertencer a determinado grupo social ou opiniões políticas, se encontre fora do país de sua nacionalidade e não possa, devido a tais temores, ou não queira recorrer à proteção de tal país. (CUNHA apud MILESI, 2003 p. 14)

Por esse ponto de vista, o refugiado é alguém que abandona o país de origem por causa de catástrofes ambientais ou econômicas ou por conflito armado, em busca de abrigo em outra nação que lhe garanta a vida. Entretanto o cuidado especial com eles e a criação da ACNUR indicam um caminho relevante em razão de um compromisso ético de toda a comunidade internacional para apoiar indivíduos que sofrem perseguição em contextos de luta armada e precisam, muitas vezes, deixar a pátria (MILESI, 2003). Essa lógica considera que o refugiado precisa de apoio da nação de destino, e de redes de proteção para recompor a vida.

Hoje em dia, entretanto, há os atingidos pelo conflito armado que migraram dentro do próprio território e usualmente não têm assistência ou proteção do Estado, o que os coloca na mesma condição do refugiado clássico, ou seja, aquele que vai para outra nação. Diante dessa realidade, a ONU já considera os conceitos de *deslocados internos* ou *refugiados internos*, que concernem a essas pessoas, que, por causa de conflito armado, inclusive vivem abandonados na própria terra.

Esse é o caso dos nossos sujeitos que, perseguidos pelo Estado, estão na mesma situação de desamparo dos que emigraram, obrigados a fugir, deixar sua casa em busca

---

<sup>41</sup> O ACNUR é o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), conhecido como a Agência da ONU para Refugiados, e tem a missão de dirigir e coordenar a ação internacional para proteger e ajudar pessoas deslocadas em todo o mundo e encontrar soluções duradouras para elas. (Fonte: <http://www.acnur.org/t3/portugues/o-acnur/>- pesquisa realizada em 01/12/2015)

de proteção, como consequência de todo tipo de perseguição, conflitos armados e violência (MILESI, 2003).

Ora, quando um país acolhe um refugiado, está aceitando “o direito que cada ser humano tem à vida, à liberdade e à segurança”, assim como se afirma no artigo 3 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, o que denota compromisso pleno com a defesa das vítimas de *qualquer tipo de perseguição* (MILESI, 2003, p. 16). Ao considerarmos esses direitos, procuramos refletir acerca das circunstâncias do refugiado interno, característica dos sujeitos desta pesquisa na ocasião em que deixaram os *pueblos* e chegaram à cidade, sem amparo algum do governo ou de redes de proteção, para se livrar da violência – também do próprio Estado, na figura dos militares –, disseminada durante as duas décadas da guerra.

Quem garante a vida e a segurança dos refugiados internos quando o próprio Estado se envolve na opressão aos civis? Essa indagação traz um aspecto relevante do que foi o caso do conflito armado no Peru, onde, segundo o CVR e alguns relatos de vítimas, os militares cometeram muitas atrocidades, similares às dos militantes do SL, na repressão violenta e na tortura aos agricultores que se viam em meio às duras ações da luta:

A CVR descobriu que as forças armadas aplicaram uma estratégia que, primeiramente, foi de repressão indiscriminada contra a população suspeita de pertencer ao PCP-SL. Depois, essa tática se fez mais seletiva, apesar de ter continuado a possibilitar numerosas violações aos direitos humanos. A CVR afirma que, em alguns lugares, em momentos do conflito, a atuação das forças armadas não só se envolveu por excessos de oficiais ou do pessoal da tropa, como também por práticas generalizadas e/ou sistemáticas de desrespeito aos direitos humanos, o que constitui crime contra a humanidade e transgressão às normas do Direito Internacional Humanitário. (*Conclusiones Finales del Informe Final de la CVR*, 2003, p. 17) [Tradução nossa]

A suspeita de haver a presença de um só terrorista em um *pueblo* poderia levar à destruição do grupo todo. As forças militares rotineiramente batiam nos campesinos e arrancavam-nos de casa. Tanto homens como mulheres e crianças eram saqueados e torturados. A matança de todos os habitantes de uma comunidade fazia-se para se evitarem acusações de abuso justamente por essas agressões serem prática comum das forças do governo. (POOLE E RINEQUE apud GARCIA, 2008, p. 73) [Tradução nossa]

A violação a direitos humanos durante o conflito armado no Peru ocorreu tanto pelo Estado quanto pelo SL, o que impôs à população civil, principalmente aos

agricultores habitantes da zona rural, a condição de refugiados internos por causa da necessidade de migrar num deslocamento forçado.

Essas pessoas migraram para a cidade e não encontraram nenhum tipo de apoio para recomeçar a vida, o que os lançou em extrema pobreza, fato se estendeu por décadas e acabou por influenciar na composição atual de outro cinturão (como já se explicitou neste trabalho) que se consolidou com essa migração em massa para uma zona urbana que não contava com redes de proteção para amparar esse povo.

Foi desses mesmos agricultores ainda no campo que surgiram algumas iniciativas de formar algum tipo de associação, como os comitês de autodefesa<sup>42</sup>, que ajudou os próprios moradores a começar a enfrentar, de forma organizada, o conflito armado para tentar assegurar a sobrevivência da comunidade. Essas comissões coordenavam os moradores para defender o território e os demais habitantes locais, mesmo que, para isso, fosse preciso irem para o confronto armado:

Nós somos os defensores da paz, ganhamos do SL e agora estamos na pobreza. O Estado esqueceu de nós. (Ex-comandante de um comitê de *autodefensa*, *pueblo* de Vinchos, CVR, Tomo II, Capítulo 1, p. 449 )

Sim, nós também fomos assassinados, primeiro por senderistas e depois como *ronderos*. (Moradora e vítima do conflito, CVR, Tomo II, Capítulo 1, p. 449)

Obviamente alguns agricultores de *autodefensia* sucumbiram às ações do conflito e muitos *ronderos*<sup>43</sup> foram assassinados pelo SL. Apesar disso, é importante retomar um elemento da cultura andina bastante forte: o senso de comunidade e pertencimento, quase que numa relação de parentesco (como já se citou). Assim como as relações antes do conflito se estruturaram em torno do coletivo, esses comitês seguiram a mesma lógica.

---

<sup>42</sup> Os comitês de autodefesa, formados por agricultores, buscaram desenvolver ações na tentativa de defender o próprio povoado das ações de violência do conflito armado. Uma das iniciativas de uma dessas comissões foi organizar grupos de *ronderos*, responsáveis por vigiar a localidade e alertar os demais moradores, caso precisassem fugir.

<sup>43</sup> *Ronderos* eram os habitantes que se organizavam em grupos para vigiar a comunidade com o objetivo de lhe garantir a segurança.

E é com base nessa premissa de coletividade que nascem as primeiras redes de proteção do local, formadas pelos atingidos pelo conflito como forma de lutar por justiça e (auto) amparar as famílias que sofreram, na cidade, com essa nova conjuntura de precariedade e de miséria. Algumas das vítimas tiveram papel significativo como agentes que mobilizavam as pessoas em busca dos próprios direitos. Nesse contexto, surgem as duas associações locais de que os nossos entrevistados faziam parte e que, desde a concepção, atuavam como protetores dessas famílias.

Além dessas sociedades, a partir de 1998 mais ou menos, surgiu um importante movimento de algumas organizações sociais que começaram a se articular em prol dessa população e contra toda instabilidade que o conflito causou no território peruano. Segundo o Informe Final da CVR, as principais instituições que agiram para proteger os deslocados internos foram as igrejas católica e evangélica, agremiações da sociedade civil que se dedicavam a outras causas e começaram a voltar os olhos para essa nova realidade e o órgão governamental da Coordenadoria Nacional dos Direitos Humanos, que, desde o início do conflito, tentou enfrentar, ainda que de forma bastante sutil, o governo autoritário. Desses círculos sociais aflora um movimento de luta por justiça e reparação às vítimas daquela luta. Aliada a isso, em 2000, mudou o governo, que começou a tender mais para a democracia, o que permitiu que diversos setores da sociedade comesçassem a se expressar em relação aos resultados do conflito sobre os desamparados e em relação aos problemas que impediram o desenvolvimento socioeconômico no país durante as duas décadas. Desse modo, se ponderarmos sobre a necessidade de crescimento econômico do país e sobre a pressão popular, encabeçada por essas entidades sociais, o novo governo cria a Comissão da Verdade e da Reconciliação com o objetivo de esclarecer o que de fato foi o conflito armado e quais os efeitos dele no país, assim como o de definir responsabilidades e sequelas sociais oriundas das diversas transgressões aos direitos fundamentais de diversos cidadãos nas décadas de 1980 a 2000 (INFORME FINAL DA CVR, 2003).

Um dos primeiros atos da nova administração com referência às décadas de violência, em dezembro de 2001, foi formar um grupo de trabalho interinstitucional que criou a referida Comissão da Verdade e da Reconciliação e que envolveu os Ministérios da Justiça, da Defesa, da Promoção da Mulher e do Desenvolvimento Humano, a defensoria do povo, a conferência episcopal, o concílio nacional evangélico do Peru e a Coordenadoria Nacional dos Direitos Humanos. Essa representação foi responsável por

investigar assassinatos e sequestros impostos por agentes do Estado e por grupos paramilitares às organizações ditas subversivas, além de desaparecimentos forçados, torturas e agressões graves, violação aos direitos das comunidades andinas e às nativas do país, crimes e atentados aos direitos civis (INFORME FINAL DA CVR, 2003).

Os membros desse comitê percorreram as regiões mais afetadas, entrevistaram vítimas, analisaram documentos e registros públicos referentes àquele período e produziram o Informe Final da Reconciliação e da Verdade, documento nacionalmente aceito que registrou a história daquelas duas décadas e os desdobramentos disso, assim como apontou caminhos referentes às reparações necessárias para aquela população.

Desse grupo de trabalho, surge a *Comisión para la paz, reparación y reconciliación* (CMAN), órgão do Ministério da Justiça e dos Direitos Humanos, encarregado de coordenar as ações de desde o reconhecimento legal das vítimas até o cumprimento das compensações previstas. Consideram-se reparações: (1) simbólicas – atos de reconhecimento, cerimônias, atividades sobre a memória local, entrega de restos mortais de vítimas; (2) coletivas – recuperação de infraestrutura em serviços básicos e produtivos em comunidades rurais afetadas pela violência; (3) do direito do cidadão – regularização de documentos e apoio jurídico; (4) econômicas – pagamento de determinado valor a cada família por quantidade de assassinados; (5) educativas – bolsas e descontos em escolas técnicas e universidades; (6) habitacionais – apoio financeiro para a reconstrução de casas; (7) de saúde – supervisão gratuita da atenção com referência a serviços médico-hospitalares.

Apesar do direito à reparação e da necessidade de um órgão do Governo responsável por isso, as questões relativas a isso são complexas e não caberia a nós entrar nesse tema. Mesmo assim, é preciso referir que alguns desses ressarcimentos constam apenas como documentação. Na prática, essas pessoas ainda não tiveram acesso, nesse processo de reconstrução, a ações reparatórias que de fato lhes levassem a melhores condições de vida a fim de superar o contexto de pobreza.

## **Capítulo 2 – Apontamentos sobre Memória, Experiência e Narrativas de vida**

Neste trabalho, tentamos compreender como a memória participa do processo de composição de vida desses trabalhadores rurais que, por causa da violência, foram obrigados a deixar o contexto de origem, no campo, e migraram para a cidade para sobreviver.

Em razão disso, será necessário conceituar a memória numa perspectiva de reconstrução, em razão da importância do aspecto coletivo. Para isso, pretendemos apresentar as reflexões propostas por Maurice Halbwachs sobre memória coletiva e os quadros sociais, assim como as contribuições de Eclea Bosi no que tange à substância social da memória.

Outro aspecto importante a respeito desse fator que trataremos será considerar a memória como meio de resistência e, para tanto, traremos observações de Flavia Schilling. Desejamos também tratar as experiências com base no estudo de Jorge Larrosa, para entender as rupturas e continuidades, presentes nesse ressignificar da existência, antes, durante e principalmente após o conflito, com base nas recordações que nos narraram. Nossa intenção é refletir sobre a relação entre a narrativa e a experiência. Para isso, faremos uso das análises de Walter Benjamin e de Daniel Bertaux, entre outros.

### **2.1. A Memória como reconstrução social**

Durante muito tempo, a psicologia considerou a memória como faculdade mental humana puramente biológica, isolada em cada sujeito, ou, ainda, uma espécie de operação psíquica determinada fisiologicamente, responsável pela origem de lembranças que poderíamos ter de pessoas e de situações vividas (SANTOS, 2003). Entretanto discordamos dessa concepção que ainda permeia algumas correntes, e, para

fundamentarmos isso, utilizaremos estudos como os de Maurice Halbwachs que abordam a memória como fenômeno social.

Neste trabalho, entendemos a memória como um processo social de reconstrução, em que as pessoas não estão sozinhas, mas reconstróem as lembranças pela interação umas com as outras. Podemos citar Braga (2002), que se refere a Halbwachs no que concerne ao ato de recordar como parte do movimento próprio das instituições sociais. Para tanto, esses sujeitos reconstituem as recordações, orientadas pela relação com o grupo de convivência de que participam (BRAGA, 2002).

Dessa forma, nós, como sujeitos sociais, reconstruímos recordações de circunstâncias que nos estruturaram, ao longo de nosso desenvolvimento, como sujeitos na relação com quem convivemos em diferentes etapas da nossa vida e é esse processo que forma nossa identidade. De acordo com Halbwachs:

De cada época da nossa vida, separamos algumas lembranças, reproduções que ocorrem sem cessar e por meio das quais se perpetua, como por efeito de uma filiação contínua, o sentimento de nossa identidade. (HALBWACHS, 2004, p.111) [Tradução nossa]

Desse modo, de acordo com Halbwachs, podemos pensar que, como sujeitos sociais, estamos em construção e nosso interagir em comunidade é o que determina a forma como edificamos nossas lembranças. Dentro dessa abordagem, as pessoas são elementos de um todo, logo os pensamentos e atos delas explicam-se por sua natureza social. Por essa via, Halbwachs (2003) entrelaça as recordações das pessoas às do grupo e estas, à esfera maior da tradição, ou seja, às de cada sociedade.

Para Halbwachs (2003), a memória coletiva compreende outras, particulares, espécies de pontos de vista da coletiva, porque trazem, por meio de imagens, o ambiente dos grupos dos quais cada sujeito fez e faz parte ao longo da vida. Dito de outro modo, as ideias, pensamentos, raciocínios, desejos e paixões atribuídos a cada um dos sujeitos, na realidade, segundo esse autor, inspiram-se nos agrupamentos a que cada um pertence ou pertenceu. O pensamento individual, segundo essa perspectiva, concebe-se com base em várias interações dentro do universo coletivo. A memória individual está inserida em quadros sociais, conceito que será discutido ainda neste capítulo.

Com base nisso, partimos da premissa de que existimos como indivíduos no contexto social por intermédio de crenças, valores, comportamentos e representações culturais, orientados por construções coletivas que nos constituem como sujeitos sociais pertencentes a determinado ambiente, e que, uma vez extraídos bruscamente desse cenário de pertença, podemos encontrar diversas dificuldades para nos reconhecermos e alicerçarmos a vida inseridos num novo lugar, porque isso transfigura nossa identidade.

Destarte, os narradores desta pesquisa, que pertenceram a certo grupo, caracterizado por diferentes práticas sociais e constituído no cerne dos Andes, já descrita no capítulo anterior, foram-se constituindo como sujeitos sociais “enraizados” em sua cultura, representada pelo lugar de pertença, pelos costumes e representações que os identificam como membros de um conjunto de habitantes que viveram na zona rural.

Aqui nos cabe refletir sobre a ideia de enraizamento, proposta por Simone Weil, segundo as palavras de Bosi (2003):

O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana e uma das mais difíceis de definir. O ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro. (BOSI, 2003, p. 175)

Mesmo que seja difícil definir *enraizamento*, como sugere a citação acima, podemos refletir sobre a condição de nossos sujeitos e o que se compreende por esse vocábulo. Os indivíduos necessitam de uma *raiz* (aqui considerada como vínculo fundamental nas diversas etapas da vida em determinado círculo) que lhes permitiu a formação como sujeitos sociais pela participação efetiva de uma coletividade cujos membros possuem um emaranhado de memórias sobre o passado que os forjou, além de projeções para o futuro.

Consideramos esse enraizamento como uma forte característica na formação dos nossos narradores no âmago da cultura rural andina (como já dissemos no capítulo anterior). Salientamos, assim, a relevância desse ponto, em contraposição ao processo inverso, porque, no caso de nossos sujeitos, a condição de migrantes os insere profundamente em desarraigamento. Esses que nos contam as próprias histórias

perderam a paisagem da terra natal, as plantações, os animais, as terras cheias de memórias da infância, a casa feita pelas mãos da família, a vizinhança, os familiares e amigos, mortos pela violência, os encontros e as festas do povoado, o idioma *quéchua*, as vestimentas, os rituais de adoração à *Pachamama*. Dilaceraram-se, pelo caminho, as várias e profundas raízes. No contexto urbano, o agricultor de antes vê-se forçado a se apropriar de outros hábitos, a conviver com a ausência do que o formou e também com a escassez imposta por esse novo contexto que os presenteou com a falta dos bens materiais e das relações psicossociais, experimentadas no povoado de origem.

Bosi (2003) propõe, acerca do desenraizamento, algo que nos faz cogitar sobre os sujeitos desta pesquisa:

Seria mais justo pensar a cultura de um povo migrante em termos de desenraizamento. Não buscar o que se perdeu: as raízes já foram arrancadas, mas procurar o que pode renascer nessa terra de erosão. (BOSI, 2003, p. 177)

Dessa forma, esses sujeitos reconstroem as lembranças, fundamentados no vivido e recuperam os sentimentos de pertença. Tais possibilidades de restaurar e de reaver são molas propulsoras para essa população renascer para a nova realidade, proposta pelo processo pós-migração. O sentimento de ser parte de uma coletividade não pressupõe a existência física dos integrantes, porém as influências do coletivo continuam vivas e os estimulam a se reconhecerem nas memórias do passado. Evidentemente, a materialidade, no presente, de alguns dos que participaram do pretérito contribui para a convivência entre os membros dessa população preservar e permitir que as visões de mundo erigidas no lugar de origem se perpetuem e favoreçam a reconstituição da vida no novo local de moradia.

Os sujeitos desta investigação, com média de idade de sessenta anos, ao narrar as memórias, deixam transparecer o coletivo em cada relato pessoal e no modo de recordar, uma vez que viveram os mesmos acontecimentos históricos que os marcaram e lhes transformaram as histórias de vida: a ruptura deles com o local de pertencimento, as ações de violência a que se submeteram até a ressignificação da existência no contexto urbano. Nesse caso, é um entrelaçar entre o ser individual e a cultura, como nos apresenta Bosi:

Este registro alcança uma memória pessoal que, como se buscará mostrar, é também uma memória social, familiar e de grupo. Desde a concepção, o trabalho situava-se, portanto, naquela fronteira em que se cruzam os modos de ser do indivíduo e da sua cultura: fronteira que é um dos temas centrais da psicologia social. (BOSI, 1994, p. 37)

Desse modo, segundo Bosi, “do vínculo com o passado se extrai a força para a formação de identidade” (BOSI, 1994, p. 16), ou seja, a memória de experiências do passado apresenta não só a história de vida dos narradores, mas também a visão deles acerca da realidade presente, já que se firma nesses dois tempos a composição de sua identidade. Assim como nossos depoentes, os<sup>44</sup> do estudo da Bosi escolhem fatos que ocorreram em determinado tempo e espaço, e todas as histórias se apresentam por meio de *índices comuns* que revelam um *significado coletivo*.

A memória opera com grande liberdade escolhendo acontecimentos no espaço e no tempo não arbitrariamente, porque se relacionam por índices comuns. São configurações mais intensas quando sobre elas incide o brilho de um significado coletivo. (BOSI, 2003, p. 31)

Para Bosi, a força da memória coletiva compõe-se da ideologia de cada comunidade e constitui a individual, daquele que recorda fatos de que participou, que testemunhou e até protagonizou, portanto é uma voz privilegiada potencialmente porque traz descrições que viveu para além da história oficial registrada nos livros. Apesar disso, nem sempre essa voz nos apresenta fatos novos, porque a compreensão do que lembra vem ressignificada, repleta da ideologia social coletiva (BOSI, 2003).

Há, “[...] portanto, uma memória coletiva produzida no interior de uma classe, mas com poder de difusão, que se alimenta de imagens, sentimentos, ideias e valores que dão identidade àquela classe” (BOSI, 2003, p. 18). Assim, com base nos estudos de Halbwachs, Bosi afirma que a recordação é um trabalho orientado no que se viveu, fundado na cultura coletiva instituída, formando assim a memória individual, que parte do presente para reorganizar o passado por meio da lembrança.

---

<sup>44</sup> No livro *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*, Ecléa Bosi apresenta-nos um interessante estudo sobre a substância social da memória, em que os depoentes têm idade superior a setenta anos. Esses recordadores tinham em comum a idade e o espaço social da cidade de São Paulo, onde viveram diversas etapas de vida.

Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje as experiências do passado [...] uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual. Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas ideias, nossos juízos de realidade e valor. (BOSI, 1994, p. 55)

Halbwachs, em seus estudos, leva em conta a magnitude do aspecto coletivo no que se refere à recomposição da memória da testemunha quanto à coletividade em que viveu eventos reais comuns. Obviamente a lembrança individual existe, mas fortalecida e arraigada nos diferentes contextos e círculos a que cada um pertence. Isso significa que esse autor enfoca a influência que a comunidade exerce na memória pessoal que, na realidade, é parte da coletiva e se estrutura segundo ela. Ao descrever a primeira visita que fez a Londres, esse autor comenta que teve acesso a textos e pessoas que lhe trouxeram informações sobre a cidade e que esse conhecimento o auxiliou durante o tempo em que esteve lá quando ia tecendo as memórias nos lugares visitados. Ressalta o quanto essas lembranças partilhadas – por textos e pessoas – foram fundamentais para ajudá-lo a recordar depois:

Outras pessoas tiveram essas lembranças em comum comigo. Mais do que isso, elas me ajudaram a recordá-las e, para melhor me recordar, eu me voltei para elas, por um instante adotei seu ponto de vista, entrei em seu grupo, do qual continuo a fazer parte, porque experimento ainda sua influência e encontro em mim muitas das ideias e maneiras de pensar a que não me teria elevado sozinho e com que permaneço. (HALBWACHS, 2003, p.31)  
[Tradução nossa]

Para Halbwachs, de acordo com Santos (2003), os indivíduos usam imagens do passado, como membros de sociedades, e fazem uso de convenções que não criaram completamente. Homens não recordam sozinhos; precisam das lembranças de outros para confirmar as próprias, numa relação com a sociedade de seu tempo (SANTOS, 2003).

Desde *Los marcos sociales de la memoria*, Halbwachs já afirmava que nós construímos nossas lembranças como membros de grupos sociais determinados e que, nesse processo, obrigatoriamente, utilizamos as convenções sociais que nos estão disponíveis. Indivíduos não se lembram por eles mesmos, isto é, para lembrarem, eles necessitam da lembrança de outros indivíduos, para confirmarem ou negarem suas lembranças, que por sua vez estão localizadas em algum lugar específico no tempo e no espaço. Ao ressaltar o caráter social da memória e explicar que nem mesmo as memórias mais íntimas podem ser pensadas em termos exclusivamente individuais, Halbwachs enfatiza tanto o caráter social quanto interativo da memória. Para ele, todas as nossas lembranças relacionam-se, portanto, com a vida material e moral das sociedades. (SANTOS, 1998, p.4)

Os grupos compõem, em sua época, pensamentos, imagens e práticas culturais cujo repertório serve de instrumento para reconfigurar as recordações. Os quadros sociais não se formam pelo arranjo de lembranças individuais, não são forma aleatória de recordações particulares que se inserem para produzir o coletivo; ao contrário, são uma espécie de teia de informações, de que a memória coletiva se serve para reedificar as figuras pretéritas em consonância com a sociedade de cada tempo.

Na obra *Los marcos sociales de la memoria* (2004), Halbwachs apresenta uma análise detalhada sobre construir a memória por meio da inserção de indivíduos em núcleos familiares, religiosos ou classes sociais. Esses núcleos são os grupos em que os sujeitos se desenvolvem nas diversas fases da vida. A lembrança relaciona-se ao pertencimento a esses agrupamentos de tal forma que, no ato de recordar, movemo-nos de um a outro em pensamento. As preocupações, os interesses, as lembranças reconstroem-se conforme o lugar que o indivíduo ocupa na sociedade, visto que elas dependem das relações, numa movimentação interpessoal de instituições como família, classe social, escola, profissão, entre outras. Nesse estudo, o autor indica três elementos importantes para a compreensão desse tema: (i) a memória só pode ser avaliada segundo os quadros sociais; (ii) é possível observarem-se empiricamente tais quadros; (iii) o passado existe orientado pela reconstituição no presente.

Segundo Santos (2012), para Halbwachs, a [...] “relação entre indivíduos e os quadros sociais foi compreendida fundamentalmente como uma relação de manutenção de estruturas já dadas, embora houvesse uma grande abertura em perceber a relação entre os diversos níveis em que estas estruturas se formavam” (SANTOS, 2012, p.54). Tal citação nos faz pensar que essas “estruturas já dadas” se associam à consciência de determinada classe e às práticas que elas desenvolveram como parte do que se

estabeleceu como tradição, aqui entendida como quadros sociais que antecederam a tomada de decisão individual de cada sujeito ao recordar.

## 2.2. Memória: ressentimento e resistência

Como não se perguntar “Por que comigo?” ou “Por que essa violência foi atingir minha vida e minha família?” No caso dos sujeitos desta pesquisa, essas são questões comuns de pessoas atingidas de forma abrupta pelo conflito, de maneira a ter de abandonar o lugar de pertencimento, o trabalho, a casa e migrar forçosamente para a cidade, levando na memória a imagem dos familiares e amigos assassinados ou desaparecidos.

Esses indivíduos chegaram aos centros urbanos sem nenhum tipo de apoio, obrigados a recomeçar a vida num contexto de miséria e escassez. Tinham, na comunidade natal, residência, emprego e diversos vínculos, perdidos, a contragosto, com o processo migratório. Os filhos dessas pessoas, desde muito pequenos, precisaram deixar a escola (ou mesmo postergar o início dela) e começar a trabalhar. Das dez mulheres que entrevistamos, oito tiveram os maridos assassinados e, nesses casos, por se tratar de uma sociedade machista, elas ficaram numa situação ainda mais difícil, porque, em geral, as poucas ofertas de trabalho que havia destinavam-se a homens. Essas famílias foram submetidas a péssimas condições de moradia, à escassez de ofertas de trabalho e à falta de alimentos para sustentar a família. Diante disso, é evidente que se observará ressentimento nesses sujeitos sociais, que fazem parte de um contexto maior de diversas populações atingidas por conflitos armados.

Sobre isso citamos o seguinte:

É preciso considerar os rancores, as invejas, os desejos de vingança e os fantasmas da morte, pois são exatamente estes os sentimentos e representações designados pelo termo *ressentimento*. (ANSART, 2004, p. 15)

Neste trabalho, adotaremos o sentido da palavra que corresponde à mágoa, dor, aflição, pesar, provocados pelas ações violentas que nossos narradores viveram durante

a luta armada e as consequências que enfrentaram nos anos que sucederam a esse período. Aqui nos importa, especialmente, o que Pierre Ansart, no artigo *História e memória dos ressentimentos*, menciona sobre o ressentimento em contextos de violência. Segundo esse autor, no período pós-Segunda Guerra Mundial, produziu-se vasta literatura para analisar os atos de crueldade e as perseguições com o objetivo de se montar uma espécie de acervo para não deixar esquecer os horrores que sucederam essa época, até mesmo para tais fatos não se repetirem.

Segundo Ansart (2004), as recordações dos ressentimentos remetem a quatro atitudes possíveis de se perceberem nos sujeitos atores em situações de luta armada e relacionam-se tanto ao particular como ao coletivo: (1) tentação do esquecimento, o que, muitas vezes, é uma estratégia para apaziguar o ódio e a dor provocados pela violência; (2) tentação da reincidência, que se pode experimentar quando há rememoração dos acontecimentos; (3) tentação da revisão, que se relaciona a revisitar os atos e conflitos por meio da dor das memórias e dos ressentimentos; (4) tentação da cólera em vista da memória dos ressentimentos, que pode provocar esse ódio delirante, capaz de desencadear futuros atos agressivos, como, por exemplo, quando a campanha nazista transformou em perseguição e em massacre aos judeus o desejo de revanche pela derrota na campanha anterior.

Podem-se identificar essas atitudes mencionadas por Ansart (2004) em populações colhidas pelo tipo de hostilidade que nossos narradores experimentaram, principalmente nos momentos em que falam da ruptura que sofreram. Para ilustrar essa questão, trazemos, como referência, algumas das conversas que tivemos com duas das líderes comunitárias por intermédio de quem obtivemos acesso aos entrevistados.

Ana mencionou algumas vezes que as amigas não gostavam de lembrar aquilo por que passaram, porque esquecer era o melhor modo de lidar com a dor, e, por isso, não poderia garantir que houvesse interessadas em colaborar com este estudo. No discurso de Ana, notamos o desejo do oblívio. Foi de Ana também que lembramos ter escutado algo que nos remete à reincidência dos acontecimentos nefastos porque algumas das mulheres que participam das atividades, a cada vez que se encontram, tendem a ficar revisitando as lembranças do que suportaram coletivamente.

Encarnación, a outra líder comunitária com quem tivemos contato, contou-nos sobre a dificuldade de recomeçar de algumas das associadas que se baseavam apenas na

recordação dos atos sofridos, o que configuraria a atitude a necessidade de relembrar, em que o ressentido fica como que paralisado diante do ocorrido e revive a violência sofrida mais de duas décadas antes como se isso se tivesse passado na semana anterior, por exemplo.

Também foi Encarnación que comentou conosco sobre algumas tentativas de linchamento nos últimos anos, quando se iniciaram as políticas de reparação. O governo começou um longo processo de credenciamento das vítimas, porém, entre os habilitados, existiam pessoas de quem se desconfiava terem sido militantes do Sendero Luminoso e, embora não houvesse provas ou constatações, os que se diziam *vítimas legítimas* promoveram ações violentas, como o linchamento desses suspeitos.

Assim, há recordações de ressentimentos que contextos de agressão podem propiciar, como em nossos sujeitos, que tiveram a narrativa de vida traspassada pela mágoa, dor, aflição, pesar. Além disso, há outra face da memória: a da resistência.

A pesquisadora Flávia Schilling, no artigo *Memória e resistência* (2009), apresenta-nos observações interessantes que contribuem para este estudo, pela analogia entre a memória e um *jogo de armar*. Schilling propõe “pensar a memória como constituída por peças, por fragmentos e por pedaços, como um quebra-cabeça” (SCHILLING, 2009, p. 143). Dentro dessa lógica, cada sujeito pode contribuir com uma peça que ajudará a compor o todo (ainda que incoerente e incompleto, dado o contexto complexo). Outro aspecto importante está na compreensão dessas recordações que nos armam de alguma forma:

É um instrumento, uma arma, e nos fortalece de certa forma para algum tipo de luta. Portanto, quando se pensa em memória, não se deve esquecer que ela é um fragmento, é individual, mas só pode se compor no coletivo. Igualmente não se pode perder a noção desta característica: a memória é uma arma. (SCHILLING, 2009, p. 144)

De acordo com o *quebra-cabeça*, em que cada um dos que viveram a mesma realidade histórica contribui com a composição do todo, salientamos o papel fundamental das lembranças relatadas para a produção do Informe Final da Comissão da Verdade e da Reconciliação, documento elaborado por uma equipe de profissionais que percorreu as regiões afetadas pela violência e escutou as narrativas dos que

protagonizaram as décadas de luta armada. Foram essas recordações que levaram a dados relevantes na composição do que foi o conflito armado no Peru e é esse, no país, o documento oficial que esmiúça todas as etapas e sequelas sociais, assim como orienta as políticas de reparação que viriam posteriormente e, de alguma forma, beneficiam nossos depoentes.

É possível supor que o uso da memória para constituir esse documento é uma forma de resistência. É o jogo de armar, em que cada sujeito traz seu trecho da história que vai tecendo uma compreensão mais ampla sobre essa sociedade.

Desse modo, destacamos a analogia da memória de armar, segundo o que Schilling (2009) escreve sobre resistência para adotarmos essa definição nesta pesquisa:

A resistência seria uma defesa de nosso direito de constituir a nossa própria lei, e tal constituição passa por defender, recuperar, constituir um saber, seja este próprio, seja um saber do ofício, um saber do estilo de vida e das relações que desenvolvemos, ou, ainda, saber da experiência, de defender, recuperar, construir o próprio tempo. (SCHILLING, 2009, p.148)

Resistência é uma palavra que tem vários significados. Dois deles se evidenciam em primeiro plano. Por exemplo, quando alguém diz que algo é “resistente”, pode-se estar afirmando que não se quer aceitar mudança, com uma conotação negativa, ou, ainda, com uma conotação positiva, que é algo que dura, permanece, oferece garantias de não se quebrar, manter-se. Trabalhei o tema na perspectiva foucaultiana, como algo que acontece em uma relação de luta constante nas relações de poder. (SCHILLING, 2009, p.146)

Desse modo, aqui entendemos *resistir* em relação direta com *defender, recuperar e constituir um saber de experiência*. É lutar pela garantia dos direitos de quem reconstruiu a vida, apesar de toda a violência por que passou, como é o caso dos sujeitos desta investigação. Sobre isso, destacamos a ação das associações de vítimas que formou uma rede de proteção como um corpo coeso que nos faz refletir sobre algo que “dura, permanece, oferece garantias de não se quebrar, manter-se” (Schilling, 2009, p. 146), traço marcante dessas organizações lideradas por atores unidos por suas memórias do que viveram e hoje os faz resistir.

### 2.3. Experiência e narrativa de vida

O conflito armado entre 1980 e 2000 no Peru marcou vigorosamente os sujeitos desta pesquisa (como se explicitou no capítulo 1) e tem relação direta com nossa escolha por pela palavra *experiência* como conceito. Quando lemos os depoimentos, percebemos o quanto experimentar aquela opressão sentenciou mudanças em diversas práticas culturais desse grupo. Movidos por isso, por exemplo, nossos narradores abandonaram o lugar de origem e migraram para a cidade, como forma de sobreviver às crueldades da guerra. Pretendemos refletir sobre essas marcas impostas a essa população, com base no conceito de experiência e, para tanto, consideraremos os apontamentos de Jorge Larrosa Bondía e Martin Heidegger e também as contribuições de Walter Benjamin.

A palavra *experiência*, segundo o dicionário Michaelis, vem do latim *experientia*, e diz respeito ao ato de provar, experimentar, a *qualquer conhecimento obtido por meio dos sentidos*. Tal definição nos faz refletir sobre a relação entre o sujeito e o que ele *prova*, *experimenta*. No caso, nossos narradores provaram, experimentaram a violência que caracterizou a luta armada no Peru, o que justifica trabalhar essa concepção neste estudo.

Larrosa, em *Notas sobre a experiência e o saber da experiência*, retoma alguns aspectos relativos à origem desse vocábulo. O radical *periri* de que ele provém encontra-se também em *periculum*, que produziu a palavra perigo. A raiz indo-europeia *per* relaciona-se diretamente com a ideia de travessia e posteriormente com a noção de prova. Em grego, há várias palavras derivadas da mesma raiz que querem dizer *travessia*, *percurso*, *passagem* (LARROSA, 2002). Esses aspectos quanto à origem e à definição da palavra no dicionário sugerem ideias interessantes que vão compor nossa reflexão junto com a significação aqui empregada.

Assim, Larrosa descreve *experiência*:

Poderíamos dizer, de início, que a *experiência* é, em espanhol, *o que nos pasa*. Em português, se diria que a *experiência* é *o que nos acontece*; em francês a *experiência* seria *ce que nous arrive*; em italiano, *quello che nos succede* ou *quello che nos accade*; em inglês, *that what is happening to us*; em

alemão, *was mir passiert*. A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca. (LARROSA, 2002, p. 22)

De acordo com Larrosa, então, o significado dessa palavra é *o que se passa conosco, o que nos acontece* ou *o que nos toca*, diferentemente do que se passa, acontece, toca externamente a nós enquanto sujeitos sem nos afetar. Desse modo, para ter uma experiência, é necessário que um acontecimento sensibilize alguém profundamente, o que implica uma exposição a um evento capaz de influir para mudar a vida desse alguém. Com base nisso, apresentamos o conceito de experiência pela perspectiva de Martin Heidegger (1987), no artigo *De caminho al habla*:

Fazer uma experiência com algo – seja uma coisa ou um ser humano – significa que algo nos acontece, nos alcança, que se apodera de nós, que nos tomba e transforma. Quando falamos de *fazer* uma experiência, isto não significa precisamente que nós a façamos acontecer; *fazer*, aqui, significa sofrer, padecer, tomar o que nos alcança receptivamente, aceitar à medida que nos submetemos a algo. Algo se faz, advém, tem lugar em nós. (HEIDEGGER, 1987, p. 142) [Tradução nossa]

Essa citação remete à ideia de que a experiência absorve o sujeito, envolvido num processo de mudanças que podem ser tanto negativas como positivas, conforme o que ocorreu com o grupo. No caso de nossos narradores, a noção de padecer é bastante evidente, por se tratar de memórias que suscitam ações de um período marcado pelo assassinato e desaparecimento de familiares, pelo abandono do povoado natal, pela migração forçada e pelo difícil recomeço e reconstrução de vida na cidade. Esses sujeitos viveram o que estamos chamando de *experiência*.

Assim, Larrosa, baseado em Walter Benjamin, na obra *Experiência e Pobreza*, aborda a escassez de experiência da modernidade em comparação com a abundância de fatos:

A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece. Dir-se-ia que tudo o que se passa está organizado para que nada nos aconteça. Walter Benjamin, em um texto célebre, já observava a pobreza de experiências que caracteriza o nosso mundo. Nunca se passaram tantas coisas, mas a experiência é cada vez mais rara. (LARROSA, 2002, p.22)

Benjamin (2012) ainda nos faz refletir sobre o período pós-Primeira Guerra, quando os combatentes que voltavam das batalhas estavam pobres em experiência. O mesmo ocorreu com as publicações dos dez anos seguintes à guerra, porque esse evento produziu para a humanidade fatos vergonhosos que só puderam existir porque ela não proporcionou a experiência como a concebem Larrosa e Benjamin.

Esse fato nos leva a considerar o papel dos diferentes sujeitos que poderiam narrar esse tipo de história. Será que os combatentes envolvidos poderiam narrar a experiência da guerra? Que teria a dizer sobre a experiência a população civil? Somos uma humanidade incapaz de viver experiência?

De acordo com Benjamin:

Está claro que as ações da experiência estão em baixa, e isso numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história universal. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres de experiências comunicáveis, e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário dez anos depois continham tudo, menos experiências transmissíveis de boca em boca. Não, o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmentidas que a experiência estratégica pela guerra das trincheiras, a experiência econômica da inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. (BENJAMIN, 2012, p. 123)

Desse modo, Benjamin não se refere somente à experiência individual, de oportunidades isoladas, mas também à grupal e apresenta-nos essa pobreza generalizada como uma nova barbárie. Por esse ponto de vista, se somos sujeitos constituídos nesse contexto, é evidente que não teremos experiências:

Sim, confessemos: essa pobreza não é apenas pobreza em experiências privadas, mas em experiências da humanidade em geral. Surge assim uma nova barbárie. (BENJAMIN, 2012, p. 124)

Assim, Benjamin propõe uma nova concepção de experiência: *Erlebnis* (vivência) em contraposição a *Erfahrung* (experiência). A primeira deflagra a solidão do homem moderno, que já não relata os próprios feitos e o que aprendeu por meio das

experiências, porque essa configuração moderna já não permite a *Erfahrung*. Para esse autor já não temos a oportunidade do experimento. E é fundado nesse conceito que ele faz emergir outro aspecto bastante significativo para este trabalho: o narrar da própria vida.

Segundo Benjamin, é por causa da falta de “experiência que a arte de narrar está em vias de extinção” (BENJAMIN, 2012, p. 213). Para ele, a possibilidade de narrar liga-se diretamente à experiência; logo, se vivemos na modernidade um *declínio* da mesma, é evidente que a história também ficará prejudicada porque “é como se estivéssemos sendo privados de uma faculdade que nos parecia totalmente segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências” (BENJAMIN, 2012, p. 213).

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio artesão – no campo, no mar e na cidade -, é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o *puro em si* da coisa narrada, como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim, imprime-se na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso. (BENJAMIN, 2012, p. 221)

Dito de outro modo, antes o narrador transformava a experiência em relato e nesse vínculo é que estava a *arte de narrar*, pautada não apenas no próprio experimentar, mas também no que lhe contaram ao longo da vida. O autor retrata o narrador como um mestre ou sábio, porque, por meio de histórias intensamente vividas, ele é capaz de influenciar as gerações posteriores à dele:

Assim definido, o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas, em grande parte, a experiência alheia). [...] Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la inteira. (BENJAMIN, 2012, p.240)

Dessa forma, segundo de Walter Benjamin (2012), será necessário atermo-nos especialmente à narração dentro de uma perspectiva que privilegia a cultura do grupo a que pertencem nossos depoentes, porque o relato, sobretudo o da própria vida, é importante já que nos revela aspectos da memória. Assim, é por meio desse *contar* que

cada sujeito social aqui representado partilhará o vivido e nos permitirá compreender as características culturais desse coletivo e a forma com que se deu a formação de cada um de seus membros.

E é por isso também que é necessário pensar no entrecruzamento memórias/narrativas como forma destacada de linguagem, uma vez que conhecemos as primeiras por meio das últimas. Segundo Braga (2002):

A narrativa é uma das formas de lembrarmos do passado, de falarmos sobre nossas lembranças. As histórias que cotidianamente contamos e ouvimos contar, histórias tecidas e retecidas [...] participam da dinâmica de nossa existência, do conhecimento que temos do mundo e de nós mesmos. (BRAGA, 2002, p. 43)

Dada a importância de falarmos de nossas lembranças como modo de existir no mundo, caber-nos-ia refletir um pouco sobre o espaço biográfico proposto por Arfuch, segundo o qual “a percepção do caráter configurativo das narrativas, em especial, das autobiográficas e vivenciais, articula-se, quase de modo implícito, ao caráter narrativo da experiência” (ARFUCH, 2002, p. 92). E é dessa forma que destacamos a importância do espaço biográfico que culmina nas narrativas analisadas no capítulo 4:

A multiplicidade das formas que integram o espaço biográfico oferece uma característica comum: contam, de diferentes maneiras, uma história ou experiência de vida. Inscrevem-se, assim, além do gênero em questão, em uma das grandes divisões do discurso: a narrativa. (ARFUCH, 2002, p. 87) [Tradução nossa]

Destarte, dentro desse espaço biográfico, é necessário, antes de entrarmos propriamente na ideia de relato, recorte proposto para pensar sobre ela também como método, é indispensável diferenciarmos a *narrativa de vida* da *história de vida*, esta última largamente empregada nas Ciências Sociais como metodologia de coleta de dados. Para isso, adotaremos o conceito proposto por Bertaux,

A expressão *narrativa de vida* foi introduzida na França há cerca de vinte anos. Até então, o termo consagrado em Ciências Sociais era *história de vida*, tradução literal do inglês *life history*, mas esse termo apresentava o

inconveniente de não distinguir entre a história vivida por uma pessoa e a narrativa que ela poderia fazer da própria existência. (BERTAUX, 2010, p. 15)

Por isso, neste trabalho, optamos por *narrativa de vida*.

Em Ciências Sociais, a *narrativa de vida* resulta de uma forma particular de entrevista, é a *narrativa* durante a qual um *pesquisador* (que pode ser um estudante) pede a uma pessoa, então denominada *sujeito*, que lhe conte toda ou parte das experiências que viveu. (BERTAUX, 2010, p. 15)

É imprescindível citar essa passagem para definir o porquê da escolha desse conceito em relação às histórias, que pudemos, como pesquisadora, propor que diferentes sujeitos partilhassem. Quer dizer que nossos narradores, fundamentados na mesma situação social, contaram as próprias experiências marcadas pela violência e pela mudança da vida rural para a urbana, o que denota “uma representação sociológica dos componentes sociais da situação” (BERTAUX, 2010, p. 48).

De acordo com Bertaux (2010), a narrativa de vida insere-se num ponto de vista chamado *etnossociológico*, que objetiva estudar “um fragmento particular da realidade sócio-histórica”, “um objeto social” e entender como isso ocorre e como se dão as mudanças e configurações dos relacionamentos sociais que o caracterizam. Por essa visão, todos os envolvidos pertencentes ao grupo, como membros de uma situação aqui estudada, assumem papel importante, já que, dentro dessa perspectiva, não se busca compreender apenas pontos de vista, atitudes ou representações do depoente, mas sim tenta-se entender a interioridade do sujeito, há uma ênfase “no contexto social, em que eles adquiriram, pela experiência, um conhecimento prático” (BEAUD apud BERTAUX, 2010, p. 29).

Bertaux afirma que essa perspectiva etnossociológica consiste em conceber que a narrativa de vida, desde o instante em que o sujeito conta um acontecimento que experimentou - a palavra contar aqui entendida como fazer relato de - significa que a “produção discursiva do sujeito” assumiu a forma de narrativa. Desse modo, é importante salientar que:

Multiplicando-se as narrativas de vida de pessoas que se encontram ou se encontraram em uma situação social similar ou participando do mesmo mundo social, e centrando seus testemunhos sobre esses segmentos, procura-se enriquecer os conhecimentos adquiridos por suas experiências diretas sobre esse mundo ou essa situação, sem por isso se sentir preso na necessária singularidade, nem no caráter inevitavelmente subjetivo da narrativa que dela será feita. (BERTAUX, 2010, p. 48)

## Capítulo 3 – Caminhos trilhados

### 3.1. Sobre os métodos da pesquisa

Esta investigação se insere no que se compreende por abordagem qualitativa, aqui entendida como:

[...] aquela que privilegia a análise de microprocessos, através do estudo das ações sociais individuais e grupais, realizando um exame intensivo dos dados tanto em amplitude quanto em profundidade. Os métodos qualitativos tratam as unidades sociais investigadas como totalidades que desafiam o pesquisador. (MARTINS, 2004, p. 292)

Considerando o que propõe Martins (2004), interessa-nos entender os microprocessos vividos pelos nossos recordadores de forma a apreender suas narrativas que serão interpretadas no capítulo 4 e para isso, julgamos que a pesquisa qualitativa seria a mais indicada, porque segundo Queiroz (2008), as técnicas qualitativas em Ciências Sociais buscam apreender “a maneira de ser” do “objeto pesquisado”, ou seja, tudo o que pode diferenciá-lo de outros sujeitos. Desse modo, o pesquisador define seu grupo social para análise e destaca uma parte do todo para que possa se ater às minúcias e peculiaridades dos seus sujeitos, permitindo uma compreensão desta realidade (QUEIROZ, 2008).

Dentro dessa abordagem, utilizamos como procedimento metodológico a entrevista de caráter biográfico e a observação. A entrevista será central, porém usaremos informações das observações de campo, que possam ser relevantes e complementares às narrativas, uma vez que as entrevistas:

Tomam lugar e sentido num contexto cuja dimensão histórica e local (história longa da região, história dos lugares e das pessoas) não deve ser negligenciada. Apóiam-se em observações prévias, as quais, por sua vez, guiam as observações por vir. Entrevistas e observações fazem progredir a pesquisa como um concerto. (BEAUD; WEBER, 2007, p. 118)

Por isso, consideraremos esse concerto na construção dos dados para a análise. Segundo Bauer e Gaskell (2008), nas ciências sociais e neste tipo de investigação, a entrevista é um instrumento de coleta de informações amplamente empregado e, como parte da abordagem qualitativa, “[...] não é contar opiniões de pessoas, mas, ao contrário, explorar o espectro de opiniões, as diferentes representações sobre o assunto em questão. Ela é essencialmente uma técnica, ou método, para estabelecer ou descobrir que existem perspectivas, ou pontos de vista sobre os fatos, além daqueles da pessoa que inicia a entrevista”. (BAUER; GASKELL, 2008, p. 68)

Segundo esse autor, a entrevista é ferramenta essencial para as Ciências Humanas, por isso, justifica-se aplicá-la em contextos variados, quando os sujeitos são fonte privilegiada de informação. No âmbito deste trabalho, as escolhas teóricas relacionam-se diretamente a essa alternativa metodológica, logo, para a análise dos dados empíricos, teremos de nos debruçar sobre as narrativas compiladas.

Por ser um processo de imersão, pautamo-nos nas entrevistas sob a influência do que consideram Beaud e Weber (2007) como etnográficas, ou seja, realizadas no campo, porque não estão isoladas nem são independentes da situação de pesquisa, mas consideram o contexto. As conversas foram, em geral, longas; todos permitiram a gravação, e a dinâmica estabelecida entre entrevistador e entrevistado deu-se de maneira bastante informal. Essa interlocução não é isolada do contexto e é nela que o entrevistado conta sobre si e seu universo, revelando ao pesquisador características do grupo pesquisado (BEAUD; WEBER, 2007).

Assim relacionamos a entrevista de caráter biográfico com o que propõe Bertaux (2010) sobre *narrativa de vida*, isto é, um contar aproximado da história vivida, seja ela no âmbito objetivo ou subjetivo, resultante de um tipo específico de entrevista, no qual o entrevistado narra parte da experiência. Esse tipo de recurso metodológico se inscreve na concepção etnossociológica, com forte inspiração na tradição etnográfica (BERTAUX, 2010).

Por se tratar de uma investigação centrada nas memórias que emergem das narrativas de vida, devemos considerar a situação em que elas ocorreram. Não selecionamos essas histórias de forma espontânea, em conversas entre os pares num espaço onde os informantes livremente poderiam, por intermédio das lembranças,

simplesmente expor. Nesse caso, nós as extraímos em entrevistas cujo objetivo era fazer emergirem essas recordações. E, por isso, podemos concordar com Middleton e Edwards (1990) sobre o fato de que os relatos de lembranças fazem parte de produções elaboradas com o propósito de justificar, exemplificar, argumentar e apresentar elementos da identidade do grupo em questão.

O tempo de trabalho em 2011, na ocasião do projeto educativo, como já explicitamos no capítulo 1, permitiu-nos conhecer a cultura local dos que viriam a ser sujeitos desta pesquisa. O interesse nasceu de ouvir informalmente as narrativas de vida dessa população. Porém, esse revelar não vinha espontaneamente, mas originava-se de minhas perguntas (vistas inicialmente com estranhamento, já que, naquela região, não se interpela muito sobre a vida das pessoas). Então, quando nos preparávamos para o tempo de imersão no campo, decidimos listar perguntas como uma espécie de roteiro que garantisse algumas das informações imprescindíveis, mas tal roteiro também permitia desvios, não engessava a forma como as informações surgiriam, caso o interlocutor quisesse abordar outros assuntos não contemplados por ele.

No nosso caso, essa metodologia foi bastante estratégica porque contribuiu com a organização das ideias dos informantes, que apresentavam, no início, muita dificuldade para falar de si mesmos. Assim, à medida que se perguntava, os entrevistados narravam as experiências e, quando terminavam de se lembrar das situações e sobrevinha aquela situação em que se mergulhava no silêncio, a indagação seguinte ajudava na retomada da narrativa e, dessa forma, constituíram-se as narrativas de vida desses sujeitos.

As observações de campo também foram bastante significativas e forneceram-nos elementos para refletir, principalmente, sobre o contexto. Os entrevistados, após as conversas, convidaram-me para conhecer as suas casas e pude observar melhor a realidade deles. Tomamos mate de coca e pudemos apreender um pouco mais dos costumes dessa população e vivenciar algo da cultura. Tal vivência certamente trouxe material capaz de nos fazer pensar com mais clareza sobre as interpretações que se podem fazer das entrevistas com base em informações fornecidas pelos depoentes.

Com base nas histórias que se leem, optamos por selecionar *blocos de informações* sem as perguntas, de tal modo que não fosse possível identificar, por meio do relato, o sujeito que o fez. Tomamos esse cuidado porque nossos informantes

sofreram um período intenso e longo de violência que durou duas décadas e que ainda representa perigo na atualidade, porque reconhecidamente estão credenciados como vítimas dos programas de reparação e participam de associações que lutam pelo reconhecimento e pela efetivação dos seus direitos.

Essa forma de organizar as histórias pode preterir dados que poderiam enriquecer este estudo porque, de certo modo, não poderemos analisar o movimento da narrativa e nossa interação como pesquisadora numa situação de conversa, mas, por entendermos que o material assim como o recortamos satisfaz os objetivos de pesquisa, optamos por essa organização a fim de garantir a segurança e o anonimato dos depoentes. Também, como medida de segurança, mudamos os nomes reais por fictícios, sem que os inventados fossem iguais aos de outros membros das associações informadas.

As líderes das associações tiveram contato com o material já assim sistematizado e disponibilizaram-no aos entrevistados. Depois disso, obtivemos autorizações, por escrito, dos informantes para utilizá-lo. E, nesse momento, o que se acordou com as associações e a CMAN é que enviaremos este estudo, finalizado, para os participantes conhecerem a pesquisa completa, além do destino dado às informações compartilhadas.

### **3.2. Os pormenores do trabalho de campo**

Conhecer a problemática das famílias migrantes de Huánuco em 2011 viabilizou nosso contato com a CMAN<sup>45</sup> e as demais redes de proteção que envolviam profissionais engajados em projetos de atenção às famílias ditas *desplazadas*<sup>46</sup>. Desse vínculo previamente estabelecido, iniciamos a pesquisa de campo nos três primeiros meses de 2014.

---

<sup>45</sup> CMAN é a sigla para Comissão Multisetorial de Alto Nível, órgão do Ministério da Justiça e Direitos Humanos encarregado de coordenar e aplicar as ações que dizem respeito às políticas de reparação do Estado. Na verdade, trata-se de reparações simbólicas, coletivas, econômicas, de facilitação ao acesso à habitação, à saúde e à educação. <http://www.minjus.gob.pe/consejo-de-reparaciones/>

<sup>46</sup> *Desplazado* é o termo utilizado em espanhol, que não possui tradução exata para o português, e nomeia a condição do migrante que abandona o lugar de pertencimento forçadamente, motivado, sobretudo, por ações de violência, tais como: abuso sexual, assassinato, tortura e desaparecimento de pessoas, fatos extremamente comuns nas duas décadas de conflito armado no Peru.

Quando chegamos em 2014, retomamos os contatos institucionais, principalmente porque, em 2011, tínhamos observado como aquelas pessoas valorizavam as lideranças e as autoridades, assim como expressavam desconfiança quando em contato com alguém que não pertencia àquele contexto.

Nossa primeira medida foi realizar uma reunião com uma das diretoras da CMAN, aqui chamada de Luz Maria<sup>47</sup>. Em consideração à resolução nº 466/2012<sup>48</sup>, apresentamos brevemente a pesquisa, explicamos os objetivos e como ocorreria a coleta de dados. Ela prontamente se dispôs a colaborar conosco e autorizou a psicóloga institucional a mostrar-nos os registros internos do cadastro nacional de vítimas. A psicóloga sugeriu que entrássemos em contato com duas representantes locais da região de Huánuco com forte representatividade dentro das famílias.

A etapa de aproximação dos que viriam a ser entrevistados foi bastante custosa, já que as duas líderes sugeridas, Ana<sup>49</sup> e Encarnación<sup>50</sup>, não demonstravam nenhuma predisposição para facilitar nosso contato com as famílias. Foi preciso cerca de um mês para, enfim, conseguirmos estabelecer um vínculo de confiança com elas, conhecermos mais profundamente as instituições e também sermos aceitas pela diretora da CMAN, autoridade mais importante do país em se tratando de conflito armado.

Em uma das conversas com Encarnación, ficou bastante evidente o porquê da resistência em me colocarem em contato com as famílias. O medo ainda era uma variável a se considerar quando se tratava de contarem a vida, assim como o desconforto de uma entrevista que trouxesse lembranças de uma experiência marcada pela brutalidade disseminada durante as duas décadas do conflito armado, como se pode observar em uma conversa informal, registrada no diário de campo:

---

<sup>47</sup> Luz Maria é nascida na serra de Huánuco e estudou Direito em uma Universidade Federal peruana. Fez especialização em Direitos Humanos e trabalhou na elaboração do Informe Final da Comissão da Verdade e Reconciliação. Atualmente é Diretora Regional da CMAN.

<sup>48</sup> A resolução nº 466/2012 refere-se à ética em pesquisa realizada com seres humanos e foi regulamentada pelo Ministério da Saúde durante plenário do Conselho Nacional de Saúde.

<sup>49</sup> Ana é presidente da associação AMA (nome fictício para preservar a identidade dos envolvidos), nasceu na serra de Huánuco e, no conflito armado, perdeu cinco irmãos e cunhadas e alguns sobrinhos. Na ocasião do trabalho de campo, tinha cinquenta e seis anos.

<sup>50</sup> Encarnación, fundadora e presidente da associação CEMA (nome fictício para preservar a identidade dos envolvidos), nascida na zona rural de Huánuco, também vítima do conflito armado, teve o marido assassinado, o primeiro na região nesse período de violência. Foi uma das nossas entrevistadas.

Ah senhorita Carol, a gente não gosta de falar da nossa vida, porque tem os *terrucas* (terroristas) e os militares. Todo o mundo tem medo, muito medo. Não gostamos de lembrar o que vivemos, foi muito forte. O governo falou que acabou o terrorismo, mas ninguém tem certeza. Eu ainda tenho medo. Qualquer pessoa desconhecida pode ser um infiltrado do Sendero ou (do) exército que veio nos ameaçar, torturar, violar e matar. A gente tem medo que essas informações sejam para algum programa de televisão ou rádio e alguém pode usar essas informações para fazer mal à minha gente. (Encarnación, 57 anos, entrevistada em janeiro de 2014)

Em razão dessa dificuldade em obter entrevistas por meio das instituições, conseguimos, por intermédio de alguns conhecidos que temos em Huánuco, convidar dez pessoas a participar deste trabalho, mas todos recusaram. Então, a estratégia foi tentar estabelecer uma relação de confiança<sup>51</sup> com as líderes locais para, então, chegar aos entrevistados. Foi assim que conhecemos o trabalho da CEMA<sup>52</sup> e da AMA<sup>53</sup> e foi aí que Ana concordou em nos pôr em contato com algumas das mulheres da organização que ela presidia, desde que pudesse selecioná-las de acordo com o perfil específico desta investigação e estar presente durante a conversa se a entrevistada assim o desejasse, o que evidencia a importância dessa rede de proteção que construíram. Já a CEMA, dirigida por Encarnación, fazia dezoito anos e convidaram-nos a participar dessa comemoração. Nesse evento, apresentaram-nos como pesquisadora e descobrimos que receberíamos apoio deles para obter entrevistas, visto que tanto para o CMAN (Comissão Multisetorial de Ato Nivel como explicado na nota 45), quanto para a CEMA e a AMA um trabalho acadêmico poderia ser relevante no que tange aos problemas atuais dessa população do Peru.

Passada essa primeira fase, as próprias dirigentes facilitaram a comunicação com as pessoas previamente informadas sobre as entrevistas e já de acordo em colaborar. Entre os escolhidos, há predominância de mulheres. Inicialmente, a intenção era entrevistar o mesmo número de homens e de mulheres, porém, ao chegar a campo, percebemos que as mulheres cooperavam mais e que a maior parte delas eram viúvas.

---

<sup>51</sup> Nesse processo, sempre explicamos a finalidade do uso dos dados e esclarecemos que, por se tratar de vítimas de violência, os envolvidos teriam a identidade preservada.

<sup>52</sup> A CEMA (nome fictício para preservar a identidade dos participantes) é uma associação de *famílias desplazadas e vítimas da violência política*, que, com outras organizações peruanas, milita pela defesa dos direitos humanos e pelas políticas de reparação do governo no que se refere às famílias *desplazadas*. Tem dezoito anos e faz parte de uma associação nacional que reúne as organizações locais em todo o território peruano.

<sup>53</sup> A AMA (nome fictício para preservar a identidade dos participantes) é uma associação de vítimas que reúne cerca de duzentas mulheres e conta vinte anos de existência. Apresenta a outras organizações peruanas ações de militância com o fim de consolidar as políticas governamentais de reparação, principalmente às mulheres, vítimas do conflito armado.

De doze entrevistas, somente duas foram com homens que, considerada a faixa etária de todos, eram os mais velhos, nascidos em 1931 e 1934. Das dez mulheres entrevistadas, duas estavam em situação diferente das demais em relação ao estado civil: uma tinha o cônjuge vivo e a outra nunca se havia casado. As outras oito eram viúvas e tiveram os cônjuges mortos por alguma ação da luta armada. Todas tinham em média cinquenta e cinco anos.

Outro dado importante é o local onde realizamos as entrevistas. Somente os dois homens conversaram conosco na própria residência com hora marcada e o ambiente (o quintal) previamente preparado para a entrevista. As casas dos dois ficavam na periferia, em regiões de antigos assentamentos, já com alguma urbanização.

Duas mulheres preferiram ir à casa da entrevistadora para serem entrevistadas. A possibilidade de darem a entrevista no território das líderes comunitárias foi uma exigência delas. Quatro preferiram ir ao local disponibilizado por Encarnación e as outras quatro foram à casa da Ana e falaram conosco na presença dela.

É de extrema relevância essa escolha de lugares legitimados pelas líderes, haja vista que Ana e Encarnación mediarão o processo até o momento das entrevistas, porque era incontestável a forte ligação entre elas e os depoentes.

Outro aspecto, muito marcado no primeiro contato com essas mulheres, foi justamente o receio de falar sobre as décadas do conflito armado. As entrevistas efetuaram-se sob a forma de conversa informal. Para deixá-los mais à vontade, iniciávamos contando sobre o tempo que vivemos em Huánuco (2011), explicávamos o porquê de nosso interesse em conhecer seus percursos e o uso que faríamos daquelas informações. Frisamos nosso interesse apenas nas narrativas de vida e a intenção de não entrarmos em pormenores de situações de violência, que eles até poderiam contar, se assim o quisessem. Essas preleções foram fundamentais para a entrevista se desenvolver com mais tranquilidade e para o envolvimento dos participantes. Aqui salientamos a importância do olhar e da escuta com respeito a nossos interlocutores.

Durante as entrevistas utilizou-se um roteiro de perguntas que trazia elementos para compor os relatos e ficavam evidentes, em alguns momentos, pela entonação da voz, os sentimentos que se iam revelando de acordo com o fato que se contava. Quando, por exemplo, referiam-se a memórias da infância, existia certa leveza na voz e esboços de sorrisos; em contrapartida, surgia nos semblantes a tristeza quando contavam momentos de violência, e a voz saía mais impotente, muitas vezes regada a pranto, como se a pessoa revivesse deveras aquelas terríveis situações.

Outra questão a se comentar foi a dificuldade inicial em nos fazer compreender plenamente. Foi preciso irmos ajustando as perguntas e fazendo comentários, em algumas, para eles assimilarem, visto que a maior parte tem baixa escolarização e, além de tudo, é bilíngue, com o *quéchua*<sup>54</sup> como primeira língua, cuja pronúncia é diferente da do espanhol, idioma que usamos para as conversas, gravadas para posteriormente ser transcritas e analisadas.

Após as primeiras entrevistas, todas as mulheres me permitiram visitar-lhes as casas, que eram pequenas, construídas com material rústico feito de adobe, em zonas periféricas, consideradas áreas perigosas de Huánuco. E, em todos os casos, coabitava uma média de sete pessoas, entre avós, pais e netos, o que tornava constante a convivência entre velhos, jovens e crianças. Outra particularidade interessante eram os animais, comumente encontrados na zona rural, como porcos, galinhas, coelhos e *cuy*s, que conviviam com a família em espaços fechados com área pequena e em quintais compartilhados com outras famílias.

### 3.3. O estrangeiro na condição de sujeito pesquisador

Realizei o trabalho com agricultores de origem *quechua* na serra do Peru, o que fez de mim estrangeira quando em campo de investigação. Nesse caso, ser estrangeiro significa pertencer a uma cultura bastante distinta da do contexto pesquisado. Foi um momento delicado porque, além de pesquisadora, papel que *a priori* já esboça algum tipo de assimetria na relação, era estrangeira e branca entre uma população predominantemente indígena. Esses elementos podem remeter ainda mais ao passado de dominação de europeus colonizadores sobre indígenas colonizados, traço esse muito forte nos povos da América Latina.

O seguinte lugar-comum *Eu, estrangeira, em pesquisa aos costumes nativos*, desde a elaboração da proposta, era uma grande preocupação e motivo de incômodo. Como não compactuar com essa lógica? Como estabelecer uma relação intercultural capaz de beneficiar este estudo e respeitar os interlocutores andinos? Essas não foram perguntas fáceis de responder, mas serviram como reflexão desde o momento de

---

<sup>54</sup> *Quéchua* ou *quíchua* é uma importante família de línguas indígenas, presente em diferentes países andinos como Peru, Equador, Bolívia, e Norte do Chile e da Argentina. É atualmente o idioma mais falado entre os camponeses da serra Central do Peru.

preparar a ida a campo até o processo de análise dos dados durante a escrita desta dissertação, principalmente quanto ao que se compreende como cultura e sobre a relação entre diferentes culturas sem haver essa tensão *dominante-dominado*, apesar da necessidade real de haver um entrevistado e um entrevistador.

Além disso, para compor esta discussão, necessitamos trazer à luz a noção proposta por Geertz (2008) de *teia de significados* que, grosso modo, corresponde à constituição de sujeitos sociais forjados em certo contexto social, visto que diferentes culturas constroem suas interpretações a partir de dada realidade. Para entender melhor essa relação, é importante conceituar o que chamamos de *cultura* neste estudo. Por entendermos a complexidade que essa palavra carrega e sabermos que ela não é de fácil definição, vamos considerar o conceito cunhado por Geertz:

Acreditando, como Marx Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais, enigmáticas na sua superfície. (GEERTZ, 2008, p. 4)

Essa ideia de considerar a cultura como *teias e análises e uma ciência interpretativa à procura de significado* permite-nos estipular um nexos muito além da tensão dominador-dominado, ao adicionar à condição do sujeito social pesquisador a possibilidade de se vincular ao entrevistado de forma a permutar ideias no eixo *observação-interpretação*.

Nesse caso, ter vivido um ano no Peru permitiu-nos conhecer previamente parte da cultura que hoje estudamos. Muitos episódios de estranhamento ocorreram nesse tempo, porque há, dentro desse contexto, uma lógica de significações, muito diferente da minha compreensão como sujeito constituído em outra lógica cultural.

Em 2011, ocupamos alguns lugares sociais diferentes. Representamos os papéis de psicopedagoga, educadora, contadora de histórias, brasileira, militante da causa, amiga, vizinha e foi tudo isso que me possibilitou a inserção naquela cultura. Segundo Braga:

[...] as posições que ocupamos relacionam-se com os nossos diversos e dinâmicos lugares sociais/institucionais.” Não lembramos (nem somos) como um indivíduo *puro*, mas como professores, alunos, funcionários públicos, balconistas [...] nem nos lembramos dos fatos como realmente ocorreram. Como quem esta amando, como quem está dando aula, como quem está de luto, como quem esta na sala de espera de algum consultório, como quem está dançando, como quem está sofrendo... Enfim, múltiplos modos de dividir, rotular, classificar os possíveis grupos de que fazemos parte (e cada um dos imagináveis, comportando outras tantas divisões que estão em constante movimento). A forma como lembramos e falamos de nossas lembranças depende desses entrecruzamentos constantes, das situações que vivemos, que são marcadas pelos lugares sociais que ocupamos. (BRAGA, 2002, p. 60)

Logo, o desafio, durante o trabalho de campo, foi colocar-nos como pesquisadora e garantir um distanciamento mínimo necessário na tentativa de observar e interpretar desse novo lugar, conforme as diferentes atribuições sociais que já ocupamos, para conceber uma nova visão, agora de pesquisadora, admitindo que há o entrecruzamento do diferentes lugares sociais já ocupados.

A experiência de 2011 trouxe-me alguns elementos culturais da identidade andina que se revelam na introspecção, no pouco falar, no ritmo diferenciado de agir que, do ponto de vista estrangeiro – o nosso –, parecia lento, quase parado. A expressão deles era sempre de desconfiança diante do desconhecido, do diferente, do que não pertencia àquele contexto. Além dessas características, havia o medo e a apreensão de um povo que viveu no cotidiano as marcas da violência imposta pelo conflito armado. E todas essas peculiaridades se manifestavam diante de uma pesquisadora estrangeira, que informava no rosto e no sotaque que não pertencia àquele lugar. Porém, ao analisar a vivência no processo das entrevistas no início de 2014, observamos que ter convivido com aquela gente em 2011 e ter ocupado outros papéis sociais garantiram-nos uma visão diversa, mais aberta em relação aos entrevistados. Uma das estratégias que empregamos foi começar a conversa (pré-entrevista) contando sobre o tempo que moramos em Huánuco, sobre o projeto *Acordando Palavras* e explicar o porquê do meu interesse em escutar as histórias de vida deles. Isso angariou a simpatia quase imediata dos entrevistados cuja maioria conhecia a região onde trabalhamos e entendia das necessidades locais.

Apesar disso, é necessário pensar também que não pertencer àquele cultura pôde viabilizar uma visão mais distanciada, capaz de beneficiar a análise dos dados ao buscar descrever e interpretar os elementos que os entrevistados nos apresentaram nas

narrativas, principalmente porque essa condição permite aspectos tanto positivos quanto negativos, segundo a análise de Simmel (1983).

A unificação de proximidade e distância envolvida em toda relação humana organiza-se, no fenômeno do estrangeiro, de um modo que pode ser formulado da maneira mais sucinta dizendo-se que, nesta relação, a distância significa que ele está próximo, mais distante, na verdade está próximo, pois ser um estrangeiro é naturalmente uma relação muito positiva: é uma forma específica de interação. (SIMMEL, 1983, p. 183)

Segundo Braga (2011), Simmel aponta o olhar privilegiado do estrangeiro por meio da “[...] posição no grupo, caracterizada pela mobilidade e ausência de laços que em geral os constituem, como parentesco, localidade, ocupação.” Essa característica tem relação com o fato do estrangeiro ser maior objetivo e livre na participação em situações sociais (BRAGA, 2011, p. 114).

### **3.4. O frágil narrar da educadora, hoje pesquisadora**

Na modernidade, é muito comum *guardar* lembranças com as ferramentas tecnológicas com que contamos, como vídeos e arquivos de fotografias. Antigamente era costume compor álbuns de fotos de acontecimentos relevantes. Nesses álbuns, de papel, como livros, os *retratos* eram colados como num suporte de memória. Porém, hoje, a prática dos álbuns está em desuso, ao menos nesse tipo de formato; o que vemos com mais frequência são arquivos digitais em que as fotografias ficam em pastas virtuais nos computadores.

Desde a realização do trabalho, em 2011, coleciono uma série desses arquivos com fotos e filmes que registram o que lá vivi, mas não tenho nenhuma narrativa escrita. Uma ambição que alimentei nesses anos foi contar as histórias que ouvi e tanto me impressionou. Apesar desse desejo, nunca fui capaz de realizá-lo. Até começava a escrever, entretanto o que vinha era o silêncio. Muitas foram as investidas ao longo do tempo, porém só anotei poucas frases, logo esquecidas, ainda que as lembranças permaneçam vivas na memória.

Desde 2011, consegui redigir apenas um texto e ainda recordo do que senti no momento da escrita. Era 9 de setembro de 2011, depois de um dia árduo de trabalho no assentamento, após vários seguidos em observação das dificuldades daquela população. Resolvi contar a história de moradores do assentamento onde trabalhava. Queria constituir uma narrativa, todavia hoje, quando retomo o texto, apreendo apenas uma breve reflexão, longe do que pretendia produzir.

O que ali se vive produzia em mim vestígios, sentimentos e ponderações, porém uma inabilidade imensa em relatar isso, provavelmente relacionada à inaptidão de narrar do homem moderno, como afirma Walter Benjamin em *O narrador – Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov* (2012) e em *Experiência e Pobreza* (2012):

A arte de narrar está em via de extinção. São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. Quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza. É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e infalível: a faculdade de intercambiar experiências. [...] A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreremos todos os narradores. (BENJAMIN, 2012, p. 197, 198)

Naquela tentativa estava o imenso desejo de poder contar o que vivemos em Huánuco; tínhamos necessidade de registrar o significado daquela experiência e garantir que outros indivíduos pudessem conhecer a realidade daquela população por intermédio de nosso discurso. Estes fragmentos são parte daqueles ensaios:

#### **Fragmento 1**

Nos assentamentos humanos, a poeira encrosta nas pessoas a tal ponto que tudo parece uma coisa só! Poeiras que são pessoas e pessoas que são poeiras! Tal constatação, confesso, tem doído na carne e na alma de uma brasileira qualquer, que foi escolhida por esse lugar onde a pobreza é cercada de uma paisagem sem igual de exuberância.

Justo eu, que sempre degustei paisagem, sobretudo de natureza, devo dizer que não tenho conseguido sentir o mais puro que esse cenário montanhoso me pode propiciar, inclusive, porque, logo vizinha dessas paisagens exuberantes que só parte dos Andes pode nos presentear, sobrevive gente! Gente que é poeira, poeira que é gente!

#### **Fragmento 2**

Gente de diversas histórias vive em uma realidade tão inóspita... [...] Penso que ser de uma zona marginal, em termos práticos, é algo como ser um

coeficiente zero dentro de uma mentalidade social, sobretudo se for de uma zona marginal, dentro do terceiro departamento paupérrimo de uma nação, considerada pobre dentro da nossa vasta Latino-América!

O vento grita, a poeira agride, a falta de água toca cada porta nas manhãs, em que gentes descem da montanha para ir a uma torneira pública que mingua gotas de água de uma fonte duvidosa. É o único abastecimento de água nessa realidade. O espaço físico berra, mas as pessoas parecem silenciadas pela poeira atrevida que cega os olhos e cala o espírito mais contestador.

### **Fragmento 3**

É nesse lugar que as pessoas, de crianças, se transformam em velhos, sem que tenha havido um processo intermediário que muitos dizem ser a juventude, um dos melhores tempos da vida. Como devem ser os melhores tempos de uma população que, no ciclo natural da existência, de crianças passam a ser velhos?

Judiados pela sobrevida, pelo novo dia de cada alvorada dentro do coeficiente zero!

Dói nos olhos, dói na alma...

Silêncio!

O texto não tinha título, somente data (9 de setembro de 2011) e o chamei de *Texto 1*, assim, sem precisão. Em vez de narrar o que vi, acabei por utilizar alguns elementos do modo como determinadas cenas chegavam até mim, como alguém que não pertencia àquele cenário e, talvez por não conhecer a fundo aquelas histórias, era capaz, apenas de tecer poucas ideias do que observava. O fragmento 1 cita o assentamento humano e traz os dois principais elementos constituintes daquele ambiente: a poeira e as pessoas e a forma com que uma realidade de escassez acaba, ainda que simbolicamente, mesclando um pouco de *tudo* que constitui aquele lugar: poeira e pessoas. No fragmento 2, surge a beleza das montanhas em contraste com a pobreza desvelada nessa realidade de assentados. Já o fragmento 3 traz a constatação de que a inospitalidade do espaço geográfico marca os moradores de tal modo que eles envelhecem ainda mais rapidamente, em descompasso com a idade cronológica. Por fim, o silêncio marca o observador a ponto de fazê-lo calar-se.

“Por mais familiar que seja seu nome, o narrador não está de fato presente entre nós, em sua realidade viva. Ele é algo de distante, e que se distancia ainda mais” (BENJAMIN, 1996, p. 197). Esse distanciamento, a tentativa de escrever e a visível impossibilidade disso se relacionam ao fato, segundo Benjamin, de que o narrar estaria ligado à *Erfahrung* (*experiência*) que já não há; há somente *Erlebnis* (*vivência*). Assim, a narrativa como outrora se concebia não existe mais, logo seria quase impossível produzir um narrador dentro dessa concepção.

## Capítulo 4 – Narrativas de vida dos migrantes de Huánuco

O presente capítulo dedica-se à análise do material empírico selecionado, tanto das narrativas de vida, quanto das observações de campo. Elegemos determinados fragmentos dos relatos de acordo com a relevância nas histórias, tendo em vista o que entendemos como pesquisa qualitativa, como já discorremos no capítulo 3. Durante a leitura das entrevistas observamos que alguns conteúdos emergiam com mais intensidade como a violência. Para fazermos uma escolha desses elementos, consideramos o que propõe Aguiar e Ozella (2006) referente aos núcleos de significação.

Segundo esses autores, para encontrar esses núcleos é necessário procurar nas entrevistas os temas mais recorrentes, “[...] temas diversos, caracterizados por maior frequência [...], pela importância enfatizada nas falas dos informantes, pela carga emocional presente, pelas ambivalências ou contradições, pelas insinuações não concretizadas, etc.” (AGUIAR; OZELLA, 2006, p. 230).

Após leituras e discussões sobre os dados que temos, apresentamos a análise que segue organizada em dois núcleos de significação: (I) Narrativas de violência e (II) Narrativas de vida: das raízes do campo às áridas rochas da cidade.

### 4.1. Narrativas de violência

Elegemos a violência como núcleo de significação porque são as ações do conflito armado que marcam profundamente esses sujeitos de forma a promover o intenso fluxo de migração forçada da população do campo para a cidade, como já discorremos no capítulo 1. Pretendemos analisar as narrativas aqui apresentadas à luz dos conceitos de *memória* e *experiência* (como explicitados no capítulo 2). Procuramos verificar de que forma a violência surge nas lembranças e marca esses sujeitos,

atingidos pelo conflito armado, por rupturas com a comunidade de pertencimento e implicações na vida.

Para tanto, é necessário relatar o início do trabalho de campo. Quando conversamos com os possíveis entrevistados sobre esta pesquisa, notamos que incluir perguntas que tratassem diretamente do conflito possivelmente não nos garantiria ter depoentes, porque falar sobre a violência que eles viveram não é fácil. Há uma espécie de silêncio que envolve esse tema entre as famílias atingidas, assim como o medo é, ainda hoje, uma variável muito presente na vida dessa população. Aqui o silêncio fala, na medida em que comunica a dor, a angústia e a impossibilidade de narrar atrocidades vividas outrora; contar faz reviver o outrora vivido. O silêncio aqui é uma forma de proteção. Recusam-se a abordar esse assunto, primeiramente, porque lembrar aquela brutalidade traz à tona décadas de dor que podemos definir como *ressentimento* (conceito trabalhado no capítulo 2), depois, por causa do temor que paira no imaginário dos moradores da região de Huánuco. Alguns, mesmo depois de várias conversas, perguntavam se éramos da polícia ou militante do Sendero ou ainda de algum programa de televisão ou rádio que divulgaria, em rede nacional, as informações que dessem. Tais dúvidas vinham estreitamente marcadas pelo receio da exposição como protagonistas de uma história real de violência.

Há, nesse silêncio, uma faceta bastante perigosa relativa a certos fatos atuais, como um grupo de jovens peruanos – entre dezoito a vinte e quatro anos de idade – que, no início de 2015, fez um pedido de formalização de um novo partido político com uma ideologia pautada no que herdaram do comunista Sendero Luminoso. Eles têm sido notícia em alguns meios de comunicação locais e insistem na necessidade de haver uma nova facção que retome os ideais de um governo para atender às necessidades do povo e promover a justiça social. Essa ação nos leva a refletir sobre como esse silêncio, apesar de importante e compreensível, pode ser prejudicial e a supor que, por não conhecerem profundamente os acontecimentos do passado, esses jovens possam ter atitudes equivocadas no presente.

Desse modo, além de mencionar aquele mutismo, cabe-nos pensar sobre o medo. Em 2011, na ocasião do trabalho educativo, como citamos no capítulo 1, percebíamos que, quando andávamos pela cidade com algumas pessoas do assentamento, elas pareciam bastante assustadas e amedrontadas. O que mais ouvíamos era “tenha cuidado,

aqui é muito perigoso”. Na época, buscamos informações sobre a criminalidade na região e, apesar de alguns incidentes violentos, o município não apresentava alto índice deles, algo justificável para nos provocar temor ao caminhar pelas ruas a qualquer hora do dia.

Perguntamos aos mais próximos o porquê de tanto receio, e as justificativas que nos apresentavam relacionavam-se à época em que pessoas desapareciam, famílias inteiras eram mortas e mulheres, estupradas. Então, concluímos que o atual medo da violência se prendia às duas décadas de conflito armado (1984 a 2000) porque, de fato, naquele período, houve grande número de desaparecidos, de assassinatos e de violação sexual e, apesar da ideia de que se erradicou dali o *terrorismo*, o pânico ainda está extremamente arraigado nessa população.

Por isso, nas perguntas mediadoras das entrevistas, não havia nenhuma que abordasse diretamente a luta armada. De início, avisávamos aos depoentes que, caso quisessem aprofundar-se em algum acontecimento concernente ao tempo da opressão, poderiam, mas que isso dependia apenas deles no papel de narradores da própria história. Dessa forma, os fragmentos abaixo apresentam-se segundo o que cada indivíduo decidiu contar por se tratar de um estudo de memórias. Cada um deles teve diferentes experiências nesse período; alguns dos trechos escolhidos, como dados para a análise, versam desde sobre o testemunho de quem presenciou o homicídio de familiares até o de quem fugiu por medo de ameaças.

Essa possibilidade de poder não tratar do conflito facilitou a participação deles. Assim, é curioso notar a forma como se narraram os fatos. Lembramos, com bastante exatidão, o momento em que se expuseram os trechos que usaremos para estudo. Trazer à memória tais acontecimentos fazia o sujeito revivê-los à medida que narrava. Durante as entrevistas, houve choro de tristeza, de desespero e de indignação diante de um fato que os marcou e obrigou a um duro recomeço na cidade, pós-migração. Houve também situações em que as narrativas sugeriam recordações do ressentimento e outras em que rememorar as ações era necessário para sobreviver, com lembranças da resistência, do reconstruir o que fora outrora desestabilizado pela violência.

O primeiro fragmento que elegemos para análise pertence à narrativa de Encarnación. Essa mulher que, quando conhecemos, era ativa e bastante eloquente e presidia a associação da qual faz parte, jamais nos levaria a supor que mudaria essa

postura em determinados momentos da interlocução. No princípio, mostrou-se bastante resistente a colaborar, mas, depois de um processo de construção de vínculo, ela mesma tomou a iniciativa de contribuir, ao afirmar “Quero dar meu testemunho”, além de me colocar em contato com outros possíveis entrevistados. No desenrolar do depoimento, manteve a voz forte e firme de antes, mas, quando começou a narrar sobre o conflito, isso se modificou:

Quando estava aprendendo a viver minha felicidade vem o terrorismo, no ano de 1983. Meu filho mais velho nasce em 1979 e meu esposo morre em 1983. A mudança é total. A primeira ação terrorista no meu povoado foi quando fizeram meu esposo vítima dessa desgraça; foi a primeira vez que aconteceu algo assim em toda a região de Huánuco. Balearam meu esposo três vezes, o mataram na minha frente; eu estava amamentando minha filha nessa época, ela tinha nove meses; meu filho viu tudo que fizeram a seu pai, eu vi tudo. Ele estava moribundo e eu, querendo salvá-lo. Entraram no povoado trinta encapuzados e duas mulheres; aí foi que conheci uma metralhadora, dinamites. As mulheres eram altas, tinham uma metralhadora, balas e dinamites. [...] Um dia chegou uma pessoa que sabia meu nome e me pediu um tempo para conversar. Ele disse que os terroristas pegaram meu compadre vivo e lhe cortaram a língua, lhe cortaram a mão. [...] Não pude continuar lá no meu *pueblo* porque não havia mais loja, queimaram tudo. Fiquei sem casa, vivia na casa dos vizinhos. Assim suportei seis meses. Não tinha o que comer. Tentei voltar para o meu povoado, porque lá aprendi a trabalhar, sabia como trabalhar lá. Fiquei uma semana e dois terroristas vieram atrás de mim, me sequestraram e eu pedia que me soltassem porque eu não tinha culpa do que estava acontecendo; então eu desmaiei, supliquei que devolvessem meus filhos e me devolveram. Disseram que eu não contasse nada para os governantes que viriam no dia seguinte e me deixaram ir. Eu caminhava descalça, como num deserto. (Encarnación, entrevista realizada em janeiro de 2014)

Encarnación, enquanto narrava sua experiência durante o conflito, tinha a voz embargada e cheia de sofrimento, como se recordar esse tempo a fizesse lembrar-se de algo que tinha desejado esquecer, mas não pôde em razão do impacto que tal evento teve em sua vida. É relevante notar como ela explicita a *chegada* do terrorismo: “Quando estava aprendendo a viver minha felicidade, vem o terrorismo, no ano de 1983.” A luta armada aqui ganha força, quase como um personagem da história, uma espécie de destruidor, que *vem* e acaba com a felicidade. A depoente nos fornece também dados temporais importantes: o ano de nascimento do filho (1979) e o da morte do marido (1983), o que diferencia a época da *felicidade* e a da *desgraça*, numa relação de antes e depois, com o assassinato do marido como ruptura entre os dois momentos.

Quando o conflito atingiu aquele povoado, ela já havia constituído família. Contou-nos sobre “a primeira ação terrorista”, que consistiu na chegada de um grupo de *encapuzados* armados e duas mulheres. Aqui ela menciona essa primeira ação como já bastante violenta, sem comentar sobre ideologias da revolução ou convites para atuar na militância.

Encarnación fica ainda seis meses na região e decide regressar a sua casa no campo. Essa atitude demonstra como ela foi resistente ao retornar ao lugar onde estavam os meios de garantir a subsistência da família. “Tentei voltar para o meu povoado, porque lá aprendi a trabalhar, sabia como trabalhar lá.” Porém essa volta foi marcada por ameaças, como na ocasião do sequestro, e pelo desmaio que ela teve depois de os terroristas quase a enforcarem. Nesse relato, as marcas da violência explicitam-se por meio das seguintes expressões: “balearam meu esposo na minha frente”, “ali conheci metralhadora e dinamite”, “ele ali, moribundo”, “me enforcaram”, “gritava de dor”.

Ela afirma que “a mudança foi total”. Que quis ela dizer com esse *total*? Na narrativa de vida de Encarnación, pode significar *desenraizar-se*, no sentido em que explicitamos esse termo no capítulo 2, ou seja, deixar o lugar de pertencimento, a casa, as atividades cotidianas, os vizinhos e os costumes das relações psicossociais. A violência foi responsável por fazê-la abandonar o espaço em que constituiu a identidade e de cuja cultura se apropriou, para levar consigo as lembranças do matrimônio, do nascimento dos filhos, do trabalho no campo, da infância e da juventude no *pueblo* de origem, além da vivência que ocasionaria a “mudança total”.

A memória individual suscitada na narrativa desse caso apresenta-nos marcas do que foi a selvageria durante o conflito armado no Peru. A história de Encarnación é uma espécie de retrato dos agricultores que habitavam a zona rural e protagonizaram esse momento histórico tão dramático, que foi capaz de transformar esses protagonistas e de lançá-los numa realidade completamente outra da vivida até então. Desejamos compreender essas experiências de acordo com a conceituação proposta por Larrosa e Heidegger, conforme se explicou no capítulo 2.

Segundo Larrosa (2002), experiência é *o que se passa conosco, o que nos acontece* ou *o que nos toca*, e não o que se passa, acontece ou toca algo ou alguém próximo de nós sem nos atingir. Equivale a dizer que, para se ter uma experiência, é

imprescindível que um fato nos alcance profundamente, o que expõe o indivíduo a episódios que o impulsionam a uma mudança inevitavelmente imutável. Foi o que ocorreu com Encarnación quando viveu aquela contenda. Ela nunca mais foi a mesma, uma vez que não houve distanciamento entre ela e a forma com que a violência se manifestou.

Para compor essa reflexão, recuperamos o conceito de Martin Heidegger (1987) de que a experiência leva os envolvidos a um processo de modificação de vida, causado por acontecimentos que marcam determinados grupos de forma a não mais haver modo de recuar ao que se era antes deles. Desse modo, podemos compreender as circunstâncias provocadas pela luta armada como experiências, e é à luz desse conceito, segundo os dois autores referidos, que pretendemos explicar as narrativas dos sujeitos desta pesquisa, assim como foi com o relato de Encarnación, escolhido para começar a análise.

O próximo fragmento é de Juan, que, dentre os entrevistados, foi o único que não teve mortos ou desaparecidos familiares próximos. Ele narrou sua história sem alterar o tom de voz e sem demonstrar diferentes sentimentos, como ocorreu com os demais. Inclusive chamou-nos a atenção ele ter contado o episódio da fuga com certa entonação que sugeria esperteza, uma vez que, após ter recebido a primeira ameaça, diante dos tantos atos de brutalidade em toda a região, ele decidiu abandonar a vida no campo, como forma de se manter vivo. Assim, nos conta Juan:

O terrorismo começou em Ayacucho e avançou da cidade para o campo, da serra até a selva: Alto Huallaga, Aucayacu, Monzón, Cachicoto e na divisa, chegando aonde eu vivia. Ali tivemos de deixar o trabalho e vim para Huánuco. [...] Eu fiquei na serra até os terroristas chegarem, aí tivemos de largar tudo e vir para Huánuco. [...] Em julho de 1995, quando estava colhendo coca, o exército chegou para fazer batida com oitenta ou cem soldados e me disseram que estavam indo para um povoado vizinho e que, quando voltassem, não queriam me ver ali, senão me matariam. Então vim a pé para a cidade, deixando minha chácara e minhas ferramentas. (Juan, entrevistado em março de 2014)

Juan principiou com demonstração de conhecimento sobre o conflito no Peru: começou na cidade de Ayacucho, na região centro sul. Ele dá-nos a dimensão do crescimento do Sendero Luminoso quando afirmou “avançou da cidade para o campo,

da serra até a selva”. O depoente asseverou ter deixado a zona rural em razão da chegada do terrorismo ao local onde ele vivia (“eu fiquei na serra até os terroristas chegarem”). Ele e a família precisaram “largar tudo”, condição essa comum a todos os sujeitos desta pesquisa. “Largar tudo” significa abandonar terras, casa, comunidade e as práticas sociais de convivência com os vizinhos por um processo de desenraizamento abrupto como se constata nas narrativas de Juan, Encarnación e dos demais.

É necessário refletir a respeito da conjuntura de nossos entrevistados e o que estamos entendendo por *enraizamento*, de acordo com o que discutimos no capítulo 2. As pessoas precisam de *raiz*, isto é, de uma espécie de vinculação fundamental que perpassa os diferentes estágios da vida como travessia importante na constituição de indivíduos sociais, membros de determinado grupo, uma vez que é nessa interação, no contexto de *raiz* que se constrói tanto a identidade individual quanto a coletiva, responsável também pela reconstrução da memória (WEIL apud BOSI, 2003).

Retomando a narrativa de Juan, percebemos que o advento do terrorismo foi o ensejo para a fuga em vista da ameaça do exército que se apresentou sem averiguar o envolvimento dele com o Sendero. A intimidação que a lembrança de Juan trouxe surgiu da seguinte forma: “me disseram que estavam indo para um povoado vizinho e que quando voltassem não queriam me ver ali, senão me matariam”. Por esse fato é possível deduzir a ascendência do exército e dos senderistas sobre os agricultores. Pode-se pensar no seguinte: o SL chegou e o exército tinha como meta combatê-lo, mas agia de forma arbitrária sem apurar os eventos para distinguir os militantes do SL dos trabalhadores rurais e só então aplicar sanções. Os militares ameaçaram Juan de morte, o que culminou na partida dele a “pé para a cidade” (“deixando minha chácara e minhas ferramentas”).

Juan menciona que, quando as tropas surgiram, em 1995, ele estava “colhendo coca” na chácara. Como já expusemos no capítulo 1, a coca é um elemento da cultura andina, necessária aos agricultores que trabalham no campo da montanha, porém, nesse período do conflito, o narcotráfico ganhou força na América do Sul e essa região do Peru com os países fronteiriços, como a Colômbia e a Bolívia, acabaram por fornecer essa matéria-prima em larga escala para produzir cocaína. As pequenas safras que, anteriormente, serviam apenas para consumo local passaram a ser vendidas a quem

pudesse pagar o melhor preço, no caso os narcotraficantes (Informe final da CVR).  
Javier, outro de nossos narradores, conta-nos:

“Não vai estudar, filho?” Ele disse “Não, papai, não vou estudar; trabalhando, se ganha mais dinheiro.” Ele viu os cocaleiros que faziam isso, se dedicavam ao cultivo da coca na colheita para fazer droga. Bom... eu tinha um terreno de cem hectares em uma região boa para criar animais. Eu sou um homem acostumado a cuidar de animais. Um dia, eu estava vindo da chácara com mil dólares. O exército me arrancou o dinheiro. Disseram que aqui só quem tem dólares são os narcos e os terroristas: “Vocês devem ter só moeda peruana.” Eu disse a eles que nós vendíamos a coca ao melhor preço que nos pagavam. Eu vendia coca, mas também café, cacau, bananas; cultivava arroz. Era lícito, porque eu não gosto de problemas; só um pouco era de coca. Eu tinha e vendia pelo melhor preço. [...] Meu filho morreu na nossa chácara. Ele tinha vinte e cinco anos quando morreu ali. Os terroristas o mataram. Minha nora é a culpada pela morte do meu filho. Olha, ela foi denunciar meu filho por ciúme; disse que ele tinha mais duas mulheres. Você sabe que no partido comunista não gostavam disso e eu acho que foi por isso que mataram meu filho. Mas eu não denunciei minha nora por causa dos meus netos, porque, se eu a denunciar, ela vai pra cadeia. Essa história me dói muito: mataram meu filho. Não me importa o dinheiro que levaram, não me importa, mas, se meu filho estivesse vivo, eu estaria bem melhor. Bom, eu sou um velho; já não tenho trabalho, só às vezes vou buscar batatas e vendo. Tenho aposentadoria, mas não tenho quase nada, porque na serra eu perdi muito com o conflito, eu perdi meu filho. Eu vim escapando, fui vigiado pelo partido comunista, não queriam me deixar ir a nenhum lugar. Se eu saísse e eles vissem, me matariam, mas, se eu quisesse sair, tinha de deixar tudo o que eu tinha. Eu vim porque era um homem preparado para a guerra, porque fui licenciado do exército, por isso eu escapei de noite. Minha filha e minha senhora vieram para Huánuco antes, logo quando começou o conflito. Eu fiquei lá com meu filho e os peões; vivia com os peões. Larguei tudo ali, saí deixando tudo. (Javier, entrevistado em março de 2014)

Javier iniciou as memórias do período da luta explicitando o desejo que tinha de que o filho estudasse. Apresentou essa ideia como num diálogo com o filho em que pergunta “Não vai estudar, filho?” e o outro responde que não porque “trabalhando, se ganha mais dinheiro.” O filho de Javier era jovem no período em que, em Huánuco, era possível ganhar muito com o plantio de coca, que se vendia ao narcotráfico para a produção de drogas. Nem todos os agricultores sabiam exatamente as dimensões sociais que esse fabrico com a folha milenar alcançaria. O que se conhecia era que se poderiam ganhar quantias significativas por saca de folha de coca em curto tempo.

Ouvimos, certa vez, em Huánuco, de um senhor sobre como os agricultores descobriram a coca como fonte de riqueza. Vamos permitir-nos aqui trazer à memória o que nos lembramos dessa conversa, para ilustrar o problema. Esse homem era um

famoso cocaleiro de uma localidade chamada *alto Huallaga*, de que Huánuco faz parte. Essa área é conhecida pela próspera produção de coca. Ele contou-nos que, nas décadas de 1980 e 1990, começou a haver enorme procura por coca, e os valores pagos eram altos. Assim os que já se dedicavam à plantação e à colheita dessa erva enriqueceram rapidamente. Apesar de não existirem, na zona rural, lugares para se gastar o que se ganhava, começou a se disseminar o pensamento de que semear coca era uma forma de angariar posses, já que, diferentemente dos outros produtos agrícolas que demoravam um ano para atravessar todas as etapas do plantio, a coca produzia anualmente quatro safras em vez de uma, o que garantia alta produção em pouco tempo aos que com ela trabalhavam.

Outro aspecto favorável era haver compradores certos para o que se colhesse, além das quantias significativas pagas a esses agricultores, desacostumados da venda em grande escala. Essa fase mudou substancialmente a mentalidade de muitos jovens, que começaram a desejar fixar-se no campo como produtores de coca. É nesse contexto que situamos a escolha do filho de Javier.

O rapaz foi assassinado com vinte e cinco anos, na chácara da família onde se dedicava a esse cultivo. Segundo o pai, os responsáveis por isso foram os militantes do Sendero, incitados pela nora dele que havia denunciado o marido como bígamo (com mais duas mulheres, além dela). Javier assim justificou a morte do filho: “Minha nora é a culpada pela morte do meu filho. Olha, ela foi denunciar meu filho por ciúme; disse que ele tinha mais duas mulheres” e, após nos revelar isso, ele explicou por que o Sendero cometeria um homicídio supostamente vinculado a essa incriminação: “Você sabe que, no partido comunista, não gostavam disso e eu acho que foi por isso que mataram meu filho”. É curioso depreender que, apesar de o filho dele ter sido morto pelo Sendero, ele não o culpa, apesar de essas ações violentas já se haverem propagado por toda a região de Huánuco. Atribui à nora a morte do filho e, no final desse trecho da narrativa, conta-nos sobre o momento em que deixa definitivamente a zona rural. Inicia o fragmento afirmando que está velho e que já não consegue trabalho e, ainda que receba aposentadoria, conclui: “... não tenho quase nada, porque na serra eu perdi muito com o conflito, eu perdi meu filho”. Essas palavras evidenciam a dor desse pai, marcado pela experiência daquele momento e pela morte do filho que lhe significou “perder tudo”.

Javier também declarou que o partido comunista o vigiou e o ameaçou e que ele só conseguiu sobreviver por ter sido “um homem preparado para a guerra”, já que havia servido o exército na juventude e, por isso, acreditava conhecer boas estratégias de fuga.

Javier, ao longo da explanação, apresentou-se como homem do campo. É o que se percebe em: “eu sou um homem acostumado a cuidar de animais.” e “Eu vendia coca, mas também café, cacau, bananas; cultivava arroz”, o que certamente o identifica como um agricultor, assim como os demais habitantes da zona rural andina de Huánuco, como é o caso de Encarnación e Juan, já aqui retratados.

O próximo fragmento apresentado corresponde ao testemunho de Sandra, que chorou bastante durante a narrativa:

Depois, em 1994, dia 11 de agosto, deixei meu povoado e nunca mais voltei, até hoje. Como eu disse [...], éramos religiosos e, nesse tempo, apareceram, no meu *Pueblo*, os terroristas. [...] Em 13 de junho de 1994, eles entraram na minha casa, torturaram meu pai, violentaram as mulheres. Queriam ficar com as nossas terras. Torturaram meu pai e só três dias depois ele ressuscitou, porque tinha ficado quase morto. [...] em agosto, dia 11, vamos com soldados de aqui de Huánuco para lá. Voltamos, mas não fomos para nossa casa; ficamos vivendo com muito medo pela serra, escapando de um lado para outro. Minha irmã mais nova tinha dado à luz no dia 9 de agosto e no dia 11, os terroristas nos acharam quando fomos buscar minha irmã e meu pai, que era coordenador da religião católica. Eu e minha irmã éramos catequistas, e os terroristas não gostavam disso. Por isso, procuraram nós três para nos matar. Como não nos acharam, mataram minha irmã mais nova, que tinha tido um bebê. Balearam minha irmã, e queimaram a roupa dela, e a cortaram com um machado, e minha irmã ficou jogada no chão. Nesse dia, 11 de agosto, saímos do meu *pueblo* para chegar de vez a Huánuco, sem nada; deixamos tudo. Eu com meu bebê nos braços chegamos à paróquia de São Pedro de Huánuco para nunca mais voltar. (Sandra, entrevistada em janeiro de 2014)

O relato de Sandra é extremamente marcado pelo medo, pela sensação de ser perseguida e pela busca, sem êxito, por segurança, já que a comunidade de origem dela não mais propiciava esse ambiente, porque “apareceram no meu *pueblo* os terroristas”.

Sandra migrou com os familiares: pai, mãe, irmãs, sobrinhos e a filha, ainda bebê. Todos eles católicos praticantes e ela acreditava que essa era a razão para que os perseguissem porque, segundo nos contou, o pai dela “era coordenador da religião católica”; ela e a irmã, catequistas, e “os terroristas não gostavam disso”.

Sandra narra dois momentos de fuga. No primeiro, foram a uma igreja católica de Huánuco em que os orientaram a retornar ao *pueblo* de origem, já que a promessa era

a de que o exército viria garantir a segurança da população e conter os avanços do Sendero Luminoso. Eles voltaram, mas foram, mais uma vez, assombrados pela violência. Na segunda fuga, que foi a definitiva, novamente a família de Sandra foi até a paróquia de Huánuco para buscar refúgio.

A guerrilha ocorria supostamente para promover a justiça social e os moradores das zonas rurais seriam os beneficiados caso a ideologia do Sendero Luminoso prevalecesse, porém, assim como os outros depoentes mencionados, Sandra também não ofereceu nenhuma informação referente a um convite à militância ou mesmo uma explicação à população civil com o objetivo de cooptar adeptos para a luta. Ao contrário, a história narrada aqui sugere atos sem explicação, profundamente violentos, com requintes de crueldade, pelos quais passaram ela e a família como relata nos trechos: “torturaram meu pai”, “violentaram as mulheres”, “Balearam minha irmã e a cortaram com um machado”. Nesse caso, assim como na história de Javier, cabe às vítimas tentar encontrar explicações que justifiquem tais atos. Esse é um recurso da memória: trazer à tona a experiência do conflito.

Desse modo, as vívidas marcas da violência, referidas por Encarnación, Javier, e Sandra, também surgem na história a seguir, de Rosalia, que discorre sobre os filhos, netos e genro, assassinados quando trabalhavam no campo:

Quatro dos meus filhos, mais seis netos e um genro foram mortos pelo exército na época do terrorismo. Entraram em casa dia 1º de junho de 1991, às três da manhã, e mataram ali dentro da minha casa. Uma filha morreu ali com os três filhos; depois puseram fogo na casa; outra mataram no campo com o marido e os três filhos a bala...Eles nasceram em Paucarbamba, mas foram trabalhar na serra depois do Dia das Mães de 1991 e, no dia 1º de junho de 1991 foram assassinados. (Rosalia, entrevistada em janeiro de 2014)

A história de Rosalia foi bastante sucinta, a narrativa de uma vida assinalada pela brutalidade desde a infância. Ela nos contou sua história com muita serenidade do início ao fim, com uma espécie de resignação diante dos fatos. E foi no povoado de origem familiar que os homicídios ocorreram, como podemos concluir pelo fragmento acima. Rosalia nos apresentou uma narrativa bastante enxuta e de poucos detalhes, o que nos faz pensar sobre o trauma que impede as palavras de serem ditas. Aqui encontramos o silêncio expresso no pouco dizer. Seria uma forma de se proteger do

passado? Ou mesmo a possibilidade de não sentir a dor de antes agora revivida nas palavras? A narrativa dela acabou sendo curta, cheia de silêncios.

O último excerto escolhido foi o de Milagros, que fez uma descrição um pouco mais ampla sobre o comportamento geral dos militares e o porquê da ida deles ali (“chegou o exército para matar os terroristas”). Ela destacou principalmente, na sua narrativa, a atuação dessas pessoas no momento em que o governo adotava ações em massa para exterminar o conflito armado na região e como isso levou mais violência para o contexto.

Eu vim em 93 ou 94, quando chegou o exército para matar os terroristas. Eles queimaram a vila todinha, mataram, torturaram pessoas inocentes. O exército entrava em confronto com a gente, com qualquer pessoa que encontravam. De tanto medo, fugimos para a montanha e ficamos lá muitas semanas sem comer, escondidos. Cada dia tínhamos de dormir num lugar diferente. Queríamos voltar para casa, mas tínhamos medo. O dia todo ficávamos escapando. De dia, vinham os helicópteros e meus filhos avisavam “toco toco”; quando o “toco toco” vinha, até os animais fugiam, porque esses helicópteros bombardeavam os *pueblos*. Isso é o que o exército fazia com a gente, nos bombardeava. [...] Por medo, viemos para a cidade, quando meu marido foi torturado e quase morreu. Achei que meu marido tinha morrido, porque foi torturado a noite toda: amarraram os pés e bateram na espinha dele. Eu o encontrei quase morto. Os terroristas colocaram as mulheres numa casa e os homens, em outra. Era gente correndo para todos os lados. Eu tentei correr com meu filho, mas caímos. Eles pegaram a gente, eu pedi que deixassem meus filhos irem, que eram inocentes. (Milagros, entrevistada em janeiro de 2014)

Milagros aponta-nos as ações do exército: “queimaram a vila todinha, mataram, torturaram pessoas inocentes”, “entrava em confronto com a gente, com qualquer pessoa que encontravam” e “helicópteros bombardeavam os *pueblos*”. Tais trechos sugerem que o lugar ocupado pelos agricultores, submetido ao poderio militar, acabou vítima de atuações que supostamente exterminariam o terrorismo e garantiriam a segurança dos civis que estavam vivendo como fugitivos como forma de tentar sobreviver. Em nome dessa subsistência, os familiares de Milagros ficavam “escapando” e, de tanto pavor, fugiram para as montanhas e ficaram “lá muitas semanas sem comer, escondidos”. Além desses episódios, torturaram o marido dela e deixaram-no quase sem vida, fato que os levou a tomar a decisão de dirigir-se para a cidade. Ela comenta sobre o desejo que tinha de voltar para casa, mas, movido pelo terror que toda

essa experiência desencadeou, o núcleo familiar de Milagros migrou. Como ela mesma disse: “por medo, viemos para a cidade”.

Das mulheres entrevistadas, Milagros foi a única que fez uma análise mais *macrossocial* da realidade, talvez porque ela tenha sido uma das senhoras mais engajadas na constituição da rede de proteção às vítimas e que, por isso, acabou tendo muito mais acesso aos órgãos públicos governamentais, assim como contato com outras organizações de outras localidades do país. Desse modo, podemos supor que essas outras oportunidades tenham permitido um conhecimento mais abrangente do que foi o conflito na conjuntura nacional.

Assim, após conhecer essas histórias de violência, depreendemos que há eventos capazes de transformar a vida das pessoas e produzir uma sequência de fatos numa trajetória absolutamente distinta da que existia antes desses eventos.

Segundo Oliveira, Rego e Aquino (2006):

Alguns marcos são apenas referências para a organização da narrativa, mas outros podem ser considerados pontos de viragem, os quais parecem definir transformações especialmente relevantes na vida do sujeito. Esses pontos de viragem configuram-se como feixes de acontecimentos e constituem, na maior parte das vezes, momentos de tensão, contradição, ruptura ou crise. [...] São transformações profundas (objetivas e subjetivas) que [definem o sujeito], de modo radical, um outro lugar social e uma outra perspectiva na apreensão de si mesma. (OLIVEIRA; REGO; AQUINO, 2006, p. 125)

No caso de nossos entrevistados, podemos afirmar que o ponto de viragem, de acordo com esse conceito, corresponde ao período de violência vivido por essas famílias, marcadas pelo conflito e empurradas para uma nova vida, na cidade, no período pós-migração. Na segunda parte deste capítulo, veremos de que modo essa mudança abalou e modificou radicalmente esses indivíduos.

Nós, como sujeitos sociais, recordamos situações que nos estruturaram nas relações de convivência nas diversas fases da vida e foi esse processo que permitiu a constituição da nossa identidade, porque, de acordo com Halbwachs, separamos algumas lembranças como reproduções que a perpetuam (HALBWACHS, 2004). Assim, podemos intuir que as agressões que essas pessoas sofreram contribuíram para a

construção da própria individualidade, uma vez que as memórias da guerrilha se manifestaram com profunda significação nas narrativas.

#### **4.2. Narrativas de vida: das raízes do campo às áridas rochas da cidade**

O objetivo desta parte é analisar as narrativas contadas pelos sujeitos constituídos no cerne da cultura rural andina sobre as próprias vidas, com vistas ao período que antecedeu o conflito armado e ao que se relaciona à reconstrução da vida no contexto urbano pós-migração, quando eles passam à condição de deslocados internos. Interessa-nos conhecer de que forma a memória colabora com esse processo de reedificação, considerada a cultura como eixo estrutural desses indivíduos. Para tanto, analisaremos fragmentos das narrativas em conexão com as observações de campo.

A primeira questão que elegemos para início desta discussão diz respeito ao espaço territorial onde eles vivem e às características culturais que representam nossos narradores. O trabalho de campo, realizado em 2014, consistiu em entrevistas e também em visitas às comunidades atuais dos participantes desta pesquisa, o que permitiu observações do contexto. Dos doze entrevistados, apenas um deles vive no centro da cidade; os demais moram nos chamados *assentamentos humanos*, como já citamos no Capítulo 1. Apesar de já termos mencionado, faz-se necessário retomar aqui aspectos desse tipo de comunidade.

Os assentamentos humanos de Huánuco ocupam as regiões montanhosas do entorno da cidade. Para se chegar a esses lugares, basta caminhar dez minutos e já nos encontramos em um que faz parte da urbanização. Trata-se de território rochoso que compõe essa zona e fica na inclinação. Foi em um desses locais – que começaram a se formar na época da migração intensa em virtude do conflito armado – que visitei as casas de onze dos doze depoentes.

Ao caminhar por ali em busca das casas dos entrevistados, observei que as moradias eram feitas de adobe ou taipa, assim como os domicílios de origem deles, na zona rural. Conhecer essas habitações na sequidão rochosa das montanhas urbanas faz-nos refletir sobre o fato de esses migrantes buscarem reconstruir concretamente o espaço de pertencimento que abandonaram por causa da violência. Essa área

montanhosa repleta de casebres remete às lembranças das residências no campo nos tempos anteriores à luta. Halbwachs apresenta-nos uma importante relação entre o lembrar e o espaço em que somos constituídos:

Nosso ambiente material traz ao mesmo tempo a nossa marca e a dos outros. Nossa casa, nossos móveis e a maneira como são arrumados, todo o arranjo das peças em que vivemos, lembram-nos nossa família e os amigos que vemos com frequência nesse contexto. (HALBWACHS, 2003, p. 157)

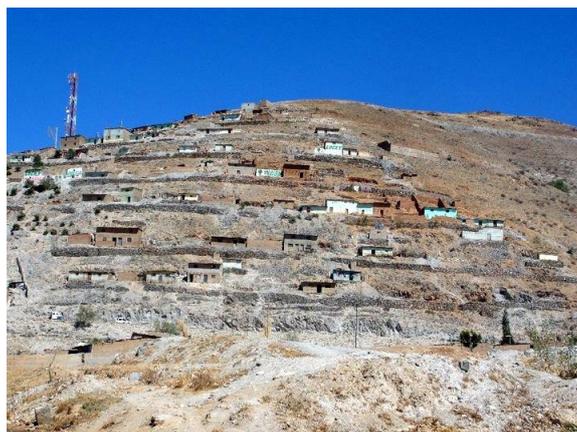
Desse modo, faz sentido que os sujeitos desta pesquisa busquem reconstruir a atual moradia de forma a reproduzir a estrutura da do campo e essa recriação ocorre por intermédio da memória porque, ao recriar os espaços, estão recordando-se do lugar de origem e dos que compartilharam com eles a história e foram fundamentais na formação deles como pertencentes a determinado grupo. Na discussão sobre *Memória e Espaço*, Halbwachs (2003) afirma que as relações sociais entre sujeitos e comunidade são mediadas por um objeto concernente ao local. Assim podemos supor que esses objetos da lembrança contribuam para a recomposição comunitária no ambiente do assentamento humano.

Nesse caso, essa recomposição não ocorre de forma idêntica, porque, diferentemente do campo, o terreno da ocupação não viabiliza a esses indivíduos a terra capaz de produzir o alimento diário da família nem é propício à criação de animais, como nos *pueblos*. Apesar disso, ao andar pelas trilhas abertas pelos moradores, encontramos alguns bichos criados junto com as famílias nos casebres urbanos: porcos, *cuys* e galinhas. Isso nos faz pensar que, além da constituição equivalente, há também outros aspectos importantes nesse processo como, por exemplo, a tentativa de criar animais, apesar de o terreno não ser favorável a essa prática.

E é dessa vinculação ao passado e da tentativa de reproduzir o espaço físico rural na urbanidade que relacionamos o território rochoso da cidade com as memórias do campo. Para ilustrar essa discussão, faremos uso de algumas fotografias, tiradas nas visitas a algumas das comunidades rurais de *pueblos*, semelhantes às em que viveram nossos narradores, assim como de assentamentos humanos onde residem atualmente. São fotos e anotações do que observamos durante os meses de imersão nesse ambiente e que pertencem ao acervo da pesquisadora.



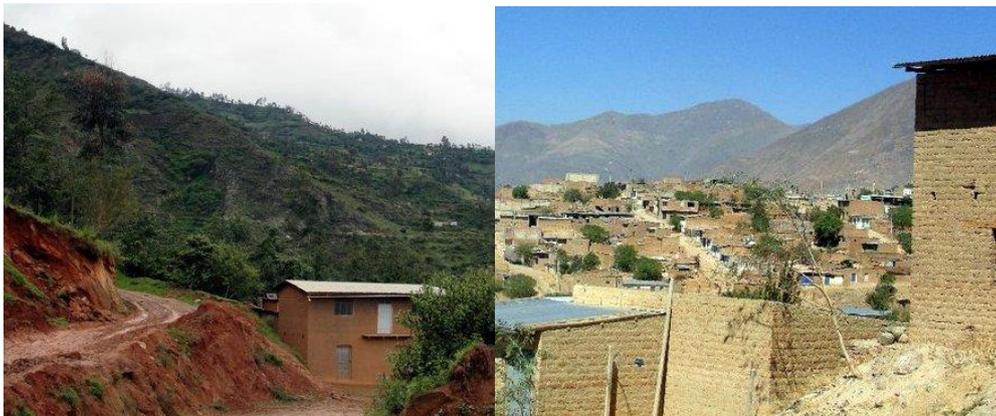
Fotografia 14 - Casas rústicas espalhadas ao longo da Cordilheira numa comunidade rural. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2014)



Fotografia 15 - Casas rústicas em um assentamento humano da cidade. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2014)



Fotografia 16 - A fotografia da esquerda mostra uma casa rústica de comunidade rural e a da direita, uma casa em um assentamento humano da cidade. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2014)



Fotografia 17 - A fotografia da esquerda mostra uma casa de adobe em comunidade rural próxima à estrada que dá acesso ao povoado, e a da direita, casas, também de adobe, em um assentamento humano de Huánuco. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2014)

Essas fotografias nos ajudam a refletir sobre como é importante o espaço na construção das memórias desse grupo e como esse aspecto é perceptível na reconstituição da vida, à medida que a ocupação dos territórios urbanos se faz com vários dos elementos que compõem as lembranças do lugar de origem desse grupo. Segundo Halbwachs:

Até fora dos casos patológicos, quando algum acontecimento também obriga a que nos transportemos a um novo ambiente material, antes que a ele tenhamos nos adaptado, atravessamos um período de incerteza, como se houvéssimos deixado para trás a nossa personalidade: tanto isso é verdade, que as imagens habituais do mundo exterior são partes inseparáveis de nosso eu. (HALBWACHS, 2003, p. 157)

Desse modo, podemos supor que essa recriação das moradias ao modo rural andino é uma forma de esses sujeitos se reconhecerem como membros dessa comunidade, considerado esse *período de incertezas* que eles experimentaram na chegada ao novo contexto. Aqui nos cabe uma reflexão referente ao lugar ocupado por esses migrantes “desenraizados” que não estão mais no campo, mas também não são da urbanidade. Eles estão “tentando” se adaptar, o que nos coloca o lugar das *incertezas* como sendo o “entre”, nem lá, nem cá. “No meio de” duas realidades que os posiciona entre dois lugares sociais que ainda não foram plenamente ocupados na fronteira do antes e do depois, entre campo - cidade.

De acordo com Halbwachs (2003), os membros de uma coletividade e suas lembranças são dependentes dos lugares sociais que ocupam. Para tanto, é importante

analisarmos o espaço dessas pessoas que, nesse contexto inicial de reconstrução, encontram-se na condição/local de deslocados internos, em adaptação a uma realidade que não lhes oferece condições ideais para esse recomeço. Por isso, é possível verificar, nas narrativas, aspectos que revelam um saudosismo que romantiza a região deixada e as relações estabelecidas entre os componentes do grupo no passado, como podemos identificar nos relatos de Encarnación e Carmen:

Onde nasci era um povoado central muito atrativo, porque está situado em um lugar onde há um valezinho ao lado de um rio e de várias montanhas; é como uma paisagem turística. Não tem muitos habitantes, havia aproximadamente cento e vinte ou cento e trinta. Ali nasci, cresci e me desenvolvi. Minha casa era rústica. A primeira casa era para trabalhar na chácara com meu pai, a segunda era pra ajudar na lojinha como tenho agora, a lojinha era pequena e minha casa era rústica. Tínhamos três cômodos, ali compartilhava com meus seis irmãos, minha mãe e meu pai.

Comíamos bastante batata, *mote*, *cancha*, *tocosh*, e, ocasionalmente carne, quando faziam as famosas matanças de animais e ali comíamos carne, mas não se comia todos os dias. Meu pai e minha mãe criavam galinhas e, nos dias especiais, eles disponibilizavam essas carnes para comer como quando se fazia a *pachamanca*<sup>55</sup>.

Nesse povoado, vivíamos praticamente só em família. Era bom, havia bastante comunicação, confiança, porque a maioria era família e só havia algumas pessoas estranhas. Nesse tempo não havia comunicação de transporte de veículo, não podíamos ir a outros lugares porque não havia estradas, só se podia ir a pé. Vinham a Parcoy sextas, sábados e domingos, porque havia feiras de todo tipo, podiam-se comprar produtos comestíveis, produtos de primeira necessidade. Então eles vinham comprar e iam embora, e essa gente, quando chegava com seu cavalo, burro, nos trazia batata, trigo, milho, queijo, carne seca para comprar. Tudo isso eles nos traziam das alturas e nós também comprávamos esses produtos, fazíamos troca. As pessoas eram solidárias, ali a vida era mais sã, sem malícia. Se alguém matasse um carneiro, compartilharia com todos. Se matasse um carneiro, compartilhava com todos. Era assim. (Encarnación, entrevistada em janeiro de 2014)

Eu nasci na serra. O povoado onde nasci era bem bonito. Eu vivia com minhas tias e meus avós, ou seja, não me faltavam alimentos. [...] Quando eu tinha sete, oito anos, eu vivia com a minha avó, porque eu tinha irmãos mais velhos e só um mais depois de mim. [...] Tinha uma chácara bem bonita onde eu vivia junto com os animais. Nessa época, a casinha da minha avó era de terra e palha. Tapava a porta com palha, assim, de tábua. Fazia cabana para cuidar dos animais, para que dormissem ali. Eu dormia com minhas tias. Nós comíamos *tocosh*, *quinoa*, trigo, ervilha, cevada, batata e milho. Nossa alimentação nas alturas tinha queijo, carne de carneiro, de galinha, de porco. Com essa alimentação, eu cresci e somos um pouco fortes. Tudo era natural. Nossos ossos são mais duros, temos mais força.

---

<sup>55</sup> *Pachamanca* é um prato típico da região serrana de Huánuco e prepara-se, num buraco na terra, com frango, *cuy* ou porco.

A relação com os vizinhos era bem bonita. [...] Eu gostava de pastorear carneiros, animais, disso eu gostava. Gostava de fazer linha com lã de ovelhas e tecer roupas e mantas desde menina. Meus avós deixavam os animais na altura, então eu mastigava coca, eu gostava, eu roubava coca de minha avó, escondia em uma bolsinha e mascava na altura e ia pegar os animais (Carmen, entrevistada em março de 2014).

Aqui encontramos uma visão idílica do *pueblo*, em que as lembranças remetem ao lugar de origem e apontam, nessas áreas, para práticas culturais referentes aos tipos de trabalho como a criação de animais e a tecelagem, e a relação solidária estabelecida entre os membros da comunidade. Todos os entrevistados são oriundos de comunidades localizadas geograficamente na Cordilheira dos Andes, por isso também se denominam *andinos*. Essas regiões, marcadamente agrícolas, têm, como zona urbana mais próxima, apenas a capital do departamento, Huánuco.

É importante mencionar que essa visão idílica surge em alguns relatos, principalmente quando os narradores nos contam fatos da vida antes do conflito armado. A forma como o lugar de origem e alguns acontecimentos são narrados demonstra uma romantização das vivências no povoado de origem, antes do período de violência. Passagens como abandono dos pais na infância e adolescência, escassez de serviços (de saúde, de educação, etc.) e de produtos alimentícios, violência doméstica e casamento forçado, dentre outras situações, que causaram sofrimento são muitas vezes minimizadas diante da vivência da violência durante o conflito. Essas experiências se apequenaram diante das atrocidades vividas durante a guerrilha. Desse modo, percebe-se o olhar romantizado que foi construído por esses homens e mulheres em seus relatos, como poderemos perceber ao longo desta discussão.

O mapa abaixo permite-nos observar a localização, em relação à cidade de Huánuco, das províncias onde se situam as comunidades rurais de onde migraram nossos entrevistados.



Mapa 3 – Localização das províncias de Huánuco.

(FONTE: <http://www.perutoptours.com/index09hnmmapad.html> - pesquisa realizada em 12/08/2014)

Essas pessoas, na zona rural, construíam as habitações com a matéria-prima que a natureza lhes oferecia: o barro e a terra. Numa espécie de mutirão, responsabilizavam-se por coletá-los e moldá-los para fazer o adobe e a taipa, tipos de tijolos artesanais, fabricados de terra. A forma como a habitação se edifica corresponde a um saber próprio dessas pessoas. Esse trabalho de construção das casas pressupunha o envolvimento da família, já que os mesmos moradores de uma comunidade empreendiam todas as etapas para edificar o imóvel em cooperação com os que residiriam nele. Essa relação comunitária aqui mencionada e também observada nas narrativas acima, de Carmen e Encarnación, está intrinsecamente ligada à família na interação social, uma vez que, pela cosmovisão andina, todos são parentes, originários de um mesmo ancestral, logo, responsáveis, por zelar uns pelos outros, demonstrando cooperação e solidariedade (OSSIO, 1995).

Ainda sobre essa interação entre os andinos, vejamos o que Sandra relata:

Meu nome é Sandra, nasci em 1971. Nasci na serra. [...] A relação com os vizinhos era boa, vivíamos como irmãos, como uma família. Em comunidade era bem lindo, vivíamos compartilhando, aconselhando, ajudando, assim vivíamos tempos tranquilos. (Sandra, entrevista realizada em janeiro de 2014)

Esse trecho evidencia o caráter coletivo dessa perspectiva andina em que os habitantes de um mesmo povoado se caracterizavam pela fraternidade, já que viviam *como irmãos, compartilhando, aconselhando e ajudando* uns aos outros. Essa interação entre os vizinhos é um traço do grupo aqui estudado, apesar de essas lembranças parecerem fantasiosas, em razão do sofrimento que viveram a seguir. São as recordações individuais que patenteiam a memória coletiva desses sujeitos.

Halbwachs diz:

Em nossa sociedade, o tipo de existência campesina distingue-se de todos os outros, enquanto o trabalho se realiza na estrutura da vida doméstica e dela fazem parte a terra, o celeiro, o sítio, mesmo nas circunstâncias em que não se trabalha mais ali, mas (esses tópicos) continuam figurando no primeiro plano das preocupações. Então, é natural que a família e a terra não se encontrem separadas uma da outra no pensamento comum. Por outro lado, como o grupo campesino está arraigado à terra, o quadro limitado do lugar e da aldeia a que pertencem grava-se desde cedo na mente dos membros, com todas as particularidades, divisões, a posição relativa das casas e dos lotes. (HALBWACHS, 2004, p. 189) [Tradução nossa]

Assim, segundo o quadro social dos agricultores, conforme menciona Halbwachs (2004), é fundamental a simbiose entre o sujeito e a terra; marca profundamente a identidade desses indivíduos a existência no campo, por isso, na cidade, além da recriação dos espaços como no lugar de origem, percebemos práticas referentes à alimentação e à sociabilidade desses sujeitos que remetem às lembranças saudosistas da convivência entre eles na comunidade rural andina. Segundo nos contou Encarnación no trecho acima, os pais *criavam galinhas e, nos dias especiais, eles disponibilizavam essas carnes para comer como quando se fazia a pachamanca*, o que sugere a carne como *parte do cardápio somente em ocasiões específicas*, aquelas que integravam as práticas dessa cultura. Era o caso do encontro semanal de todos da região, o que geralmente ocorria no centro do povoado ou na roça de algum dos agricultores da vizinhança para vender ou trocar produtos. Esse evento se tornava uma oportunidade de relacionamentos marcantes para esse povo.

Nesse momento da narrativa, a recordadora mesclou dois itens igualmente importantes da vida social desse grupo: a reunião e o relacionamento entre os agricultores, que *viviam praticamente ... em família* com boa comunicação, confiança, solidariedade, vida sã, sem malícia, como parte de um mesmo grupo familiar, em que,

se alguém *matasse um carneiro, compartilhava com todos*, isto é, dividir alimentos era outro costume da cultura dessa população. Podemos supor que foi nesses momentos que a identidade do grupo foi se constituindo e a memória coletiva se formou por lembranças dessas ocasiões em que se repartiam a alimentação e as relações sociais no espaço de pertencimento.

Isso nos faz pensar acerca dos quadros sociais propostos por Halbwachs (2004) em que diversas práticas se convencionam no cerne da sociedade; por meio do convívio, num espaço de construção coletiva, tais práticas se tornam convenções sociais para o grupo. No cotidiano, esse processo ocorre por meio de hábitos, atitudes, posturas, reações, preferências, entre outros aspectos fundamentais à construção identitária de determinado coletivo.

No processo de recomposição da vida na cidade, recria-se o espaço, como já explicitamos, mas também é possível analisarem-se, realizadas nos assentamentos humanos, as ações que rememoram alguns desses costumes sociais, comuns ao contexto rural. Depois das entrevistas e das primeiras visitas aos entrevistados, convidaram-nos para alguns eventos festivos organizados com o fito de celebrar aniversários ou encontros familiares, em geral nos fins de semana. E lá estivemos.

Nas cinco comemorações em que estivemos presente, degustamos dois pratos típicos da serra de Huánuco, em conformidade com o que nos contaram algumas das senhoras: *pachamanca* e *tokosh*. A *pachamanca* faz-se em um buraco que se faz na terra e onde se lança frango, *cuy* ou porco com batatas, cebola e milho. Por cima dos alimentos, colocam-se pedras quentes, acende-se o fogo entre essas pedras e cobre-se o local com folhas. Pelo que pudemos notar, todo o preparo dessa carne – que, ao final, se compartilha entre todos –, desde a abertura do buraco, é parte de uma celebração em que todos os vizinhos estão presentes. Para ilustrar esse processo, apresentamos algumas fotos do registro de campo:



Fotografia 18 - Preparação da *pachamanca*. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2014)



Fotografia 19 - Serve-se a *pachamanca* durante a comemoração. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2014)



Fotografia 20 - *Tocosh* durante a comemoração. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2014)

Essa recriação comunitária e as práticas de sociabilidade entre esses indivíduos só são possíveis porque há integrantes do grupo que se reconhecem nesses hábitos por meio das lembranças, por isso tais práticas persistem e é possível viver tais interações. Além disso, há outro aspecto relevante, mas, para tanto, será necessário considerar dois conceitos já mencionados: o dos “quadros sociais” de Halbwachs (2004) e o da formação da identidade, que se dá quando os outros indivíduos pertencentes aos grupos a que já fizemos/fazemos parte constroem de nós uma imagem, a qual é aceita e admitida. Segundo Pollak (1992), essa imagem é construída por nós e pelo olhar dos outros, conforme aprofundaremos a seguir.

Dos doze narradores, dez são mulheres e metade delas costuma vestir-se como as das comunidades rurais de ainda hoje. Tais trajes as identificam com a imagem das mulheres agricultoras das zonas rurais andinas de Huánuco. As fotografias abaixo ilustram essa questão:



Fotografia 21 - Modo atual de se vestir de agricultoras da serra de Huánuco. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2014)



Fotografia 22 - Modo atual de se vestir de agricultoras de comunidade *quéchua-hablante* da serra de Huánuco. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2014)



Fotografia 23 - Modo de se vestir de senhora migrante que vive na cidade desde o conflito armado. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2014)



Fotografia 24 - Da esquerda para a direita, modo de se vestir da filha de uma das narradoras, da pesquisadora e, à direita, da senhora que vive na cidade desde a migração pós-conflito armado. (Acervo pessoal da pesquisadora, 2014)

As fotografias 23 e 24 das migrantes que vivem na cidade há muitos anos em comparação com as demais (fotografias 21 e 22), que habitam os *pueblos*, apontam para a semelhança no modo de trajar. As roupas que principalmente as mulheres usam é algo bastante interessante de se observar. Durante o trabalho de campo, tivemos a oportunidade de visitar povoados distantes de Huánuco e saltou aos olhos essa forma se vestir das agricultoras que habitam a zona rural hoje em dia. São facilmente identificadas pelo uso das *póleras* (saias com algumas pregas), camisas, blusas de lã, mantas e sandálias de tiras.

Nos assentamentos humanos, há algumas que se portam como agricultoras em meio a outras que envergam *jeans* e blusas diversas como mulheres comuns da cidade. Em determinadas festas, certas entrevistadas sempre se vestem como as mulheres do campo enquanto outras aderiram à moda da cidade, mas, em dia de festividade, resgatam as vestimentas de antes da migração. Nesse caso, a forma de se enroupar (seja em dias de celebração ou no uso cotidiano) faz-nos refletir sobre a imagem que revela a identidade, porque elas se constituíram como sujeitos sociais do campo e por isso ainda trazem marcas e representações que as identificam como pertencentes àquele local, ocupado antes da migração: são lavradoras rurais andinas.

Pollak (1992) ressalta a identidade como o “[...] sentido da imagem de si para si e para os outros. É a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida” (POLLAK, 1992, p. 204). Desse modo, segundo esse autor,

[...] assimilamos a identidade social à imagem de si, para si e para os outros, há um elemento dessas definições que necessariamente escapa ao indivíduo e, por extensão, ao grupo, e este elemento, obviamente é o outro” (POLLAK, 1992, p. 204).

E é nessa relação com o outro que nos identificamos e contamos com a memória como elemento “constituente do sentimento de identidade” tanto no nível coletivo quanto no particular, considerando que ela é um fator de extrema importância para a reconstituição de indivíduos ou de coletividades (POLLAK, 1992).

Ainda quanto a essa discussão sobre memória e identidade, é necessário atermo-nos a um aspecto que perpassa a narrativa de todos os sujeitos desta pesquisa no que se refere à ruralidade, principalmente nas lembranças sobre o período anterior ao conflito, o que nos leva a pensar que foi no ambiente bucólico que a identidade deles se estabeleceu.

Para essa reflexão, elegemos a história de Carmen, de 54 anos, que dedicou parte da vida à agricultura e ao trato dos animais de criação da família. No fragmento a seguir, ela menciona a folha de coca, forte elemento cultural presente entre as

populações andinas, além do espaço da chácara, as atividades que exercia quando residia nesse contexto e as relações sociais que ali firmou.

Eu gostava de coca porque eu *lia* folha de coca. Desde menina, podia adivinhar, *lendo* a folha de coca. Minhas amigas vinham pedir para que eu lesse sorte na coca para elas. Quando os animais sumiam na serra, me pediam que lesse na coca para saber onde estavam os animais e eu adivinhava onde estavam. E as pessoas me diziam que eu era uma menina boa.

Eu não fui à escola porque gostava de campo, de cuidar dos animais e ler minha coca. Às vezes me davam gorjeta porque eu achava os animais, lendo folha de coca. As senhoras do povoado iam contando uma para outra e, quando sumiam animais, vinham pedir que eu ajudasse, adivinhando com coca. As pessoas diziam que eu tinha essa habilidade e muitas pessoas vinham para eu adivinhar. Desde criança eu tenho esse dom, creio que Deus me deu esse talento. (Carmen, entrevistada em março de 2014)

Consome-se muito a folha de coca nas regiões andinas, no mate ou na mastigação. Esse é um costume herdado das culturas pré-incaicas, porque, segundo nos explicaram alguns moradores de Huánuco, ela auxilia os agricultores a realizar trabalhos pesados com a terra em solos montanhosos de grande altitude, uma vez que ela contém elementos medicinais cujos benefícios se sentem na respiração, na digestão e nos músculos e fortalece o físico dos trabalhadores da *altura*, como se acredita naquelas paragens.

Carmen, em seu relato, fez uso diferente da coca: interpretava/adivinhou fatos por meio da leitura da folha, hábito andino das comunidades rurais marcadas por elementos místicos que se observam nas interações cotidianas com a *Pachamama*, o que viabiliza tudo de que o homem necessita para viver, inclusive o conhecimento espiritual para lidar com a terra e com os animais.

Em geral, quem possuía talento para ler coca se tornava uma espécie de curandeira da localidade. Eram figuras conhecidas também por outras tarefas, como benzer enfermos e ser boas conselheiras em situações difíceis. Essa habilidade revela um elemento mítico da cultura. Além disso, esse fragmento de narrativa menciona as relações comunitárias, o povoado, o cuidado com a agricultura e a fauna, fatores que evidenciam o ambiente rural presente nesse contexto.

Assim, o depoimento de Carmen permite-nos lembrar elementos constantes em declarações de outras mulheres desse grupo. Essa conexão traz aspectos que remetem à

ruralidade como se definiu no capítulo 1, ou seja, uma forma de viver o campo e de apropriar-se do território, visto que esse vocábulo corresponde a “representações sociais que expressam visões de mundo e valores distintos de acordo com o universo simbólico ao qual estão referidas” (CARNEIRO, 1997, p. 60).

Desse modo, percebe-se, nas histórias desses sujeitos, a ruralidade, a relevância da cultura andina como eixo estruturador desses indivíduos e a necessidade de alguns aspectos dela para a reconstrução da vida na cidade, já que um grupo é parte da estrutura social.

Essas pessoas passaram a compor um coletivo de conhecidos entre si depois da migração, porque foram atingidos pelas mesmas mazelas, trazidas pela luta armada, e tiveram trajetórias semelhantes que lhes constituíram as identidades. Apesar de não terem habitado o mesmo *pueblo*, viveram situações bastante semelhantes, citadas durante as entrevistas. Nas histórias individuais até aqui mencionadas, há várias informações que fazem parte da memória coletiva, conforme definida no capítulo 2: as relações entre os diferentes membros, pautadas na solidariedade e na cooperação, o vínculo com a terra e os costumes locais, os hábitos alimentares, a moradia e as atividades de agricultura e criação de animais.

Analisemos agora os aspectos masculino e o feminino, aqui compreendidos de acordo com Arruda, ou seja, são

Como uma categoria relacional, na qual, ao se levar em conta os gêneros em presença, também se consideram as relações de poder, a importância da experiência, da subjetividade, do saber concreto. (ARRUDA, 2002, p. 133)

Dos doze entrevistados, dez são mulheres, o que, por si só, já justificaria essa discussão, porém existem outros fatores que nos fazem propor a leitura de algumas das narrativas sob essa perspectiva, já que também essa questão compõe a identidade deles. Elegemos três excertos em que nossas depoentes relembram a infância:

Meu nome é Raquel. Nasci em 1964, em Huamalies, a um dia de viagem de Huánuco, na serra. [...] Quando criança, gostava de brincar de boneca, feita de trapo, com pedra e acelga. Fazia minha bonequinha, carregando com minha manta de trapo da saia de minha mãe. Carregava e andava, ia pastorear

meu porquinho. Brincava ao pé de um arbusto, combinava pedrinhas, colhia ervinhas para adereço. (Raquel, entrevistada em fevereiro de 2014)

Quando era criança, eu brincava com bonecas, mas não existiam bonecas como agora. Chamávamos de bonecas os troncos e pedras que carregávamos. Nessa época, não conhecia as cidades, nem carrinhos, só tinha material que cresce, como paus, pedras, barro; com essas coisas brincávamos. (Sandra, entrevistada em janeiro de 2014)

Quando era criança, gostava de brincar de boneca, mas minha boneca era de pedra. Eu escolhia assim, magrinha, comprida, onde há bastante pedra e pedra amontoada. Isso eu fazia com cobertor, com panos, agarrava e fazia. A pedra caía e eu chorava. Depois havia umas folhas, acelga, o que comiam os coelhos, com isso fazia minha boneca, envolvendo sua carinha bonita, tapava com uma acelga. Amarrava assim e depois eu fazia isso com panos. Tínhamos que ser criativos porque não tínhamos jogos, não conhecíamos o que eram jogos. Era uma serra, não conhecíamos nem carro, nem nada (Inês, entrevistada em fevereiro de 2014).

É possível identificar, nesses três trechos, aspectos da infância dessas senhoras. As três falaram sobre brincar com bonecas, feitas com elementos da natureza, como *pedras, paus, troncos, barro, folhas*, e, como disse Sandra, “*material que cresce*”. Segundo Inês, tinham de ser criativos e isso leva à diferença com relação a tipos de brinquedos que havia nos diferentes contextos rurais ou urbanos. Aqui a boneca é objeto de recordação, expressão da memória coletiva desse grupo.

A brincadeira com bonecas denota uma característica marcadamente feminina, de acordo com o que se convencionou como papel de mulher e de homem em sociedade. Esse fato sugere diferença de gêneros, aqui simbolicamente presente na figura da boneca como brinquedo de menina, o que leva ao início da construção de identidade da mulher no que tange à preparação para cuidar dos filhos. Com vistas à recordação da boneca, propomos importante discussão quanto às relações de gênero, potencializadas pelos casamentos dessas mulheres.

Nessas histórias, o matrimônio apresenta dois momentos bastante significativos para oito dessas dez mulheres: um é a forma como se deu a união do casal e o outro é a viuvez em razão do assassinato de oito desses maridos no conflito armado, dado relevante porque, em grande parte, as vítimas de morte dessa luta são homens, 80% segundo dados do Informe Final da Comissão da Verdade e Reconciliação (CVR). A

forma como elas contaram essas histórias demonstrou a dimensão do matrimônio para elas nesses dois momentos.

Em narrativas dessa natureza, as

[...] divisões entre os períodos da vida tendem a ser pontuadas por meio de marcos de diferentes naturezas: temporais, espaciais, relativos a eventos ou a relações interpessoais. [...] De modo semelhante aos significados atribuídos aos períodos, esses marcos são idiossincráticos e, ao mesmo tempo, dialogam com marcadores culturalmente estabelecidos. (OLIVEIRA, REGO E AQUINO, 2006, p. 124).

No caso das pessoas desta investigação, o casamento foi um passo importante em certa época da vida e marcou o início de uma nova etapa, com grandes mudanças, como morar em outra localidade que não a de nascimento, adaptar-se a compartilhar (em alguns casos com homens desconhecidos até o dia do enlace), ter filhos e, inclusive, ficar viúva por causa de episódios de violência, fato salientado por oito delas.

As narrativas que mencionaram enlaces ressaltaram dois tipos: por escolha e por *concierto*. Das nove das mulheres, somente Sandra não se casou. Quatro delas o fizeram por *concierto*: Rosalia, Raquel, Maria e Encarnación. Flor e Milagros também foram escolhidas por essa lógica, mas não chegaram a concretizar o matrimônio. Já os dois homens, Javier e Juan, puderam escolher as companheiras.

O casamento por escolha era aquele em que o casal se conhecia, se apaixonava e se unia pelo desejo de estar junto. Nem sempre nesses casos houve cerimônia. Em vez disso, eles passavam a viver juntos na mesma casa e chamar-se de *convivientes*; já o por *concierto* era uma espécie de arranjo em que o homem, em geral mais velho que a moça, escolhia-a, procurava a família dela e fazia a proposta. Se o aceitassem, a escolhida deveria desposá-lo mesmo sem o querer e sem conhecer o futuro marido. Nessas circunstâncias, nem sempre ocorria uma formalidade; viver na mesma casa já consolidava o relacionamento<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> No Peru, a prática do *concierto* ocorreu intensamente até meados da década de 1980, segundo nos contou algumas das entrevistadas, e era um costume, predominantemente, da zona rural. Na cidade, essa prática existiu intensamente até final da década de 1960. Diferentemente do ocorrido aqui no Brasil, que a partir de 1930 os casamentos passaram a ser escolhas individuais em detrimento das uniões conjugais das décadas anteriores em que o interesse familiar era predominante para a realização dos matrimônios (TENÓ e SALLES, 2011).

Quatro das mulheres – Jandira, Flor, Raquel e Inês –, todas viúvas, quiseram ser entrevistadas juntas na casa da D. Ana que, como já frisamos, exigiu, para colocar-nos em contato com as mulheres, estar presente durante os depoimentos. Nesse dia, o grupo decidiu que as outras deveriam permanecer caladas enquanto uma estivesse falando. Ocorreu-lhes a ideia de se unirem no momento de testemunhar apenas por desejarem saber como isso ocorreria, uma vez que, pelo contexto de violência de que foram vítimas, receavam o desconhecido.

Estávamos numa sala pequena, onde havia uma estante com livros, pastas, um computador, um sofá de dois lugares e bancos de madeira. Sentamo-nos num semicírculo e, além de Ana, contamos com a presença de outra senhora, amiga das demais, e da filha de Raquel, de dezessete anos.

Inês foi a primeira a se manifestar, e as outras, de fato, mantiveram-se em silêncio enquanto isso. Quando se referiu ao casamento, Inês disse o seguinte:

Não me lembro quantos anos tinha quando fugi com uma amiga. Ela era jovem e por isso a segui. Escapamos. Eu queria ir para lá porque minha irmã mais velha vivia naquele *pueblo*. Às vezes meu pai bebia, não comíamos, ali sofríamos bastante. Às vezes comíamos um pouquinho de cevada tostada, crua ou queimada. Meu pai começou a beber quando minha mãe morreu. [...] Quando fugi, vivia com minha irmã em Tingo Maria. Ali conheci meu esposo. Ali vivi até quase os quinze, dezesseis ou dezessete anos, não me lembro bem. Lá eu ajudava minha irmã na chácara, cultivávamos coca. Ali conheci e fugi com meu marido. Ele tinha mais ou menos uns vinte anos. Ele tinha um patrão, trabalhava em um armazém. Seu patrão morava sozinho, apenas com ele, e o tratava como filho. Meu marido é de Cerro de Pasco. Dali fomos para onde meu marido tinha uma chácara e vivemos ali até que apareceram os terroristas. Vivemos ali por pouco tempo, um ano. Voltamos para Tingo Maria e ali nasceram todos os meus filhos. Não sei se meu esposo estudou. (Inês, entrevistada em fevereiro de 2014)

Percebemos que, quando Inês se referiu à fuga com o marido, as outras mulheres se entreolharam e riram timidamente. Foi a primeira vez, desde o início da entrevista, que elas esboçaram alguma interação/cumplicidade. Perguntamos o que estava acontecendo e Jandira pediu que desligássemos o gravador, que ela queria contar sobre o *concierto*, como se esse fosse um tema quase proibido. Quando atendemos à solicitação, todas começaram a rir e então Jandira começou a explicar o que era casamento por *concierto*, prática muito comum daquela geração cujas mães e avós quase praticamente desconhecaram a possibilidade de escolher o marido. O que regia os

matrimônios era o acordo entre o interessado e a família da jovem. Inclusive, antes, no tempo das ancestrais delas, sabia-se de histórias em que o candidato negociava com os pais da futura noiva dar um carneiro, dois porcos, um saco de milho ou de batatas como dote para conseguir o consentimento deles na realização do enlace.

Abaixo conhecemos um fragmento da história de Rosalia:

Fiquei muito pouco tempo aí, porque um homem me enganou, me roubou e me levou. Eu não casei com ele, mas tive com ele uma filha. Ele era viúvo e bem mais velho que eu. Esse senhor conversou com minha mãe. Antes éramos calados, tínhamos que fazer o que a mãe mandava. Ela disse que eu tinha que ir com esse homem, que ele me levaria. Eu tinha quinze anos, mas esse senhor era velho já, não sei quantos anos tinha, ele era agricultor. Com ele vivi dezoito anos, com vinte eu tive outra filha com ele, mas esse homem me tratava mal. (Rosalia, entrevistada em janeiro de 2014)

Rosalia empregou, para aludir às ações do homem com quem se uniu e que, em seguida, a levou para viver *na selva*, as expressões “*me enganou*” e “*me roubou*”. Inicialmente ela afirmou não ter se casado com ele, apesar de terem tido uma filha; mais adiante, no entanto, contou-nos que o *senhor* acertou o casamento com a mãe dela e que teve de obedecer e ir viver com *esse homem*. Note-se que, para referir-se a ele, ela usou *senhor* e *um homem*, o que denota impessoalidade e distanciamento. No relato, ainda há o dado de que ele a maltratava e de que ela permaneceu com ele por dezoito anos.

O próximo excerto é de Raquel, que descreve duas fases sobre o *concierto*:

Ele disse que se apaixonou por mim. Eu não falava com ninguém, só fiquei ali encostada a uma parede. Ele se aproximou, perguntou se podia conversar; eu não respondi. Então, ele foi falar com minha irmã que eu não respondia, que gostava de mim como mulher. Minha irmã foi falar comigo. Eu disse que não tinha ido procurar marido e voltei para minha mãe. [...] Saindo com meu pai, chegamos a Monzon para trabalhar por dois ou três dias para (conseguir comprar) nossa passagem. Meu pai me pôs como cozinheira para vinte ou trinta pessoas e ele foi trabalhar como colhedor. Ali, o senhor falou com meu pai para me dar ao seu filho, mas ele era mau, então eu disse para irmos, porque já tínhamos dinheiro. Ele disse que eu tinha que ficar e trabalhar e foi para meu povoado por uns meses, então eu chorei muito. A mãe do senhor aconselhou-me a não chorar, que deveria aceitar o garoto. Eu não me apaixonei pelo meu marido. Eu tinha dezenove anos, meu marido era dois anos mais velho. Eu fiquei, tive filho. [...] Ele era bom comigo. Nos primeiros dias foi difícil, mas depois não. Aí, fui-me acostumando pouco a pouco. Voltei à selva, quis me separar; meu sogro não quis. Assim fiquei. (Raquel, entrevistada em fevereiro de 2014)

Encarnación contou:

Meu esposo é vinte anos mais velho que eu; era de uma família de alto nível e nós, de um nível baixo. Eu nasci e cresci à vista de meu esposo [...] Ele era adulto demais para mim, ele tinha uma filha. [...] Eu tinha vários pretendentes, mas meus irmãos me proibiam. O aniversário do meu esposo era em 27 de janeiro. Nessa época, ele fez uma festa bem grande, com bolo, e me convidou. Eu nunca havia tomado licor. [...] Em primeiro de março, vieram seus familiares e ele já tinha planejado tudo com minha mãe e minha irmã mais velha. Às três da tarde, meu irmão me chamou, mas eu ia jogar vôlei; logo me disseram que naquela noite iam pedir minha mão e eu tinha que aceitar porque todos ali aceitaram. Então me pus a chorar porque ele era muito mais velho. Então fui à casa do meu segundo irmão, porque ele me fazia estudar, e contei tudo. Então ele foi falar com meu (outro) irmão e com minha mãe. O encontro estava marcado para as nove da noite, então fugi. Me procuraram até as duas da manhã e, como o povoado era pequeno, me acharam, me levaram à festa e eu tive que aceitar o compromisso com ele. Logo marcaram a data do casamento. O casamento foi um sonho. Eu me casei com dezessete anos, como uma rainha. Veio o padre, vieram os convidados de alto nível e eu, uma rainha de vestido branco. Para mim, era um sonho. Havia muita gente na igreja. Mas, depois do casamento, eu chorava, minha vida não era feliz. (Encarnación, entrevistada em janeiro de 2014)

Encarnación mencionou as diferenças sociais entre o noivo e ela, como se verifica no trecho *família de alto nível*, quando se referiu a ele e *nós, de um nível baixo*, quando quis remeter à condição econômica da própria família. Há também algo muito interessante no modo de ela dizer *Eu nasci e cresci à vista de meu esposo*, o que reforça a diferença de idade entre eles. Ela comentou sobre o aniversário do futuro marido como a primeira ocasião em que ela tomou licor, o que sugere ingerir bebida alcoólica de modo geral. Também deixou transparecer, quando narrava o acerto do enlace, certa dicotomia entre o não querer casar-se e a tentativa de se esconder, e o deslumbramento romântico diante da festa de núpcias, expresso no seguinte excerto: *O casamento foi um sonho, eu me casei com dezessete anos, como uma rainha*.

Por fim, Flor revelou ter deixado a família e fugido por causa da possibilidade de se unir a um *negociante* de trinta e cinco anos, quando ela tinha treze:

Um negociante chegou à casa de meu pai, e minha madrastra o convenceu a me casar aos treze anos com um senhor de trinta e cinco anos. Não me casei com ele, eu fugi para a casa de uma prima. Me procuraram e não me encontraram. Conheci umas pessoas que me ofereceram trabalho e fui com

eles para Santo Domingo. Ali trabalhei por dois anos. (Flor, entrevistada em fevereiro de 2014)

Todos esses fragmentos pertencem a histórias vividas, a memórias, contadas com base em um lugar social, nesse caso, a mulher. Cada uma delas trouxe, pela narrativa, uma temática não apenas individual, mas também de questões relacionadas à posição ocupada em determinada cultura, em um grupo que forja certas condutas. Nesses relatos, a recordação tem valor de testemunho de quem o viveu. Participações em práticas sociais marcam essas histórias. Não é somente o modo de contar, mas também a própria lembrança que se materializa em palavras, signos que remontam a características de um grupo marcado pela autoridade quase irrevogável dos pais ao decidir o futuro das filhas. É o papel subalterno das mulheres numa sociedade que se organiza em forma de relações de poder marcadamente masculinas.

O que sobressai nesses relatos são as marcas femininas num lugar social de submissão, marcado pela violência doméstica, pela opressão ao matrimônio contra a vontade ou mesmo pela fuga nos casos em que a união forçada era inevitável, porque, nessa cultura, a moça deveria respeitar a supremacia dos pais que já haviam, em geral, acertado os detalhes do enlace. Nas que foram obrigadas a se casar restou um sentimento de conformismo em aceitar a condição que lhes foi imposta, como se elas, nesse contexto, não tivessem autorização para tomar as próprias decisões, porque a deliberação, em geral, era dos homens, tanto na figura do noivo quanto na do pai ou irmão.

Assim, podemos considerar o que Halbwachs (2003) nos diz sobre a memória individual estar compreendida na coletiva, ou seja, esta evoca lembranças, noções e imagens de grupos ou de instituições dos quais participamos e é aí que identificamos aquela. Se voltarmos às narrativas acima, é possível deduzir, por exemplo, que a instituição familiar foi fator decisório na escolha matrimonial de nossas entrevistadas, de forma que essas recordações representam o coletivo, fortemente marcado pela submissão feminina ou por atos de resistência, como as fugas. Nesse caso, a memória revela a comunidade no que concerne ao lugar da mulher, após o casamento, na constituição da família.

Depois da união, todos os entrevistados tiveram filhos – a média é de três por família -, todos foram vítimas do conflito armado e necessitaram recomeçar a vida na

cidade, como já foi largamente explorado neste trabalho. Entre as mulheres casadas, oito passaram à condição de agricultoras viúvas, ou seja, sem o marido como provedor do sustento do núcleo familiar, foram forçadas a abandonar o lugar de origem e a migrar para o contexto urbano sem recursos financeiros para o recomeço. Mães e filhos pequenos migrantes chegaram a Huánuco.

Vejam algumas narrativas sobre essa chegada e a forma como essas mulheres iniciaram um processo de reconstrução que as colocou num outro lugar social, já não mais de submissão, já que agora delas dependia o sustento dos filhos.

Quando ele morreu, tive que começar do zero. Meu marido pensava em ter uma casinha rústica na cidade, então comecei a pensar nisso. As *mulheres de Huánuco*<sup>57</sup> me proibiram de construir porque disseram que eu não era esposa de meu marido, então deixei assim. Um dia, uma senhora que sabia da minha situação me ajudou e fomos falar com as *mulheres de Huánuco*, e nos ouviram; logo fui conseguir meus documentos e, quando consegui, mostrei a elas e me entregaram o terreno; e assim fiz minha casa. Comecei a vender comida e quando construí minha casa comecei a vender refrigerante; assim começou a surgir minha lojinha e comecei a trabalhar com meus filhos. Isso nos sustentou, os fez profissionais. Eu vendia comida, costurava; isso era o sustento de nosso lar. [...] Gostaria de voltar para meu povoado, mas, por meus filhos, não posso. Volto para lá nos dias de festa, vou uma ou duas vezes ao ano. Também participo de programas sociais, de alguma maneira estou a favor das pessoas mais necessitadas. Até que meus filhos completassem o secundário eu ajudei e, na universidade, eles se sustentaram trabalhando. Minha maior preocupação com eles agora é a distância, porque não estou muito próxima deles. O mais velho tem sua família, minha filha ainda está solteira e minha afilhada está comigo. [...] Eu pretendo voltar a meu povoado, resgatar o que perdi, dedicar-me à costura; eu queria voltar ao que fazia no início. Sempre fui mais mãe que mulher, desde os 26 anos quando fiquei viúva. (Encarnación, entrevistada em janeiro de 2014)

Não tínhamos nada aqui em Huánuco [...] Dormíamos no chão, nós cozinávamos com papelão e assim começamos a viver. Nós comíamos pouco, então eu comecei a lavar roupa na cidade e aos poucos me encontrei com uma senhora – ela foi presidente do *Vaso de Leite*<sup>58</sup>. Ela me ajudou a entrar nesse programa para receber leite para dar para meus filhos. Essa senhora perguntou se eu sabia fazer bolo; como eu não sabia, ela me ensinou. Minha filha ia fazer quinze anos e não tínhamos como comemorar; então, eu me esforcei para aprender para ver se poderia fazer no dia do aniversário da minha filha. Meu marido conseguiu trabalhar, mas ganhava muito pouco e conseguimos juntar (dinheiro) para comprar um fogão. Eu fazia um bolo e eu e meu filho saíamos para vender no mercado. Todo o mundo dizia que meu

<sup>57</sup> *Mulheres de Huánuco* era uma associação católica, responsável pela gestão de duas escolas religiosas particulares que existiam na cidade. O terreno, que era vizinho à instituição, pertencia à família do marido de Encarnación, mas, como não se sabia esse dado, fora incorporado à escola. Atualmente, Encarnación vive na casa de adobe que construiu nesse terreno. Há também ali uma pequena mercearia.

<sup>58</sup> *Vaso de Leite* é um programa assistencial do Governo Federal que semanalmente distribui leite para as famílias de baixa renda.

bolo era gostoso; aí eu comecei, com o dinheiro que ganhava com um bolo, a fazer dois e saía vendendo na rua e todo o mundo comprava. Uma vez uma senhorita me deu dinheiro para os ingredientes e eu fiz os bolos. Comecei a fazer bolos e minhas filhas também saíam para vender por pedações e vendia tudo, e as pessoas diziam que o bolo era gostoso. Comprei farinha fiado e comecei a vender dois bolos por dia para uma loja que vendia suco. Assim consegui ganhar dinheiro e melhorar a vida da minha família. Eu vendo bolo até hoje, agora no mercado, já cheguei a vender vinte bolos em um dia. Foi com o dinheiro de bolo que construí minha casinha no assentamento e ajudei meus filhos a estudar. Acho que o pior já passou.

Eu gosto de viver lá porque tenho minha casa. Antes vivíamos jogados, não tinha dinheiro para pagar um quartinho alugado nem nada. Nos perseguiam, nos maltratavam. Minha casa agora tem uma sala, uma cozinha, dois quartos. Agora eu tenho meu conforto, eu comprei meu fogão, minha TV. Eu tenho conta e fui ao banco para depositar dinheiro e assim me tornei conhecida para os bancos; os bancos agora olham para mim para me dar crédito. Gosto de trabalhar, gosto de aprender. Antes eu era medrosa, tinha medo de falar, de pedir a palavra, mas agora não, agora posso ir a Lima conversar com os presidentes do Congresso. (Milagros, entrevistada em janeiro de 2014)

Aqui na cidade nos maltratavam muito física e emocionalmente. Sofremos muito eu e minhas irmãs. Nossas crianças sofreram muito. Meu pai ficou doente, não conseguia trabalhar. Buscamos um lugar para alugar para morar aqui em Huánuco. Fomos perto do rio num lugar bem longe do centro numa ocupação e conseguimos. Éramos meu pai, minha mãe, minhas seis irmãs, minha filhinha e uma de minhas irmãs com seu bebê, todos juntos. Nós sabíamos fazer mantas, tecíamos roupa e trocávamos por comida para nos alimentar. Esse era nosso trabalho aqui na cidade.

Eu tenho uma filha, mas não me casei; os homens são muito abusados e eu tinha medo de me comprometer com gente má, eu tenho medo dos homens. Minha filha saiu de meu *pueblo* com oito meses; agora ela tem vinte anos e estuda na Universidade de Huánuco, estuda engenharia civil. Ela trabalha desde pequena, trabalhava de babá, cuidando de bebês, trabalhou em bodegas atendendo no balcão. Agora, ela está no primeiro ano da faculdade. Eu agora trabalho em casa, tecendo mantas e roupas. Eu já trabalhei na Prefeitura cultivando áreas verdes e praças. Agora, eu ganho por mês uns 250 soles em casa; com todos trabalhando, chegamos a ter 700 ou 800 soles por mês para toda a família. Nós tecemos, fazemos linha com a lã das ovelhas. Vivemos num assentamento humano. Eu gosto de viver neste lugar; é um pouco perigoso, a casa está numa rua onde tem *huayco*<sup>59</sup> e também é um lugar (em) que não entra transporte. Eu gosto de viver aí porque nossa casa é própria. É um terreninho e a nossa casa é de adobe. Tem um telhado, seu piso é de terra, tem dois quartos e uma cozinha. No bairro, tem um presidente que organiza assembleias e *faenas*<sup>60</sup> para limpar as ruas, qualquer trabalho para melhorar o bairro. Fazemos as *faenas* e, nas reuniões, decidimos quando precisa entregar algum documento na prefeitura e coisas assim. [...] Sentimos saudade do campo, tenho lembranças do que vivemos; eu gosto de viver no campo, não na cidade. Eu tenho muitas lembranças de como vivi minha infância e minha juventude; lá respirávamos ar puro mais saudável; aqui na cidade é muito difícil, por isso vou passear no campo nos dias livres. (Sandra, entrevistada em janeiro de 2014)

<sup>59</sup> *Huayco* é uma espécie de lama que desce das fendas da montanha e alaga as comunidades formadas na inclinação da Cordillheira.

<sup>60</sup> *Faena* é o trabalho que envolve os membros de determinada comunidade para realizar melhorias nas estruturas do bairro, como abertura de trilhas para melhor acesso dos moradores, organização dos espaços públicos, etc.

Esses excertos nos apresentam elementos de resistência e de superação: mulheres, outrora oprimidas, transformaram as experiências do conflito em recomposição de vida. As três acima representam os demais entrevistados no tocante à chegada sem recursos financeiros para o recomeço, à luta diária com a finalidade de encontrar um lugar social que lhes desse condições mínimas de moradia, de alimento e de trabalho; e ao bem-estar dos filhos como principal razão para se pensar no futuro.

A alimentação e a tecelagem tornaram-se opções de trabalho na cidade e a edificação de casas rústicas em assentamentos, uma possibilidade de rememorar a antiga morada no campo. O vínculo familiar entre os que migraram ficou evidente nas narrativas, já que os filhos foram importantes como mão de obra para o reinício. Aliás, o papel deles nos relatos é fundamental para o fortalecimento das mães na reconstrução da vida. O que essas mulheres projetaram para o futuro foi viabilizar o estudo da prole, porque, na cidade, estudar representava ter alguma oportunidade de trabalho. Por eles essas mulheres encontraram meios de se reinventar no ambiente urbano. Encarnación construiu a própria casa, vendeu comida, costurou para fora e formou os filhos na faculdade. Milagros lavou roupa na casa de outros; motivada pelo aniversário de quinze anos da filha, aprendeu a fazer bolos, começou a vendê-los nas ruas e assim conseguiu custear o ensino dos filhos e a construção da casa. Sandra fazia roupas e trocava por comida; assim, junto com os demais membros de sua família, conseguiu levantar a residência e também possibilitou à filha instruir-se.

Os demais depoentes percorreram caminhos semelhantes, motivados pela possibilidade de futuro que há nos descendentes: ergueram as residências rústicas em assentamentos humanos da cidade e exercem alguma atividade remunerada, como empregados domésticos e vendedores de produtos, o que lhes garante minimamente o sustento numa condição de pobreza, como expusemos no capítulo 1.

A vinda para a cidade apresentou muitas dificuldades para essas famílias porque não existiam instituições que pudessem apoiá-las, o que certamente tornou o processo de reconstrução ainda mais doloroso. Desde que migraram, alguns desses entrevistados protagonizaram a formação de redes de proteção tanto no âmbito das associações de vítimas quanto no da organização comunitária nos assentamentos humanos, como mostramos nos capítulos 1 e 3. Eles iniciaram um movimento importante em termos de resistência, já que essas formas organizadas do grupo foram pioneiras na luta pelos

direitos das vítimas de violência no Peru. Ademais, essas organizações propiciaram a união entre os agricultores oriundos dos *pueblos* da *altura*, que, em razão da luta armada, migraram e reconstruíram a vida no contexto urbano. Essa união criou entre eles um laço identitário de forma a constituir uma coletividade de guardadores de recordações, que são, na verdade, perspectivas de reconstrução no presente.

Esse contexto de surgimento das redes de proteção e organização comunitária revelou o protagonismo feminino como marca da resistência, uma vez que, até a atualidade, são elas que lideram as ações no âmbito da luta e reparação aos que foram atingidos. Das três organizações que conhecemos, todas são lideradas por coletivos de mulheres, totalizando quatorze delas e apenas um homem que ocupa posição de comando. Por isso, vale salientar, nesse contexto, a importância do papel dessas senhoras nesse processo de reconstrução.

Durante o trabalho de campo, também foi possível conhecermos os filhos e filhas de nossas narradoras e algo ficou evidente: essas senhoras renasceram e ressignificaram a existência após o conflito, de forma a se constituírem como pessoas fortes, cheias de resistência, capazes de transformar as próprias histórias de vida. Em sua maioria, conquistaram a possibilidade de seus filhos ingressarem na universidade e serem na atualidade profissionais formados.

Além disso, é possível pensar que esse processo de reestruturação do grupo foi possível pela atualização da memória, que se dá quando algum acontecimento marca o sujeito que relaciona essa experiência às próprias lembranças, o que torna contínuo esse processo (HALBWACHS, 2003). Esse fluido incessante das recordações contribui significativamente para a reconstituição da vida desses sujeitos, e as redes de proteção potencializam esse recompor à medida que promovem atividades coletivas em que esses indivíduos podem compartilhar as histórias, reviver festividades e costumes como nos tempos de vida do *pueblo*, num ambiente de apoio mútuo que retoma, de alguma forma, a solidariedade e a cooperação caras à cultura rural andina.

Desse modo, segundo Halbwachs (2003), essas pessoas reestruturaram as lembranças alicerçadas na experiência que, de alguma maneira, contribui para a reedificação da vida. Essa oportunidade de se reconhecer como sujeito impulsiona essa população a se reinventar nessa nova realidade urbana, pós-migração. A coletividade a que se pertenceu (pertence) pode não existir mais fisicamente, mas, sem dúvida, as

influências dela mantêm-se vivas e os motivam a se reconhecer nas memórias. Obviamente, contar com a presença de membros do grupo nesse processo fortalece as ações e favorece a ressignificação da identidade, fortemente ligada ao pretérito evocado (HALBWACHS, 2003).

## Considerações Finais

*“Soy, soy lo que dejaron  
 Soy toda la sobra de lo que se robaron  
 Un pueblo escondido en la cima  
 Mi piel es de cuero, por eso aguanta cualquier clima  
 Soy una fábrica de humo  
 Mano de obra campesina para tu consumo*

*Frente de frío en el medio del verano  
 El amor en los tiempos del cólera, ¡mi hermano!”*

*(Calle13)*

Chegamos às considerações finais desta dissertação com o objetivo de destacar alguns aspectos que julgamos importantes e elucidar questões que surgiram após a interpretação dos dados. Como já explicamos ao longo do texto, esta pesquisa se realizou com um grupo de agricultores atingidos pelo conflito armado durante duas décadas de violência (1980-2000).

Esse grupo teve a história marcada pela construção da identidade no cerne da cultura andina, pelo abandono do campo e pela reconstituição da vida na cidade após migração forçada. Os elementos apurados evidenciaram que esse migrar conduziu essas famílias a situação bastante difícil, que deflagra uma realidade ainda maior dos tempos atuais: os indivíduos que, em razão da luta armada, são expulsos do contexto de pertença e obrigados a recomeçar em um novo lugar que, muitas vezes, não apresenta condições mínimas para assisti-los.

Hoje em dia, diversos países do Oriente Médio vivem esse tipo de opressão. As hostilidades locais provocam uma crise humanitária internacional, que tem início no contexto de cada federação. Assim, o caso dos agricultores de Huánuco demonstra as consequências traumáticas da violência que atinge civis e provoca significativos processos que deslocam populações inteiras e as forçam a uma condição de grande miséria e escassez como é o caso, por exemplo, do que ocorre hoje na Síria. Os sírios foram atingidos por diversas ações violentas dentro de seu país, devido às divergências

políticas/religiosas entre grupos opositores ao Governo. Essas ações atingiram a população civil, que começou a sobreviver em um ambiente de terror nas cidades, além da miséria que se alastrou pelo território em guerra. O conflito armado impulsionou assim, um grande fluxo migratório, inicialmente dentro da própria nação, até chegarem à fuga em massa de pessoas que tentam buscar refúgio em territórios internacionais.

Os relatos de violência mostraram-nos que grande parte das vítimas, profundamente atingidas, não têm ampla compreensão da ideologia que pudesse “justificar” aquelas ações, mesmo porque nem tiveram oportunidade de conhecer os objetivos iniciais da luta. O conflito marcou-os por terem vivido diferentes situações traumáticas, como ameaça, tortura, estupro, assassinato e desaparecimento de familiares e amigos, e por, com o objetivo de sobreviver, precisarem abandonar o lugar de origem de grande vínculo comunitário. Como já comentamos anteriormente, há nos relatos, principalmente quando se fala da vida antes do conflito, uma romantização da vida no *pueblo*, pois, apesar das atrocidades vividas durante o período da guerrilha, antes disso, houve situações muito difíceis experienciadas na infância e adolescência desses sujeitos, como violência doméstica, abandono dos pais, casamento forçado, e outras, que não foram trazidas com tanta força diante das memórias do conflito armado. Assim, as narrativas, de forma geral, minimizaram os problemas e sofrimentos da vida na zona rural, o que nos indica um olhar romantizado da realidade anterior ao conflito.

Paradoxalmente, notamos pelos relatos que a violência foi capaz de transformar a vida dessas pessoas e produzir uma sequência de fatos completamente distintos do que elas esperavam experimentar e impulsionou-as a um processo de recomeço bastante doloroso, longe do local de pertencimento, onde se constituíram como sujeitos sociais. Esse processo perdura até os dias atuais. A experiência de selvageria marcou sobremaneira esses indivíduos, que encontraram meios de resistência na cidade por meio da memória. Lembrar o que foram no *pueblo* contribuiu com esse processo de reconstrução. E as próprias condições adversas permitiram um caminho de empoderamento, principalmente na vida das mulheres que enviuvaram por causa da guerra, sobreviveram e passaram a ocupar cargos de liderança na luta pelos direitos humanos, apesar de todas as adversidades. Essas mulheres protagonizaram o surgimento de iniciativas que culminaram em organizações de luta pelos direitos das vítimas de violência.

Observamos, nas histórias, que as recordações recompuseram a vida desses trabalhadores rurais na cidade, à medida que eles passaram a empregar, nos assentamentos humanos, muitas das práticas psicossociais do campo, como, por exemplo, a construção das casas, o modo de se vestir e de se alimentar, os hábitos de ajuda entre vizinhos, como forma de ressignificar a existência. Aos poucos, as famílias migrantes iniciaram um novo grupo social na cidade, ainda que muito precariamente e com escassez de recursos. Apesar desse movimento de adaptar-se, é importante citar que esses sujeitos foram “desenraizados” do seu lugar de pertencimento e passaram a buscar seu lugar no contexto urbano, assim o espaço ocupado por essa população poderia ser definido como o “entre”, em que já não é mais do campo e nem da cidade.

Essa migração forçada apontou para uma enorme dificuldade por parte do Governo em apoiar esses indivíduos, tanto que, com o objetivo de encontrar algum amparo, foram as próprias vítimas que formaram a rede de proteção que constatamos existir em Huánuco. E foi dessa mobilização que nasceram as ações capazes de garantir os programas de reparação de que nossos narradores participam na atualidade, o que demonstra o quanto esses narradores foram empoderados no processo posterior ao sofrimento.

A forte marca identitária da cultura andina, identificada como o vínculo entre os pertencentes ao mesmo grupo, e também a memória dessa experiência anterior que marca a atual, constituem o eixo estruturador desses sujeitos e favoreceram-lhes significativamente o processo de reconstrução da vida no contexto urbano, tendo em vista que o desenvolvimento das ações que constituíram as redes de proteção foram protagonizadas, predominantemente pelas mulheres viúvas que entrevistamos (apesar de termos entrevistado também dois homens, as senhoras foram em maior número). Esse protagonismo permitiu inserções políticas e institucionais que serviram como uma espécie de ensino não formal, que colaborou com a aquisição de conhecimento que empoderou essas mulheres, a ponto de algumas delas terem colocado seus filhos, também sobreviventes do conflito, nas renomadas universidades da cidade, permitindo assim uma nova trajetória familiar na geração atual.

## Referências Bibliográficas

ACNUR – Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados. Disponível em <http://www.acnur.org/t3/portugues/>. Acesso em: 25 ago. 2015.

AGUIAR, W. M.; OZELLA, S. Núcleos de significação como instrumento para a apreensão da constituição dos sentidos. **Psicologia Ciência e Profissão**, Brasília, v.26, n. 2, p. 222-245, jun. 2006.

ANSART, P. História e Memória dos ressentimentos. In: BRESCIANI, S. et al. (orgs.). **Memória e (res) sentimento** Indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Editora Unicamp, 2004, p. 15 – 36.

ARFUCH, L. **El espacio biográfico: dilemas de la subjetividad contemporánea**. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2002.

ARRUDA, A. Teoria das representações sociais e teorias de gênero. **Cadernos de Pesquisa**, Campinas, n.117, p. 127-147, nov. 2002.

BAUER, M.; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Tradução de Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

BEAUD, S.; WEBER, F. **Guia para pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos**. Tradução de Sérgio Joaquim de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2007.

BENJAMIN, W. **Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996, 2012.

BERTAUX, D. **Narrativas de vida: a pesquisa e seus métodos**. Tradução de Zuleide Alves Cardoso Cavalcante; Denise Maria Gurgel Lavallé. Natal: EDUFRRN; São Paulo: Paulus, 2010.

BOSI, E. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

\_\_\_\_\_. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BRAGA, E. S. **Memória e Narrativa – da dramática constituição do sujeito social**. 2002. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Unicamp, Campinas, 2002.

\_\_\_\_\_. Narrar, escrever, lembrar: o romance *El entenado* de Juan José Saer. In: SMOLKA, A.L.B.; NOGUEIRA, A. L. H. (org.) **Emoção, memória, imaginação: a constituição do desenvolvimento humano na história e na cultura**. Campinas, São Paulo: Mercado das Letras, 2011, p. 105 – 136.

BENEDEK, W. **Compreender os Direitos Humanos: Manual de educação para os Direitos Humanos**. Áustria: Graz, 2012.

BIAZZO, P. P. Campo e rural, cidade e urbano: distinções necessárias para uma perspectiva crítica em Geografia Agrária. IV ENGRUP, São Paulo. **Anais**, São Paulo: FFLCH/USP, p 132-150, 2008.

CARNEIRO, M. J. Ruralidade: novas identidades em construção. In: **XXV CONGRESSO BRASILEIRO DE ECONOMIA E SOCIOLOGIA RURAL (SOBER)**, Anais. Natal: 1997. p. 147-85.

DEGREGORI, C. I. **Sendero Luminoso: Lucha armada y utopia autoritária**. Lima: IEP, 1985.

ESTERMANN, J. **Filosofía Andina: Sabiduría indígena para um mundo novo**. La Paz: Iseat, 2006.

GARCÍA, M. E. **Desafíos da la interculturalidad: educación, desarrollo e identidades indígenas en el Peru**. Lima: IEP, 2008.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1980, 2008.

GLOSARIO SOBRE MIGRACIÓN. **Derecho Internacional sobre Migración**, n.7. Genebra: OIM, 2006.

GORRITTI, G. **Sendero História de la Guerra Milenaria en el Peru**. Lima: Planeta, 2008.

GUZMÁN, A. Entrevista del siglo. Presidente Gonzalo rompe el silencio. **El Diálogo**, Lima, 24 jul. 1988. Depoimento a Lucía Luna.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro Editora, 2003.

\_\_\_\_\_. **Los marcos sociales de la memoria**. Tradução de Manuel Antonio Baez; Michel Mujica. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004.

HEIDEGGER, M. La esencia del habla. In: **Del camino al habla**, Barcelona: Serbal, 1987, p. 141-194.

HERTOGHE, A.; LABROUSSE, A. **Sendero Luminoso Peru**: reportagem. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

JOHNSON, A. G. **Dicionário de sociologia**: guia prático da linguagem sociológica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KIRK, R. **Grabado en piedra**: Las mujeres de Sendero Luminoso. Lima: IEP, 1993.

LAFER, C. A ONU e os direitos humanos. **Estud. av.** [online]. São Paulo, v. 9, n.25, p. 169-185, set/dez. 1995.

LARROSA, J. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, jan/fev/mar/abr, 2002.

MAGNANI, J. G. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 129-156, jul./dez. 2009.

MARTINS, H. Metodologia qualitativa de pesquisa. **Educação e Pesquisa**. São Paulo, v. 30, nº 2, p. 289-300, maio/ago 2004.

MERLINO, R.; RABEY, M. Resistencia y hegemonía: Cultos locales y religión centralizada En Los Andes del Sur, **Sociedad y Religión**, Buenos Ayres, n. 10/11, p. 1-2, out. 1993.

MIDDLETON, D.; EDWARDS, D. **Memoria Compartida**. La naturaleza del recuerdo y del olvido. Barcelona: Paidós, 1990.

MILESI, R. (Org.). **Refugiados** – realidades e perspectivas. São Paulo: Loyola; Brasília: CSEM/IMDH, 2001.

MORALES, P. P. **Espaço-tempo e ancestralidade na educação ameríndia**: desdobramentos de Paulo Freire na Província de Chimborazo, Equador. 2008. 240 p. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

OLIVEIRA, M.K.; REGO, T.C.; AQUINO, J. G. Desenvolvimento psicológico e constituição de subjetividade: ciclos de vida, narrativas autobiográficas e tensões da contemporaneidade. **Pro-Posições**, Campinas, v. 17, n. 2, p. 119 – 138, mai/ago. 2006.

ONU. **Declaração dos Direitos Humanos**. Disponível em <http://www.onu.org.br>. Acesso em: ago. 2015.

OSSIO, J. M. **Los índios del Perú**. Quito: MAPFRE, 1995.

PERU. **Comisión de la Verdad y Reconciliación. Informe final.** Lima, 2003. 9 volumes. Disponível em <http://www.cverdad.org.pe/ífinal>. Acesso em 20 de outubro de 2012.

PERU. **Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI).** Lima. <http://www.inei.gob.pe/Sisd/index.asp>. Acesso em janeiro de 2013.

PERU. **Ministério de Educación. Lima.** <http://www.minedu.gob.pe/institucional/>. Acesso em março de 2013.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, n.º 10, vol. 5. Rio de Janeiro, 1992.

QUEIROZ, M. I. P. **Pesquisa em Ciências Sociais: Olhares de Maria Isaura de Pereira de Queiroz.** São Paulo, Humanitas, 2008.

ROSTWOROWSKI, M. **Estructuras andinas del poder** Ideología religiosa y política. Lima: IEP, 1983.

\_\_\_\_\_. **Ensayos de História Andina I** Elites, etnias, recursos. Lima: IEP, 1993.

SANTOS, M. S. **Memória Coletiva & Teoria Social.** São Paulo: Annablume, 2003, 2012.

\_\_\_\_\_. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 13, n.º 38, 2006.

SCHILLING, F. Memória da Resistencia ou a resistência como construção da memória. In: PADRÓS, E. S. et al. ( orgs.) **A ditadura de Segurança Nacional no Rio Grande do Sul.** História e Memória (1964 – 1985). Porto Alegre: Corag, vol. 3, p. 141 – 179, 2009

SIMMEL, Georg. O Estrangeiro. In: MORAES FILHO, Evaristo (org.). **Simmel: Sociologia.** Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1983, p.182-188.

SMOLKA, A. L. B. Experiência e discurso como lugares de memória: a escola e a produção de lugares comuns. **Pro-Posições**, Campinas, v. 17, n. 2, 99-118, mai/ago. 2006.

SOROKIN, P. A; ZIMMERMAN, C. C.; GALPIN, C. J. Diferenças fundamentais entre o mundo rural e o urbano. In. MARTINS, J. S. (Org). **Introdução crítica a sociologia rural.** São Paulo: Hucitec, 1981. p. 198-224.

SOUZA, S. T. Relação Campo-cidade: em busca de uma tentativa dialética para a compreensão desses espaços na atualidade. In: LOPES, Diva M. L.; HENRIQUE, W. (Org.). **Cidades médias e pequenas: teorias, conceitos e estudos de caso.** Salvador: CEI, p. 195-208, 2010 (Série Estudos e Pesquisas, 87).

TENO, C. N.; SALLES, M. R. R.. Casamento e família no Brasil: breve panorama. In: **Contribuciones a las Ciencias Sociales**, Malagá, fev. 2011.