

ANAIS DA
REUNIÃO
EQUATORIAL
DE ANTROPOLOGIA

DIVERSIDADES, ADVERSIDADES, RESISTÊNCIAS

6^a REA



9 A 12 DE DEZEMBRO DE 2019
SALVADOR, BAHIA, BRASIL

VOLUME -2



6ª REA - REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA
9 e 12 de dezembro de 2019

ANAIS

TEMA

Diversidades, Adversidades e Resistências

v. 2

**6ª REA-REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA
ANAIS**

Universidade Federal da Bahia

Reitor João Carlos Salles Pires da Silva

Vice-Reitor Paulo César Miguez de Oliveira

Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Coordenadora Cecília McCallum

Vice-Coodenadora Fátima Tavares

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Diretor Maria Hilda Baqueiro Paraíso

Vice-Diretor Iole Vanim Macedo

Comissão Organizadora

Fátima Tavares (Docente UFBA)

Carlos Caroso (Docente /UFBA)

Cecília Anne McCallum (Docente PPGA/UFBA)

Ernenek Mejía (Pós-Doc/UFBA)

Núbia Bento Rodrigues (Docente UFBA)

Thais Penaforte (Docente/UFBA)

Moisés Lino e Silva (Docente/UFBA)

Guillermo Vega Sanabria (Docente/UFBA)

Teresa Cristina Mendonça (IFBA)

Roca Alencar (Docente/UFBA)

Lucrecia Greco (Prof. Visitante/UFBA)

Lídia Bradymir (Graduanda/UFBA)

Anne Alencar (Doutoranda/UFBA)

Renata Cardoso (Mestranda/UFBA)

Flavio Toassi Crispim (Mestrando/UFBA)

Comissão Científica

Álamo Pimentel (UFSB)

Annette Leibing (Université de Montréal)

Antônio Motta (UFPE)

Carlos Guilherme Valle (UFRN)

Carlos Benedito (UFMA)

Claudia Mura (UFAL)

Carmen Lúcia Silva Lima (UFPI)

Estevão Rafael Fernandes (UNIR)

Fabiano de Souza Gontijo (UFPA)

Francesca Bassi (UFRB)

Francisca Verônica Cavalcante (UFPI)

Handerson Joseph (UNIFAP)

Isabelle Peixoto da Silva (UFC)

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

João de Pina-Cabral (University of Kent, UK)

Jonatas Menezes (UFS)
María Dolores Alvarez Arzate (Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua)
Maria Luiza Garnelo Pereira (UFAM)
Márcia Longhi (UFPB)
Monica Franch (UFPB)
Rafael Antonio Diaz Diaz (Pontificia Universidad Javeriana)
Rodrigo Grunewald (UFCG)
Stefania Capone (EHESS-FR)
Ulisses Neves Rafael (UFS)

Sistema de Bibliotecas – SIBI/UFBA

Reunião Equatorial de Antropologia REA (6. : 2020 : Salvador, BA)
Anais [recurso eletrônico] : Reunião Equatorial de Antropologia, 9 e
12 de dezembro 2019 / Salvador, Ba : Programa de Pós-Graduação
em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências e Humanas,
Universidade Federal da Bahia, 2020.
2 v. ; 1.193 p.

Anais da Reunião Equatorial de Antropologia.
Tema: diversidades, adversidades e resistências.
Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/32215>
ISBN: 978-65-5631-018-3

1. Antropologia. I. Programa de Pós-Graduação em
Antropologia. II. Faculdade de Filosofia e Ciências e Humanas.
III. Universidade Federal da Bahia. IV. Título.

CDD - 301

Sumário v. 2

GT 13 - CORPOS EM MOVIMENTO: TERRA, PAISAGEM, TERRITORIALIDADE E CIRCULAÇÃO DE SABERES	12
Comunicações orais	
Rumo a lugares virgens: caminhadas que desafiam e fortalecem Indira Caballero	13
Temporalidades míticas, deslocamentos históricos: a circulação de nomes, cantos e corpos nos sertões do Leste Douglas Campelo	37
A resignificação da Cabanagem em Cuipiranga: memórias, identidades e resistências Eloane Picanço	47
Através do espelho: territorialidade e socialidade humana e não-humana entre os Kahyana do rio Trombetas Vitor Alcantara e Silva	66
GT 14 – CORPOS, GÊNEROS, SEXUALIDADES E TERRITORIALIDADES	77
Comunicações orais	
Quando homens se encontram: notas sobre um espaço de sociabilidade masculina Taynã Ribeiro	78
A cor das relações: corpo, idade e afetividade na experiência de mulheres negras em um bairro de Natal-RN Amanda Silva	93
Na vida e na morte: um olhar antropológico sobre relações de gênero em um cemitério na cidade de Salvador Ariane Moreira de Senna	111
Bar das Luzes, uma análise etnográfica na perspectiva de gênero, sexualidade e raça Karlene da Silva Andrade	126
“Agora e com local”: as corporeidades do sujeito para experimentação dos afetos através do Grindr Bruno Maciel Leal Cruz, David José Pereira Gonzaga	144
Uma autoetnografia sobre dissidências de gênero no Candomblé Claudenilson da Dias	166

GT 14 – CORPOS, GÊNEROS, SEXUALIDADES E TERRITORIALIDADES	186
Pôsteres	
A rua como uma vitrine: a prostituição de rua na cidade de Barreiras, BA Ádey Rocha de Souza, Izaque Fogaça de Souza	187
A dificuldade de ser mulher transpassada pelo Espaço Urbano na cidade de Recife-PE Jéssica Andrade	199
GT 15 - COSMOPOLÍTICAS E RESILIÊNCIA NO NORTE E NORDESTE INDÍGENA DO BRASIL	220
Comunicações orais	
Akroá Gamella e a terra encantada Deanny Lemos	221
Messianismo Canela: indigenismo, desenvolvimento e cosmopolítica Timbira Adalberto Luíz Rizzo de Oliveira	230
Toré Anacé: modos de circulação em um ritual indígena Antonio Plácido Matos Portela	255
Toré e "fechamento de trabalho": práticas rituais e coletivas entre os Tupinambá da Serra do Padeiro Larissa Santiago Hohenfeld	267
Os curupiras não foram embora: os bichos e encantados da pajelança na resistência indígena no baixo rio Tapajós Florêncio Almeida Vaz Filho	281
Tatiarabu de esguelha Hugo Ciavatta	300
Algumas considerações sobre retomada linguística e cosmopolítica Kiriri Gabriel Novais Cardoso, Vanessa Coelho Moraes	320
Evolução das espécies e a inversão antropológica: um olhar para além paradigmas científico e criacionista Paulo Roberto Sousa	343

GT 16 - CUIDADOS: QUESTÕES PRÁTICAS, TEÓRICAS E POLÍTICAS	362
Comunicações orais	
Entre técnicas e afetos: um olhar sobre a noção de cuidado em enfermagem Bruna Motta dos Santos	363
Domínios de Cuidado e intersecções políticomorais: experiências da síndrome Congênita do Zika Russell Parry Scott	381
"Eu tô pra tomar os remédios dela prá ficar mais calma": interfaces acerca de maternidade, cansaço e medicamentos entre mães de crianças nascidas com a SCZV em Recife/PE Ana Cláudia Knihns de Camargo, Raquel Lustosa da Costa Alves	393
"Você não deveria estar aqui cuidando, deveria é ser cuidado": deficiência física, cuidado e capacitismo Raul de Paiva Santos; Lucas Pereira de Melo	407
Quem a ilha pariu? Gênero e travessias de parto em Fernando de Noronha Camilla Iumatti	426
Discutindo conceitos de crise em saúde mental e possíveis implicações para itinerários terapêuticos Rafaela Porcari Molena Acuio	439
GT 17 - CULTURAS EMOTIVAS E MORALIDADES EM SOCIABILIDADES URBANAS CONTEMPORÂNEAS	453
Comunicações orais	
"O Rangel é o bairro do amor, mas ninguém dá oportunidade": o quadro relacional tenso entre o lugar Rangel e a cidade oficial de João Pessoa - PB Raoni Borges Barbosa	454
Trilhando caminhos novos: uma análise das relações intersubjetivas no individualismo contemporâneo e sua relação com o sofrimento psíquico Idayane Gonçalves Soares	476
A dimensão estética da interação no cotidiano da feira de Guamá, Belém, PA Fabio Rodrigo de Moraes Xavier, Marina de Castro	487
Dignidades: um olhar desde as ruas Thiago Santos	500

As instâncias da personalidade: uma análise da sociabilidade pessoalizada de uma comunidade na cidade de João Pessoa-PB	524
Williane Juvêncio Pontes	
Música, temporalidade e emoção nos bailes da saudade de Belém	547
Fábio Fonseca de Castro	
Devoção, espetáculo e sociabilidade no cotidiano de migrantes senegaleses mourides na cidade de São Paulo: urdiduras de gramáticas morais e emocionais em movimento	563
Fanny Longa Romero	
Isso é tão Black Mirror: análise da narrativa seriada e sua recepção em Manaus	587
Lucas Alves de Vasconcelos Neto, Sérgio Ivan Gil Braga	
Movimentos que refletem a alma? Um estudo antropológico sobre emoções na dança contemporânea do grupo Gaya	601
Marília Teixeira Melo	
A construção da legitimidade do uso medicinal da maconha e a moralidade envolvida nas articulações políticas para fins da legalização da planta em Natal	624
Ioanna Augusta Costa da Silva	
Novas formas de sentir a menstruação: reflexões iniciais de pesquisa	646
Raquel Mesquita, Antônio Paiva	
GT 17 - CULTURAS EMOTIVAS E MORALIDADES EM SOCIABILIDADES URBANAS CONTEMPORÂNEAS	662
Pôsteres	
O “Cais” de Barreiras como espaço de encontros e apropriações	663
Rúbia Pereira de Oliveira, Vanilde Rocha dos Santos; Anne Gabriele Lima Sousa de Carvalho	
A feira livre de Santa Luzia: entre estigmatizações e afetividades	679
Kaline Rocha, Carolina da Silva Souza	
GT 18 – CULTURAS POPULARES: TRADIÇÕES, TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS E RESISTÊNCIAS	691
Comunicações orais	
Saberes da floresta, produtos da cidade? Revides da cultura das ervas como prática tradicional amazônica em relação a projetos socioeconômicos metropolizantes	692
Laura Carolina Vieira	

Entre Processos de Produção do Patrimônio Cultural e a Apropriação do Lugar: pertencimento, entrelace e ressonâncias na Ilha de Bom Jesus dos Passos, BA Antônio de Oliveira Passos	711
Baile de Congo de São Benedito do Bongado: fé, cultura e tradição Luciana Cruz Carneiro	733
A emersão da nação Zambêracatu: a construção de um maracatu potiguar Felipe da Silva Nunes, Luiz Assunção	745
Capoeira, cultura popular e relações etnicorraciais em Salvador Isabele Pires Santos Soler, Felipe Eduardo Ferreira Marta, Benedito Gonçalves Eugênio	760
A África no Brasil: encontros e tensões na trajetória de músicos e musicistas africanos no país Willians Santos	778
Da prática tradicional ao processo de espetacularização: a profissionalização do popular Gabriela Pimentel de Araújo	802
GT 18 – CULTURAS POPULARES: TRADIÇÕES, TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS E RESISTÊNCIAS	814
Pôsteres	
Rituais e representações da buchada da Adélia: a festa do ponto de vista do cidadão Cecília Silveira Maia	815
A lavagem do caís como tradição cultural de Barreiras (BA) David Moreira Silva, Ednaldo Xavier da Costa	833
GT 19 - CULTURAS, SAÚDE E ARTE: ESPAÇOS E POSSIBILIDADES DE COMPARTILHAMENTO PARA PROMOÇÃO DA SAÚDE	843
Comunicações orais	
Narrativas imagéticas sobre o parto humanizado Leila Patrícia de Lima Irineu	844
Etnomedicina: reflexões sobre as práticas ancestrais de cura na medicina popular Taíza Nunes dos Santos, Juscelino Silva de Souza	861

GT 19 - CULTURAS, SAÚDE E ARTE: ESPAÇOS E POSSIBILIDADES DE COMPARTILHAMENTO PARA PROMOÇÃO DA SAÚDE 882

Pôster

Percepção de professores do ensino fundamental e respeito da educação alimentar e nutricional 883
Bruno Ribeiro Mota, Aluísio Silva Jr.

GT 20 – DESAFIOS ETNOGRÁFICOS: PESQUISAS E POÉTICAS DA IMAGEM EM CONTEXTOS CONTEMPORÂNEO 891

Comunicações orais

Batalha das imagens no “grito dos excluídos” pela independência do Brasil: monumentos, museus e memórias históricas enxertadas em conflito 892
Alexandre Fernandes Corrêa (UFRJ/ Macaé)

Imagens de Chibungu: performances no fazer fílmico e fotográfico no Baixo Tapajós 902
Liendria Marla Malcher Silva

Narrar a si mesmo: uma experiência de filme etnográfico no Cariri Paraibano 921
Rebeca Araújo de Souza, Hipólito de Sousa Lucena, Maria Luiza Pereira Leite

Quem são os parasitas? Uma leitura etnográfica da narrativa fílmica de Joon-ho Bong 935
Tarso S. Soares

GT 21 - DIREITOS HUMANOS: CORPO, SEXUALIDADE E REPRODUÇÃO DIANTE DA ONDA NEOCONSERVADORA 943

Comunicações orais

O futuro da política LGBT em tempos de avanço de neoconservadorismos 944
Marcelo Natividade, Bruno Alves de Sousa, Caiala Mariana Quixadá Monteiro, Rômulo do Nascimento Rocha

“Você já ouviu falar em teologia feminista?” Mulheres cristãs e feministas na disputa dos direitos sexuais e reprodutivos no Brasil contemporâneo 961
Cristiana Assis Serra

GT 22 - DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO, NAÇÃO E PODER 983

Comunicações orais

O Caso da atleta intersexual: a construção da noção de pessoa sexuada e de diferença entre os gêneros no Esporte 984

Maria Isabel Zanzotti

Algumas questões de gênero na arte brasileira contemporânea: o Nu masculino e feminino 1008

Alberto Antonio Escobar Garcia

GT 23 - ENTRE MODOS DE (R)EXISTÊNCIA: A ANTROPOLOGIA E OS POVOS DA TERRA NO DEBATE DA SUSTENTABILIDADE E DA CRISE SOCIOAMBIENTAL 1026

Comunicações orais

Caminhar, habitar e viver em paisagens de conflitos: Etnografia das práticas cotidianas de resistência camponesa na Bacia Hidrográfica do Rio Salitre 1027

Renato Nascimento

O rio: representações de vida e morte 1042

Ángela Jasmín Fonseca Reyes

Tecendo vidas emaranhadas nas margens: o “Velho Chico em ruínas” 1057

Igor Luiz Rodrigues da Silva

GT 23 - ENTRE MODOS DE (R)EXISTÊNCIA: A ANTROPOLOGIA E OS POVOS DA TERRA NO DEBATE DA SUSTENTABILIDADE E DA CRISE SOCIOAMBIENTAL 1080

Pôsteres

A natureza como sujeito de direitos 1081

Bruno Campelo Pereira

Paisagens Indomáveis: modos de reexistência e produção de paisagem familiar nas margens da APA do Abaeté 1100

Marta Raquel da Silva Alves, Arina Borges Vital e Silva, Juna Borges Vital e Silva

Técnicas e conhecimentos agroecológicos de trabalhadoras rurais no Assentamento Santa Madalena em Tianguá, Ceará 1117

Vitória de Fátima Sousa, Jorge Luan Teixeira

GT 24 - EPISTEMOLOGIAS DO SUL E ANTROPOLOGIAS PERIFÉRICAS	1135
Comunicações orais	
Academia, solidão e justiça cognitiva na experiência de intelectuais negras Marina Mello	1136
Tessituras negras em “Me Editar” Cláudia Oliveira, Elisângela Santos	1159
Zahidé Machado Neto: uma reescrita da sua história nas ciências sociais e nos estudos sobre as mulheres Maiara Diana Amaral Pereira	1171
POSFÁCIO AOS ANAIS DE TEXTOS COMPLETOS DA 6ª REA	1185

**GT 13 - CORPOS EM MOVIMENTO: TERRA, PAISAGEM, TERRITORIALIDADE
E CIRCULAÇÃO DE SABERES**

Comunicações orais

RUMO A LUGARES VIRGENS: CAMINHADAS QUE DESAFIAM E FORTALECEM¹

Indira Caballero²

Resumo

Os andamarquinos, enquanto agricultores e pastores, percorrem a pé consideráveis distâncias diariamente para cuidar de plantas e animais. Mas há outro tipo de caminhada que merece destaque, pois desafia a *naturaleza* com o intuito de forjar um corpo mais forte e poderoso do que o corpo dos humanos. Esse é o objetivo dos *danzantes de tijeras* ao buscarem lugares *virgenes*, nunca antes pisados por um humano, para acumular mais *fuerza* e *poder*. Este texto trata da ênfase nas caminhadas como forma de construção do corpo e da paisagem³.

Palavras-chave: Andes peruanos; Corpo; Música; *Danza de tijeras*; Paisagem.

A mobilidade é uma característica dos povos andinos, seja por suas atividades laborais diárias, seja por razões cerimoniais (Fontes 2016, 2018), e em Andamarca, pequeno povoado andino ao sul do departamento de Ayacucho (Peru) de população *quechuahablante*, não é diferente. Ainda que muitas vezes a imagem de povos agricultores seja associada à sedentariedade⁴, é preciso enfatizar que os andamarquinos deslocam-se diariamente não apenas pelo fato de que muitos também são pastores – atividade associada à mobilidade –, mas porque a própria atividade agrícola tal como é praticada requer certo movimento. Uma das características mais importantes da agricultura local é o fato de que os terrenos são altamente distribuídos pelo território andamarquino. Assim, raramente uma família tem roças concentradas numa mesma região precisando inevitavelmente se deslocar. O lugar onde se desenvolve essa agricultura de pequena escala – praticada em pequenas extensões de terra privada e destinada ao autoconsumo –, bem como a criação de algumas cabeças de gado leiteiro nesses mesmos terrenos que também acolhem alfafa – sua principal forragem –, é o *valle*

1 Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada no Workshop “What is a relation? Ethnographic perspectives from indigenous South America”, realizado em Santiago, na Pontificia Universidad Católica do Chile, de 24 a 26 de outubro de 2017. Agradeço aos organizadores, Giovanna Bachiddu, Marcelo González Gálvez e Florencia Tola, o convite para participar de um intenso e produtivo debate, e a Piergiorgio Di Giminiani e Marina Vanzolini pelos comentários inspiradores.

2 Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás.

3 Gostaria de agradecer a CAPES pela bolsa de pós-doutorado desde setembro de 2018, a qual me permite dar continuidade à pesquisa de campo em Andamarca, através do projeto sobre paisagem nas terras altas sul-americanas.

4 Como fez questão de ressaltar Mary Weismantel (2017), que à época de sua pesquisa nos Andes equatorianos na década de 1980, e mais tarde em outras partes dos Andes, fez longas viagens de ônibus e notou como o movimento intenso de homens, mulheres, crianças e animais “desmentien la imagen de los campesinos andinos como autóctonos aislados, arraigados en sus comunidades. En cambio, la región parecía estar en movimiento: todos estaban yendo a otro lugar, llevando cosas para vender, cambiar o regalar” (2017: 25-26).

(vale) e contrasta enormemente aos olhos dos andamarquinos com outro espaço, ou “piso ecológico”, igualmente importante, que é a *puna* (altiplano). Lá estão os pastos destinados ao pastoreio de médios e até grandes rebanhos de camelídeos, ovinos e também bovinos. Tal contraste diz respeito a dois tipos de atividades (agricultura e pastoreio) e a altitudes diferentes – enquanto o *valle* encontra-se ao redor de 3.500 metros de altitude, a *puna* ultrapassa os 4.000 –, e também para formas diferentes de relação com animais, plantas e outros seres que compõem tais ecologias.

Segundo os andamarquinos, *valle* é o espaço domesticado por excelência, enquanto a *puna* é o espaço *salvaje*; o primeiro é considerado *manso*, enquanto o segundo é *bravo* – distinção nativa fundamental para o argumento deste trabalho, a qual retomaremos adiante. A agricultura não pode ser praticada na *puna* por causa das baixas temperaturas e pela falta de água, ou melhor, pelo fato de a água ser também selvagem e não ‘feita’, ou domesticada, como no vale. Um aspecto muito importante relacionado à agricultura andamarquina é que todo o território agrícola é coberto por *andenes* (ou *andenerías*), plataformas agrícolas pré-hispânicas, de propriedade privada, onde planta-se até os dias de hoje. Essas edificações são acompanhadas de um sistema de irrigação também pré-hispânico. A água é armazenada, canalizada e em seu momento propício é distribuída entre todos – para tanto há prefeitos de água (*yaku alcaldes*) que cuida da ordem, distribuição e gestão da água. Já os pastos da *puna* são de propriedade coletiva, administrados pela *Directiva Comunal*, o que significa que cada família tem direito de ocupar um dos dezoito setores em que estão divididos, a depender de alguns fatores que visam a distribuição equilibrada dos terrenos a todos⁵.

Diferentemente das vacas leiteiras criadas no *valle*, os animais da *puna* vivem soltos e não recebem cuidados diários. Os donos podem ficar semanas sem ver seu rebanho, enquanto isso o gado se reproduz, uma vaca se perde, outra morre. Os andamarquinos classificam os animais, em geral, em *selvagens* e *mansos* conforme o lugar onde nasceram, o espaço onde vivem e onde circulam, aspectos que marcam a intensidade e a profundidade da convivência entre seres/territórios diferentes. *Convivir* (conviver) é uma noção muito cara aos andamarquinos e envolve formas e caminhos para

5 O trânsito constante entre *puna* e *valle* fruto da dedicação tanto à agricultura como ao pastoreio, faz com que os andamarquinos sejam descritos em parte da literatura andina como transumantes.

acostumbrarse (acostumar-se), noção que evoca uma relação de pertencimento a um lugar quase num sentido consubstancial, enfatizando a construção do corpo, a incorporação de certas forças, pode-se dizer, bem como a compreensão de algumas noções e práticas. O trânsito, o contato e a convivência são formas de desenvolver relações com seres diversos, as quais podem variar em intensidade. Assim, animais e plantas, e até os humanos que vivem estreitamente e permanentemente com/na *puna* são considerados selvagens. Moradores de localidades vizinhas de *altura* (sinônimo de *puna*), que só se dedicam ao pastoreio e por isso, diferentemente dos andamarquinos, permanecem na *puna* o tempo todo, são chamados pejorativamente pelos andamarquinos de *sallqas*⁶, que significa *salvaje, ermitão, chúcaro, índio*. Um lugar frequentemente descrito por muitos como *desierto* e *silencioso*, e até *triste* por isso – a possibilidade de se passar semanas sem encontrar com outro humano –, é repleto de vida não humana, algo sempre presente para os andamarquinos.

Contudo, isso ainda não daria conta de descrever a mobilidade nesse contexto, pois talvez deixasse de alguma forma implícito que é fundamentalmente o trabalho que faz com que as pessoas se movam. É certo que as atividades ditas *campesinas* demandam uma forma de deslocamento, mas há outras formas de mobilidade, como o trânsito constante de pessoas e coisas para a *costa* peruana, principalmente para Lima. Muitos têm família na *costa* e vão com certa frequência para a casa dos parentes por motivos diversos: serviços de saúde, ajudar os familiares, algum trabalho temporário, estudos, reuniões com diferentes instituições estatais etc. Nas férias escolares é comum que também os jovens vão para a *costa*, sozinhos ou com algum parente, podendo aproveitar para fazer trabalhos temporários cujos rendimentos custearão suas roupas e livros durante o ano. Assim começam a se familiarizar um pouco com o modo de vida da cidade grande e a fazer suas próprias comparações com a vida em Andamarca, sentindo e compreendendo o que é a *polución* em contraste com o *cielo azul y el aire puro y sano de la sierra*, de que tanto falam os mais velhos, bem como o individualismo, a discriminação e outras dificuldades que podem fazer a vida em Lima ser *fea*. Os comerciantes mais bem-sucedidos vão em busca de mercadorias e novidades, ainda que essas cheguem em

6 Também é outro nome para *puna*.

Andamarca também por outros meios: viajantes carregados de utensílios domésticos e artigos alimentícios passam periodicamente por toda a região abastecendo os comerciantes menores. E não raro encontramos alguns andamarquinos que inclusive têm casa própria em Lima, principalmente nos bairros de *gente de provincia* (migrantes do interior do país) onde há muitos conterrâneos *residentes* (moradores), isto é, onde há redes familiares extremamente fortes e articuladas⁷.

Distintos tipos de rotas e caminhos nos mostram a complexidade de noções associadas a deslocamentos espaciais e à própria construção do espaço nos Andes (Cruz, 2012). Os intercâmbios inter-regionais de bens ou *trueques* (trocas) através de caravanas de lhamas desde tempos pré-hispânicos, ainda vigentes em algumas partes dos Andes (na Bolívia ver Gabelmann, 2015), são um exemplo dessa capacidade de deslocamento. Nesse caso, pastores *puneños* saem desde as altitudes andinas mais extremas rumo à *costa*, intercambiando com moradores de diversos pisos ecológicos peças tecidas com lã animal e carne seca por cereais, frutas e outros víveres inexistentes nas *alturas*. Para os andamarquinos não apenas a mobilidade é um traço fundamental como percorrer a paisagem a pé é algo ainda frequente nos dias de hoje⁸. Até poucos anos atrás veículos automotores eram escassos na região, fazendo com que as visitas aos parentes e o comparecimento em festas em outros *pueblos* levasse dias de caminhada. No período em que realizei minha pesquisa de doutorado em Andamarca, praticamente todos percorriam consideráveis distâncias a pé diariamente para ir ao campo independentemente de sua idade⁹. É assim que se aprende a caminhar sobre terrenos

7 Fluxos migratórios andinos em direção à costa peruana existem há décadas, mas uma grande parte da migração de andamarquinos para lá se deu na época em que a emergência do Sendero Luminoso foi fortemente sentida nessa região do departamento de Ayacucho. Com isso, bairros da periferia de Lima que já eram de *gente de provincia*, entre eles também andamarquinos, receberam ainda mais conterrâneos que ali se estabeleceram e acabaram originando 'outras Andamarcas' na *costa*.

8 O trabalho de Pablo Cruz (2012) apresenta uma complexa classificação de caminhos nos Andes do sul da Bolívia (nos departamentos de Potosí e Chuquisaca), diferenciando-se principalmente três tipos: "*juch'uy ñan* o caminos vecinales [...], los *uywa ñan* (senderos de animales domésticos) y los *runa ñan* (caminos de los hombres). Los primeros son los caminos que enlazan los pueblos entre sí y éstos con las comunidades. Los segundos refieren a los caminos menores que permiten transitar con los animales de carga y domésticos sin correr peligro. [...] Finalmente, bajo el término *runa ñan* se identifican aquellos senderos sólo transitables para los hombres (sin animales). Estos pueden ser llamados *chhiqanchana* si se trata de atajos, *sasa ñan* si se trata de senderos dificultosos y *waqay ñan* si presentan algún peligro" (2012: 223).

9 A partir do final de 2011 foram sendo inseridos na rotina dos andamarquinos serviços de moto-táxi, o que originou, em certa medida, mudanças na sua forma de se relacionar com o espaço e com o tempo. Ainda que seja possível voltar do campo de táxi, o preço desses serviços dificulta seu uso diário.

inclinados e arenosos, superfícies pedregosas e resvaladiças; desviar habilmente de espinhos; subir e descer de altos muros de pedras; cruzar terrenos alagadiços com *mantas* pesadas nas costas; desenvolvendo, enfim, diversos sentidos e conhecimentos sobre matérias, superfícies e texturas do ambiente circundante, ocasiões propícias para “educar a atenção” (Ingold, 2015) e desenvolver um corpo que esteja apto a percorrer essa paisagem. O próprio modo de pisar no chão já revela esse aprendizado: pisadas rápidas, certas, *sin miedo*, distribuindo bem o peso do corpo por todo o pé se a intenção é não afundar na lama; assim me aconselhavam os andamarquinos.

Derivado da experiência corporal/sensorial na paisagem andina, esse é um tipo de conhecimento para o qual está atenta Cristina Fontes (2016, 2018) em sua pesquisa na zona rural no norte da Quebrada de Humahuaca (noroeste argentino), na comunidade de Ocumazo. A autora destaca o “pisar fuerte” como capacidade dos habitantes locais de “ir encontrando durante la marcha una sucesión de apoyos estables que le permiten conservar el equilibrio en cada paso” (2018: 66), uma habilidade essencial para percorrer terrenos extremamente difíceis de transitar, repletos de precipícios e muito inclinados, onde qualquer descuido pode resultar em grave acidente. As travessias arriscadas, que tomam entre três e cinco dias, são parte das atividades cotidianas de alguns moradores que criam gado em comunidades vizinhas. Da mesma forma que muitos andamarquinos precisam deparar-se com riscos semelhantes nas suas lides diárias, principalmente aqueles que percorrem distâncias maiores e alcançam a *puna*. Deslocar-se na paisagem andamarquina e em seus arredores envolve relações de intersubjetividade entre o caminhante e o solo por onde ele transita, entre ele e os animais e as plantas que encontra pelo caminho, além dos não humanos poderosos (*Pachamama, Apus* etc.), cuja proteção deve ser invocada se o que se deseja é ter uma viagem exitosa, pois infortúnios diversos sempre podem suceder. Lembrando que esses são seres ambivalentes que podem *enojarse* facilmente com algum caminhante desrespeitoso e, assim, oferecer ainda mais riscos. Por isso *pagapas* e *tinkapas* (oferendas, libações e aspersões) são oferecidas a eles como um convite para beber e uma forma de *pedir permiso* (pedir licença) para transitar por diferentes espaços, servindo para pedir sua proteção como

para aplacar seu descontentamento. Esse é um dos principais aprendizados que o caminhante deve seguir¹⁰.

De forma geral, deve-se assinalar o sentido positivo de andar para populações andinas como forma de conhecer, de aprender, de interagir, como também destaca Pablo Cruz em sua pesquisa nos Andes meridionais bolivianos, é “durante sus desplazamientos que los hombres transmiten y construyen las explicaciones ontológicas, se acercan a su historia y toman cuenta de las fuerzas de los lugares y de las entidades que conforman el mundo” (2012: 247). E dependendo dos lugares por onde se caminha podem apresentar-se mais ou menos perigos, algo que destacaremos ao longo do texto ao enfocarmos as caminhadas dos *danzantes*.

As caminhadas diárias seguramente podem proporcionar (maus)encontros, surpresas e obstáculos, e principalmente a possibilidade de ver certas coisas que somente podem ser vistas quando se está sozinho. No entanto, empreender uma viagem a pé buscando especialmente desafios significa multiplicar os riscos, sobretudo quando se está em busca de lugares *vírgenes*¹¹, onde um humano jamais pisou. Esses são os lugares mais poderosos, segundo os andamarquinos, e por isso mesmo praticamente inacessíveis, ou seja, lugares *selvagens* e perigosos na *puna*, áreas desertas, territórios de animais silvestres (vicunhas, condores e pumas) e outros não humanos¹².

Mas quem, afinal, buscaria tais sítios, longínquos e perigosos? E por quê? Personagens centrais no que se refere à fertilidade e prosperidade entre os andamarquinos mostram disposição para isso: *são os danzantes de tijeras*, protagonistas da *Fiesta del Agua*, que dançam para celebrar e bendizer o ano agrícola que se inicia. Para que haja uma boa colheita, com sua dança eles fazem uma sorte de *oración*, *alegrando* santos padroeiros e outros seres poderosos, *rogando por más agua, más lluvia*, durante a celebração mais esperada de Andamarca, quando acontece a limpeza dos canais de irrigação que, logo depois, estarão aptos a receber a água para a

10 Fontes (2018) também enfatiza a importância desses “gestos rituais” durante os deslocamentos.

11 Os interlocutores de Fontes (2018) também usam o termo “virgen” para se referirem a lugares onde “nadie camina”, “tierras no habitadas”, associados com o selvagem, que estão fora do espaço “socializado y domesticado”, nas palavras da autora.

12 Pablo Cruz (2012), através de sua pesquisa, nos fala de lugares especialmente ameaçadores para os humanos na região dos departamentos de Potosí e Chuquisaca (sul dos Andes bolivianos), como os picos e as fendas das montanhas, rochas gigantescas, fontes de água, minas, lugares sacralizados na paisagem etc.; considerações próximas as dos andamarquinos.

semeadura. A contratação dos *danzantes* é uma responsabilidade reservada àqueles que gastam maior quantidade de água para irrigar seus terrenos: são os *Danzaq Mayor*, um *cargo*¹³ destinado às pessoas mais maduras, das quais espera-se que já tenham recursos para assumir um compromisso financeiramente dispendioso – por isso mesmo terão mais terrenos e/ou animais, gastando mais água para mantê-los –, visto como uma retribuição para todos, humanos e não humanos.

Danza de tijeras: competição e resistência

A *danza de tijeras* é originária da região dos departamentos de Ayacucho, Apurímac, Huncavelica e norte de Arequipa, parte sul dos andes centrais do Peru, cuja altitude varia entre 2.500 e 4.000 metros, denominada “Trapecio Andino” e coincide com o território ocupado pela Confederación Chanca até a primeira metade do século XV (Arce Sotelo 2006). Conforme o antropólogo peruano Rodrigo Montoya (2010: 212), a *danza de tijeras* teria relação com “el movimiento indígena de resistencia cultural y política conocido como Taqi unquy [enfermedad del canto] en 1565”¹⁴. O movimento milenarista Taqi unquy¹⁵ reivindicava a volta das wak’as (huacas ou guacas), lugares poderosos e sagrados, demonstrando profunda relação com a prática ritual na paisagem andina. Com a chegada dos colonizadores, que viam os rituais celebrados aos seres e lugares sagrados do panteão andino como algo demoníaco, as divindades locais teriam ficado mudas, fazendo com que os habitantes locais pensassem que talvez tivessem fugido ou até morrido (Montoya, 2010).

Performada individualmente, a *danza de tijeras* se caracteriza por ser uma dança de *competencia* (competição), ao longo da qual cada bailarino mostra

13 Pode-se dizer que as festas que abarcam a *comunidad* andamarquina – que não as familiares particulares, como casamentos, enterros, batizados etc. – são organizadas segundo o *sistema de cargos*, o qual consiste em uma rotação de *cargontes*, aqueles que *pasan* os *cargos*. Estes, por sua vez, são responsabilidades que demandam diferentes graus de investimentos, inclusive financeiros, e por isso correspondem a diferentes momentos da vida social dos andamarquinos. A cada ano ocorrem definições em assembleia pública de quem serão os novos *cargontes*, o que torna o modelo altamente dinâmico, pois a mesma pessoa não tem que se responsabilizar pelo mesmo *cargo* mais de uma vez. A Festa da Água é organizada segundo o sistema de cargos e é a celebração local mais importante, a qual segue um princípio de retribuição pelo uso de um bem coletivo: entende-se que aqueles usam mais água devem ser responsáveis pelos cargos mais altos.

14 Outros autores como Lucy Nuñez (1991) e Sara Catro Klaren (1990) coincidem com Montoya.

15 Também aparece em outros trabalhos grafado como “Taqi ongoy” ou “Taqi onqoy”.

publicamente duas formas muito diferentes de dispor, digamos, de seu corpo: uma delas se dá desde o início através de passos sofisticados e sutis que ganham vida e velocidade na medida em que se movem ao ritmo da harpa e do violino¹⁶. Com uma das mãos o bailarino maneja um terceiro instrumento musical, fundamental para a performance (pois os passos também estão sincronizados com seu som), um idiófono metálico em forma de tesoura cujo som é produzido pelo choque das duas lâminas de metal (Arce Sotelo 2006) não cortantes. O tilintar produzido, segundo os andamarquinos, remete ao ruído das águas. A outra forma, já no final da competição, revela uma espécie de provação do corpo, explícita através de arriscadas acrobacias e desafios físicos: deitar sobre espinhos e pregos, caminhar sobre brasas, cortar-se com vidros, suportar muito peso, perfurar o corpo com objetos pontiagudos sem sequer sangrar. Este, mais do que qualquer outro momento anterior da competição, é precisamente quando os *poderes* dos *danzantes* se tornam muito mais explícitos. Diante de corpos tão resistentes¹⁷, que não demonstram sentir dor, pessoas da plateia impressionam-se e dizem que isso *no es humano!*. A competição encerra-se com a descida dos *danzantes* de uma das torres da igreja, um momento muito esperado pelo público pois consolida o destaque de um dos artistas. Ao descer por uma corda estendida obliquamente até o chão, cada um deve fazer arriscadas acrobacias, destacando-se aquele que apresentar uma coreografia mais desafiadora e criativa. Entretanto, é preciso frisar que nessa competição a vitória nunca é algo claro, inequívoco, sendo geralmente objeto de controvérsias. Em festas como essas, os aplausos e os gritos dos espectadores indicam quem é o melhor bailarino, daí a importância das torcidas. Não há jurados ou avaliadores para declarar um ganhador. Assim, ao perguntar aos espectadores quem ganhou a competição, diferentes respostas podem surgir. Nota-se que o que anima os andamarquinos é, sobretudo, a competição em si, a qual não é finalizada por uma declaração oficial marcando as posições de

16 Sobre a *danza de tijeras* são importantes referências os trabalhos de Lucy Nuñez Rebaza (1991), Vega (1995), Hiroyasu Tomoeda, Luis Millones e Tatsuhiko (1998), Villegas Falcón (1998), Arce Sotelo (2006), Montoya (2007; 2010), lembrando que um dos primeiros autores a dar destaque para a *danza de tijeras* foi o escritor e antropólogo peruano José María Arguedas, sendo o conto “La agonía de Rasu Ñiti” (1970) uma mostra de seu notável interesse por essa arte.

17 Resistência física também é um atributo dos *ñawin* – palavra que significa “olho” em quéchua e, nesse caso, faz referência aos olhos d’água –, outro *cargo* da Festa da Água, o qual exige que os comprometidos movam-se intensamente, tal qual a água (rápida e enérgica). Com tal objetivo durante a festa, eles correm por todo o povoado. A disposição e o vigor de seus corpos também demonstra estreita relação com a água ainda que difira da dos *danzantes* (ver Caballero, 2018b).

vencedor e perdedor, sendo a controvérsia acerca de quem ocuparia tais posições aquilo que cumpre um papel fundamental na disputa em sentido amplo, animando sobremaneira a festa dos andamarquinos.

É importante enfatizar que muitos *danzantes* aprendem a *danza* com seus pais ou outros familiares, como é o caso do famoso *danzante* e *maestro* andamarquino Froilán Ramos, pois é bastante frequente pertencerem a gerações de *danzantes*. Mas além dessa forma de transmissão, há jovens que aprendem sendo alunos de *maestros* (professores), em geral *danzantes* mais maduros e experientes que dedicam-se a ensinar sua arte. Entretanto, diz-se que não basta alguém querer dançar, senão que os *Apus* escolhem os bailarinos, isto é, pode-se aprender a *danza*, porém para chegar a ser um *danzante* exitoso e um *maestro* é preciso percorrer um longo caminho que envolve a vontade de seres outros¹⁸. A *danza de tijeras* expressa uma relação tão estreita com os *Apus* que talvez possamos dizer que aquilo que se herda, no caso daqueles que descendem de outros *danzantes*, seja parte dessa relação que não começa com o artista que está sendo iniciado, mas que já teria começado com seus ascendentes. No caso de jovens que têm seus professores, talvez isso também possa acontecer quando demonstram aptidão e habilidade tornando-se discípulos destacados.

Para que estes corpos estejam aptos a praticar a *danza de tijeras* com sucesso, Froilán Ramos, de agora em diante Chuspicha (seu nome artístico), nos fala que é preciso que eles sejam transformados, ou nas suas palavras, *el cuerpo del danzante no está completo sin los pactos con el Diablo, los Apus y la Sirena*. A respeito dessa incompletude, conforme já explorei mais detalhadamente (Caballero, 2019), algumas reflexões a partir das ideias de Chuspicha nos interessam para o argumento em questão neste texto, a saber, que o encontro com os viventes poderosos que transformam esse corpo não acontecem em qualquer lugar, mas em lugares *salvajes*, liminares, perigosos e, por isso, mais poderosos. Um deles são as cataratas, reconhecidamente importantes para os *danzantes* não só em Andamarca como em outras partes dos Andes; e outro, segundo Chuspicha, é a *puna*, espaço mais selvagem na ecologia andamarquina. Mas tampouco

18 Isso coincide com o que Saint-Sardos (2013: 65) nos fala sobre o aprendizado dos *danzantes*. Sobre a transmissão de saberes relacionados a essa e outras “danças rituais” de Ayacucho ver Saint-Sardos (2013), e especificamente sobre a *danza de tijeras* ver Montoya (2007).

qualquer lugar na *puna*, de preferência aqueles ainda mais remotos, mais inacessíveis, portanto, onde se é mais difícil de chegar, e por isso “onde ninguém pisou”, os lugares *vírgenes* – conforme veremos na próxima seção.

Assim, a trajetória dos *danzantes* é marcada por um contínuo exercício de coragem, ou como diz Chuspicha: *el danzante debe estar acostumbrado con el miedo*. O ritual de *consagración*, que os *danzantes* andamarquinos se referem como o ritual de iniciação dos bailarinos é um grande desafio, provavelmente o primeiro encontro do *danzante* com o Diabo e/ou com a Sereia, quando o iniciante será apresentado aos seres do inframundo (*ukhu pacha*). Nessa ocasião, o bailarino deve mergulhar na catarata Puzapaqcha, a mais importante de Andamarca para os artistas locais. E lá, nas profundezas do mundo aquático, onde vivem vários seres, vive também o Diabo, quem pode fazer o aprendiz tornar-se um exímio *danzante de tijeras*. Tal experiência propicia uma importante transformação: de inexperiente *danzante* a um artista autorizado a dar início a sua vida na arte da *danza de tijeras* depois de adquirir certas habilidades e potências – e que ainda que seja necessário muito esforço para mantê-las ativas e vigorosas ao longo da vida, renovando-as periodicamente, arrisco dizer que estão tão entranhadas em seu corpo que parece impossível que sejam totalmente desentranhadas.

Isto coincide, de alguma maneira, com a própria noção de pessoa nos Andes segundo Alison Spedding (2008: 98), quem considera que o “individuo nunca actúa de manera totalmente separada de las personas más cercanas a él”. Em outras palavras, a “persona que se encuentra en esta red de acciones vinculadas, no es simplemente un cuerpo, y tampoco es una mente única que piensa por sí sola” (Spedding 2008: 99). Os andamarquinos dependem uns dos outros para existir, e mais ainda da terra, das águas, dos animais, dos ancestrais. Mas no caso do *danzante*, o que se quer enfatizar é que essas ‘vinculações’ são ainda mais profundas e mais radicais. Uma das principais causas dos infortúnios dos *danzantes* é o descumprimento de tais *pactos*. Ainda que esses sejam devidamente cumpridos, os *danzantes* sabem que os seres que lhes deram poderes têm o direito de levá-los um dia como parte de tal acordo.

A ideia de pactuar com seres poderosos para se alcançar sucesso aparece em outras regiões dos Andes¹⁹(Absi, 2005; Taussig, 2010), e entre os andamarquinos é algo fortemente associado às aptidões extraordinárias de músicos, cantores e dançarinos em geral. Diz-se que esses fazem *pactos* sobretudo com a Sereia. Diz-se, ainda, que há instrumentos musicais que devem dormir uma noite ao lado de uma catarata para que sejam devidamente afinados pelos próprios seres das águas (Arce Sotelo 2006). A relação entre água e música aparece em diversos trabalhos da região andina (Arnold y Yapita 1998; Stobart 1996, 2006; Cruz, 2012), nos permitindo pensar os instrumentos musicais como uma espécie de extensão das próprias cataratas, artefatos que também são ‘feitos’ por elas, e que do contrário não teriam a mesma sonoridade, sendo as próprias Sereias fazedoras de sons.

Caminhos que desafiam

Os *pactos* dos *danzantes* com o diabo nas cataratas são alvo de muitos rumores, também por seu caráter secreto. Tanto é assim que esse é um espaço muito associado a esses artistas. Em Andamarca sabe-se que Puzapaqcha, a catarata mais grandiosa, é a mais importante para os *danzantes*. Cerca de duas ou três horas de caminhada do povoado, fica num lugar de difícil acesso, bastante preservado e escondido, características essenciais para preservar o *poder* dos lugares *bravos*. Os lugares por onde transitam muitos humanos vão ficando *mansos*. Conforme Chuspicha, isso tem relação ao mesmo tempo com a não realização de *pagapas*, na medida em que as pessoas começam a transitar com mais frequência por um lugar, também não lembram mais de oferecer para todos os seres que ali vivem e que são esses lugares. Embora se saiba que os *danzantes* também fazem *pagapas* para os *Apus*, Chuspicha fala das caminhadas pela *puna* como outra possibilidade menos conhecida, ao menos entre leigos, de o *danzante* conseguir *força* e *poder*, e de reforçar *pactos*.

Para alcançar seus objetivos os *danzantes* necessitam *sacrificar-se*, noção chave para os andamarquinos que costumam dizer *el que no se sacrifica es flojo*, isto é,

19 Pascale Absi faz referência sobre como o trabalho dos mineiros em Potosí (Bolívia) está relacionado quase que inevitavelmente a negociações com o diabo para que se tenha acesso aos minerais, mas alguns trabalhadores radicalizam, digamos, essas negociações chegando a “pactuar” com o diabo e esses, segundo ela, são os que mais êxito alcançam (2005: XIX).

preguiçoso, o que indica que esse terá menos possibilidades de ser exitoso em seus afazeres. Tal noção é muito empregada para se referirem ao trabalho, servindo como um diferenciador fundamental entre as atividades agrícolas e aquelas ligadas ao pastoreio, ou melhor, aqueles que desenvolvem as primeiras e também as segundas, e grupos que dedicam-se somente às segundas, como os *sallqas* mencionados acima – da perspectiva dos andamarquinos a agricultura requer esforço e sacrifício, diferentemente do pastoreio. Mais além de uma conotação moral, essa noção também está relacionada a um plano corporal: para os andamarquinos o trabalho por excelência faz o corpo suar, cansar, requer esforço físico intenso de tal maneira que essa transformação corporal é indicativa, de alguma forma, de que esse corpo se sacrificou (Caballero 2018a). Neste processo, sugiro que o corpo libera parte de sua força vital, ou como dizem frequentemente os andamarquinos, de seu *ánimu*, energia presente em humanos, animais, plantas e até certas coisas que nos pareceriam completamente inanimadas. Segundo os andamarquinos, tudo que está em contato estreito com a pessoa ou que convive muito estreitamente com ela (suas ferramentas de trabalho, seu chapéu, as roupas que estão em contato direto com sua pele etc.), carregam uma porção de seu *ánimu*. Esta noção se assemelha a “animu” da forma como aparece no trabalho de Catherine Allen (2008: 69) nos Andes peruanos, como uma “esencia espiritual”, conceito muito próximo à alma segundo a mesma autora. Ao passo que para Alison Spedding (2008), o “animu” é mais um dos componentes da “persona andina” – que está composta de corpo, alma e animo (ou *ajayu*) – e “representa la fuerza vital de la persona y es lo que realmente muere cuando uno muere, ya que el alma sigue existiendo” (2008: 94). Conforme a autora, por um lado, o animo se parece à alma, mas por outro, se parece mais com a mente, uma vez que está relacionado com “la voluntad y el pensamiento”, expressando-se através da capacidade de tomar decisões e de realizar ações (2008: 92). Nota-se, assim, certas conexões entre tais noções e o que os andamarquinos chamam de *ánimu*²⁰.

20 Ainda que pudesse adotar uma das grafias utilizadas pelas autoras, utilizo *ánimu* como uma pequena diferenciação dos outros dois conceitos por não saber precisar neste momento quais são exatamente as diferenças e as semelhanças entre eles.

De acordo com o que já propus anteriormente (Caballero 2018a, 2018b), não é somente o ‘trabalho de verdade’ que é realizado com esforço, mas as danças coletivas também. A graciosidade e a beleza da dança deve-se ao ritmo intenso e bem marcado dos passos, ao movimento vigoroso dos corpos e ao semblante alegre dos bailarinos. Ao escutarem a palavra “aire”, todos aqueles que dançam devem esforçar-se para fazer com que todo seu corpo mova-se com animação, contagiando o público que assiste. Pode-se dizer, ainda, que dançar dessa forma se relaciona à necessidade que seus destinatários têm de ser contagiados por seu ritmo e alegria, uma vez que a dança deve *alegrar e hacer bailar* também os *santos*, os *Apus*, a *Pachamama*, como nos diz Chuspicha. Da mesma forma que a música deve ser executada com vigor, característica necessária para que possa ser escutada por aqueles a quem está destinada, conforme Holly Wissler (2010) destaca em seu trabalho que enfoca musicalidade na comunidade andina de Q’eros²¹.

Durante a jornada pela *puna* um esforço corporal similar ao exigido pelo trabalho e pela dança, sucede com o corpo do *danzante*, considerando que esse é também um exercício de sacrifício cujo propósito é, segundo Chuspicha, resistir mesmo que seus sentidos o convidem a desistir o tempo todo. Ao longo da caminhada o *danzante* vai deixando um pouco de si, de seu suor, que nada mais é que uma porção de sua essência vital, parte de seu *ánimu*, tornando-se ao mesmo tempo uma condição para (re)fazer seu corpo. Assim como o trabalhador que se sacrifica na roça para gerar as condições ideais de surgimento de novas vidas, o *danzante* percorre caminhos que o levarão a (re)fundar seu corpo. Com respeito ao esforço, Belaunde (2006: 216) propõe uma leitura criativa ao fazer referência ao suor como “*vía de nacimiento*” de cultivos e de crianças entre povos amazônicos. Entre os Yine de la amazonia peruana, por exemplo, “[p]ara que la guerra contra el feto sea un éxito, tanto la parturienta como la mujer que la ayuda deben hacer

21 Wissler ressalta também a importância da potência do canto: “Se me ha dicho repetidamente que un buen cantante es aquel que canta *kallpa sapayuy* («con mucha potencia») y *manan manchakunchu* («sin miedo»). Entonces entendí que ese canto enérgico, potente y largamente ‘jalado’ al final de las frases era la estética deseada, considerada hermosa e indicadora de una buena musicalidad” (2010: 103). Assim como enfatiza a eficácia da continuidade do som, como no caso das canções para os animais: “Más importante que cantar juntos es que el sonido sea ininterrumpido, y que de esta manera haya una corriente constante de propiciación a los apus. Todas las canciones de fertilidad para los animales son, en esencia, oraciones o formas poéticas de discursos cantados” (2010: 100).

fuerza y sudar” (Belaunde 2008: 127)²². A autora nota, ainda, quanto o êxito de determinadas tarefas está relacionado diretamente ao esforço, daí a importância do suor como sinal de que o esforço ocorreu. No caso do *danzante*, se trata do nascimento e da (re)criação de um corpo específico; seu suor marca a força liberada e, ao mesmo tempo, a resistência incorporada. Nessa jornada, o esgotamento e o consumo simultâneo de substâncias – necessárias para fazer oferendas durante a viagem - oferecem as condições para que o *danzante* embarque num estado alterado que coloca seu corpo em uma situação limite, semelhante à experimentada durante a própria competição com outros *danzantes*. O êxtase e a exaustão alimentam simultaneamente a vontade do *danzante* de resistir, e esta é precisamente a chave para seu sucesso: fazer com que este corpo aprenda a resistir.

A viagem é importante desde seu início já por situações privilegiadas de interação com a paisagem – chamada também de “paisaje vivificado” ou “viviente” (Arnold y Yapita 1996; Martínez 1976; Gose 2001), ou “espacio vivo”, “una alteridad que interpela permanentemente al sujeto” (Wilca, 2009: 246). As manifestações de diversos seres (através do vento, da chuva, do granizo etc.) por onde passamos, muitas delas convites à interação, sinais de boas vindas ou expressões de desgosto (daqueles que estão *enojados*, incomodados), não nos deixam indiferentes às suas presenças, impondo-se diante de nós. Por conseguinte, devemos *pedir permiso* através das oferendas a cada novo território pisado, a cada novo *Apu* que avistamos ainda que não saibamos seu nome, lembrando-nos sempre da necessidade de seu apoio para termos uma boa viagem. Por isso as interações devem ser bem conduzidas desde o princípio, caso contrário granizo pode cair do céu repentinamente como reação de uma lagoa que se aborreceu com aquele que, desavisado, atirou-lhe pedras. E como expressão de desaprovação mais forte ainda, *te puede dar aire*, *te puede dar agua*, ou *te puede agarrar la tierra*. Assim dizem os andamarquinos ao perceber que uma pessoa está com o corpo muito vulnerável ao vento durante uma caminhada pelo campo, ou quando alguém adentra uma lagoa ou certos terrenos sem fazer *pagapas*, situações em que pode-se

22 Entre povos andinos também encontra-se a associação entre o parto como uma batalha ou luta contra o feto (Tristan Platt, 2009).

sofrer algum *daño* por parte desses seres ambivalentes²³. Os *dãnos* se expressam como males físicos, como dores de cabeça, mal-estares diversos, doenças na pele e nos ossos, cuja origem está na ação da água, da terra, do vento, das montanhas. Alguns deles irreversíveis, outros podem ser tratados e até curados por *especialistas, curanderos, brujos, xamanes*, através de oferendas e substâncias especiais.

As inumeráveis montanhas, das quais apenas é possível avistar as silhuetas quando o sol começa a esconder-se no final da tarde, as gradações de dourado da vegetação seca e seus vários tons de verde durante a época de chuvas, além dos incontáveis caminhos serpenteados que rodeiam as montanhas, nos revelam uma paisagem que frequentemente mais parece um desenho, uma textura que nem sempre nos permite distinguir bem suas escalas. Em certa medida, a interação do caminhante com a paisagem ocorre com o próprio deslocamento por terrenos acidentados, o que vai lhe oferecer diferentes altitudes e ângulos a partir dos quais a paisagem se mostra por vezes quase como uma pintura bidimensional, ou de súbito como um desenho tão vivo – como quando avistam-se pássaros e outros animais em movimento – capaz de revelar sua tridimensionalidade. Neste jogo visual experimentado pelo caminhante, um jogo de percepções é proporcionado pelo movimento, pelos diversos planos visuais criados pelas montanhas que se sobrepõem umas às outras, pelos efeitos de luz e sombra. Muitos são os elementos criadores de impressões diferentes para o espectador caminhante, às vezes praticamente ilusões, verdadeiras miragens. Percepções que podem ser reforçadas caso os *Apus* se desagradem excessivamente com a presença desrespeitosa de alguém, ou com *pagapas* mal feitas (ou sua ausência), podendo até se tornar invisíveis e assim confundir o viajante, algo indesejável quando as montanhas são pontos de referência fundamentais no espaço. Caminhar sozinho por terras distantes e *salvajes* nunca é algo recomendável segundo os andamarquinos, pois os humanos são vulneráveis às trampas de uma paisagem que tem poder para transfigurar-se repentinamente e até para tornar-se invisível, como se brincasse de esconde-esconde, provando os sentidos do caminhante. Vários são os relatos de andamarquinos sobre pessoas que se perderam na *puna*, ou que ficaram aprisionadas dentro das montanhas – onde *hay de todo, no te va a*

23 Sobre esse tipo de reação da paisagem no noroeste argentino ver Bugallo e Vilca (2011).

faltar nada –, vivendo em um mundo paralelo sem saber se um algum dia conseguiriam sair. Trata-se de uma capacidade dos *Apus* de “hacer alucinar”, de “te hacer ver” coisas que depois desaparecem, assim como de fazer desaparecer animais e outras coisas reais (inclusive a si próprio), uma “suerte de ilusión andina” segundo Cecconi (2017: 95). Dirigir-se sozinho às montanhas é aumentar a possibilidade de ter distintas experiências visionárias (Cecconi 2017) que trazem consigo diferentes perigos, inclusive o de sofrer um “vuelco”, uma inversão que se dá a causa de um “encontro desafortunado”, uma mudança abrupta que proporciona afecções negativas como “estar aireado” - ou, segundo os andamarquinos, quando *le dió aire* –, que é quando o “aire” entra no corpo provocando males diversos (ver Bussi, 2015)²⁴.

Em artigo sobre o sítio arqueológico pré-colombiano de Chavin de Huantar, nos Andes peruanos, Mary Weismantel (2015) destaca algumas questões relacionadas a encontros perigosos a partir dos monólitos de pedra talhada que compõem esta construção. Se nos Andes com frequência as pedras estão impregnadas de vida (Lanata, 2007; Robin Azevedo, 2010; Fernández Murillo, 2018), as enormes pedras de Chavin carregariam uma “camada adicional de significados”, referindo-se às formas de animais predadores (ave de rapina, jaguar, serpente, crocodilo) gravadas em suas superfícies. A autora chama a atenção sobre a possibilidade de que os frequentadores de Chavin, considerado por estudiosos um possível lugar de peregrinação para “adoração” dessas pedras, tenham experimentado “uma consciência transformadora das dualidades ontológicas inerentes a um objeto poderoso que é, ao mesmo tempo, animal e pedra”, ressaltando a interação entre humanos, não humanos e artefatos (2015: 12, tradução minha). O encontro proporcionado pelos monólitos de Chavin de Huantar, segundo Weismantel, não eram “ordinários”, tampouco com animais ordinários, mas lá eram travados encontros com seres muito mais “perigosos”, “enormes, antigos e poderosos”. Para a autora, era um lugar procurado por pessoas que viajavam grandes distâncias e que

24 Este, um risco presente em muitas oportunidades em Andamarca e não somente quando se anda na *puna*, é interessante na medida em que Bussi (2015) o toma como um “daño potencial” que é atualizado; um perigo iminente que repentinamente se realiza quando do encontro com o infortúnio, chamando a atenção para uma “teoría del vuelco” e de seu temor nos Andes, retomando parte da noção de “vuelco” o “kuty” já propostas pelo filósofo argentino Rodolfo Kusch.

desejavam ver e ser vistas por tais seres, encontros que proporcionavam a experiência de uma mudança transformadora.

A contribuição de Mendoza (2010: 22) sublinha o “desplazamiento a pie en el espacio geográfico” como aspecto fundamental para a compreensão da relação entre o ato de caminhar e a música na peregrinação para o santuário do Senhor de Qoylluriti (província de Quispicanchis, departamento de Cuzco, Peru). Nessa jornada participam camponeses e pastores que caminham dias desde seus povoados, além de pessoas das cidades e turistas – que costumam percorrer somente o trecho final de 8 km a pé ou a cavalo. O primeiro aspecto a ser destacado nessa caminhada é o “sacrifício”, pois carregar pedras para *apachetas* (montículos de pedras) e suportar as intempéries ao longo do trajeto durante dias demonstra que o corpo do peregrino está sendo sacrificado e, com isso, segundo a autora, estão sendo pagos parte de seus pecados, um dos objetivos da própria peregrinação. O segundo aspecto faz referência ao fato de que a caminhada permite “ver” e “conocer”, sendo ressaltada a dimensão visual como parte fundamental do processo cognitivo e também uma série de interações (brincadeiras entre os participantes, momentos de reflexão, consumo de coca, comida e bebida etc.) que caracterizam a viagem, para camponeses e pastores, como muito mais “divertida” do que deslocamentos realizados com veículos automotores. Em terceiro lugar estão o movimento e o som, já que durante a peregrinação “a retención y el recuerdo de la información se ven intensificados o acrecentados por la sensación de movimiento y el sonido” (Mendoza 2010: 25). Aqui, não se trata de um movimento qualquer, mas de um deslocamento que se desenvolve de maneira “ordenada” e “coordenada”, em forma de fila até nos momentos de descanso. São grupos, coletivos ou “comparsas” que viajam juntos, caminhando e dançando. Finalmente, entre os elementos centrais dessa peregrinação e que muito a diferencia das caminhadas dos *danzantes de tijeras*, é sua característica festiva, o que faz da música um acompanhamento indispensável durante a jornada. Desde o ponto de vista dos participantes, há algo muito importante nessa combinação: o silêncio é característico de seres e lugares selvagens, sendo associado aos não humanos e ao perigo. Logo, caminhar em silêncio seria “caminar como

condenados²⁵, como almas” (Mendoza 2010: 30), isto é, comportando-se como não humanos ameaçadores que vagam por lugares desertos em busca de suas vítimas. A música, de acordo com os peregrinos, “ayuda a concentrarse en el camino, a andar con buen ritmo para no romper el grupo, e impide que el cansancio y el sueño los haga distraerse o romper la coordinación con el resto” (Mendoza 2010: 30). Em outras palavras, tampouco trata-se de qualquer som, mas de canções apropriadas para mediar os encontros com outros grupos pelo caminho, assim como o próprio encontro com o Señor de Qoyllurit'i.

Desse modo, através do trabalho de Zoila Mendoza retomamos um dos aspectos fundamentais propostos por Mary Weismantel: as caminhadas possibilitam “encontros”, sendo que em Qoyllurit'i é a música que contribui para que alguns aconteçam e, ao mesmo tempo, evita outros. Ou seja, ao longo do deslocamento em Qoyllurit'i a música se converte em elemento fundamental quando se trata de evitar encontros com seres perigosos (os quais são indesejados), enquanto em Chavin de Huantar os encontros com esses mesmos seres consistiam no principal interesse dos frequentadores do lugar.

Voltando ao *danzante de tijeras*, podemos dizer que é com este mesmo propósito dos peregrinos de Chavin que ele se dirige até a *puna*: desejoso de encontros cujos efeitos resultem em transformações, as quais alterem sua perspectiva e seu corpo. A experiência de caminhar por regiões inalcançáveis na *puna* faz com que a coragem vá sendo incorporada no corpo cansado que, por sua vez, vai tornando-se resistente ao medo, capaz de sofrer perfurações e cortes, de suportar a dor durante a competição. Criam-se, então, os atributos valorizados para vencer os seus rivais. O corpo emerge como suporte da experiência vivida no ambiente mais perigoso ao que o *danzante* tem acesso. Caminhar dias pelos pastos desertos da *puna* arriscando encontrar pelo caminho toda sorte de seres (pumas, “condenados”, espíritos, *Apus* transfigurados em humanos etc.), molda tanto sua subjetividade como seu corpo, sua predisposição para encarar os riscos que se apresentarão ao longo da vida do *danzante*, momentos em que ele terá que buscar desafios igualmente inalcançáveis, que só ele possa executar e assim conseguir superar os seus rivais.

25 Não-humanos monstruosos, errantes e vorazes que foram condenados a assumir essa forma como um castigo por alguma conduta negativa que tiveram em vida.

Deixando pegadas: desenhando a paisagem, forjando o corpo

Finalmente, gostaria de destacar uma imagem frequentemente associada aos passos dos bons *danzantes de tijeras*: dizem que esses são capazes de fazer filigranas com os pés, de tão finos, ágeis e elaborados que são seus movimentos. Assim, ao dançar, eles desenhando o espaço com os pés, e ao percorrer a paisagem através das caminhadas não parecem fazer algo tão diferente. Caminhar é uma forma de criar e reforçar trilhas, desenhando e esculpindo a paisagem, atuando sobre ela. Por outro lado, ao andar por esses caminhos a paisagem viva molda e atravessa o corpo do *danzante*, inscrevendo nele marcas (ou caminhos) por onde fluirão potências que o tornarão mais forte. Não deixar-se vencer é não deixar-se tomar pelas forças dessa paisagem poderosa, a condição para que elas atuem positivamente sobre esse corpo, fortalecendo-o.

É como a água que percorre seus caminhos dentro dos *andenes*, porém, para que isso aconteça necessita ser conduzida – ao irrigarem os andamarquinos dizem que *hay que llevar el agua*. A cada período de irrigação é necessário preparar a terra, desenhando nela caminhos (chamados de *bordes* ou *eqas*) que ficarão à espera da água, os quais proporcionam uma distribuição e circulação mais uniforme, impedindo que a água fique retida em certos pontos²⁶ –quando isso acontece aumentam os riscos de desmoronamento dos *andenes*. Algo semelhante ao que o *danzante* faz ao percorrer caminhos na paisagem traçando seus circuitos, fazendo e ativando conexões durante todo seu trajeto, aspergindo vitalidades através de seu corpo, de seu suor, e das substâncias que são oferecidas ao *tinkar* (aspergir bebidas) com *Apus* e *ancestros*, atos que explicitam que esses estão sendo convidados para compartilhar e, ao mesmo tempo, que são recordados e respeitados. Deixar de fazer *pagapas* é deixar de cultivar tais relações e, principalmente, deixar de transferir vitalidades.

26 Denise Arnold e Elvira Espejo (2013) revelam uma interessante relação entre têxteis elaborados pelas tecelãs de Qaqachaka (Bolívia) e o universo agrícola. Além de formas e desenhos, o próprio vocabulário empregado para referir-se e nomear técnicas têxteis guarda estreita relação com as técnicas agrícolas. Um exemplo é um dos instrumentos usados no processo de tecer, semelhante a um palito, chamado de *jaynu*, que “guía el camino de la figura, de los diseños”, “es como si fuera el agua que riega lo que está en los surcos de las listas angostas [...], que riega a estos colores y a los otros colores del hilo para que puedan brotar mejor en las figuras del textil”(2013: 97).

A comunicação com seres de outros mundos é facilitada pela coca (Allen 2008: 154), enquanto as bebidas alcoólicas, além de seu consumo compartilhado expressar amizade e confiança (Allen 2008: 180), elas mesmas contêm *ánimu*, dizem os andamarquinos que costumam chamá-las assim; ou, segundo Catherine Allen, poderíamos dizer que contêm um potente “*sami*” (também trata-se da energia vital presente em tudo que é vivo) e por isso têm que ser compartilhadas com outros seres, incluindo lugares sagrados. De acordo com Allen, esta energia pode ser transferida a outras coisas e/ou pessoas, apresentando uma intensidade variável, que pode ser controlada até certo ponto. Com esse propósito é que se realizam a maioria dos rituais andinos, eventos que, nas palavras da autora, buscam “dirigir el flujo de sami” (Allen 2008: 58). Se consideramos a intenção de guiar o *sami*, e se nos remetemos à necessidade de guiar a água, temos dois fluxos que apesar de distintos têm em comum a característica de estar impregnados de vitalidades. Seguindo esta ideia, sugerimos que as jornadas dos *danzantes* à *puna* podem ser vistas como uma forma de dirigir para si mesmo as potências *salvajes* lá existentes, as quais percorrerão seu corpo, e cujos efeitos serão acionados mais tarde nas competições. Em outras palavras, poderia dizer que chegar a lugares *virgens*, desconhecidos e não transitados, talvez seja a oportunidade de produzir uma relação muito próxima desses espaços/seres. Se “tende-se a imaginar a domesticação como uma linha divisória: ou você está do lado humano, ou do lado selvagem” (Tsing, 2015: 184), o corpo do *danzante* forjado dessa forma não corresponde exatamente a nenhum dos lados dessa “linha divisória”, sendo meio humano e meio selvagem.

Assim, a *danza de tijeras* é um potente conector entre *Apus*, *Pachamama*, águas, animais, plantas e humanos, e os *danzantes* as figuras chave, sem os quais seguramente não haveria Festa da Água. O próprio corpo do *danzante* é o resultado de conexões diversas com não-humanos que devem ser constantemente repetidas para que seja um corpo *completo*, que o assemelha de alguma maneira à imagem do *cyborg*, seguindo Donna Haraway (2009). Não se trata de um bailarino que representa a água ou a paisagem, mas de um corpo transformado pela água, pelos seres da água, um corpo que é também paisagem (Caballero, 2018b), ou poderíamos dizer que “es con” o Diabo, “es con” os *Apus*, “es con” a paisagem conforme propõe De la Cadena (2018). De forma alguma significa que o *danzante* é passivo no processo de forjar seu corpo, cabendo a ele

não sucumbir às forças dos *Apus*, do *Diabo* ou como disse Chuspicha: *la naturaleza no te puede ganar*. Isso é o que se deve provar com o corpo através de uma sorte de competição, desta vez com a *naturaleza*, cujo objetivo é vencer, ou seja, não deixar-se dominar por ela, ainda que todos saibamos que ela é mais forte. A vitória do *danzante* é uma demonstração para si mesmo e para os demais (*Apus*, *Diabo* e seres outros) que ele tem poder; ao passo que fracassar é a mostra de sua incapacidade de resistir. Se durante a *competição* em praça pública a posição de vencedor nunca é inequívoca, aqui essa parece ser uma posição explícita: desistir dessa jornada é fracassar.

Referencias

Absi, Pascale. 2005. *Los ministros del diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: Instituto de Investigación para el Desarrollo/Embajada de Francia en Bolivia/ Instituto Francés de Estudios Andinos/Fundación PIEB.

Allen, Catherine. 2008. *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cuzco: CBC.

Arce Sotelo, Manuel. 2006. *La danza de tijeras y el violín de Lucanas*. Lima: IFEA/PUC-Instituto de Etnomusicología.

Arguedas, José Maria. 1970. *Relatos Completos*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Arnold, Denise; Espejo, Elvira. 2013. *El textil tridimensional: la naturaleza del tejido como objeto y como sujeto*. La Paz: Fundación Interamericana/Fundación Xavier Albó/ILCA.

Arnold, Denise; Yapita, Juan de Dios. 1998. *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: ILCA/HISBOL.

Arnold, Denise; Yapita, Juan de Dios. 1996. (Compiladores). *Madre Melliza y sus Crias Ispall Mama Wawampi. Antología de la papa*. La Paz: Hisbol/ILCA.

Belaunde, Luisa Elvira. 2008. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: CAAAP.

Belaunde, Luisa Elvira. 2006. "A força dos pensamentos e o fedor do sangue". *Revista de Antropologia* 49 (1): 205-243.

Bugallo, Lucila e Vilca, Mario. 2011. "Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina)". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [online]. Disponível em <http://nuevomundo.revues.org/61781>.

Bussi, Mariano. 2015. "Estar aireado. Flujos aéreos, cuerpos y vuelcos en los Castillos, Catamarca". *Estudios Sociales del noa*, 16, p. 87-106.

Caballero, Indira Viana. 2019. "Dos pactos com o Diabo, a Sereia e os Apus: sobre a participação de não-humanos na constituição do corpo do danzante de tijeras (Ayacucho, Peru)". *Revista de Antropologia*, v. 62, n.2, p. 382-402.

Caballero, Indira Viana. 2018a. "Corpos que bebem, dançam e trabalham juntos: entre os ritmos da festa e do trabalho coletivo nos Andes peruanos". *Tellus*, ano 18, n.35: 59-84.

Caballero, Indira Viana. 2018b. "Quando a água dança: fertilidade, animação e resistência nos Andes peruanos". *PROA Revista de Antropologia e Arte*, v. 2, n.8: 48-66.

Castro Klaren, Sara. 1990. "Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki onqoy a Rasu-ñiti". In: Millones, Luis (compilador). *El retornos de las huacas*. Lima: IEP.

Cecconi, Arianna. 2017. "Todas estas montañas nos hablan. Apariciones, engaños y sueños de las mujeres en los Andes peruanos". *EntreDiversidades*, 9: 87-116.

Cladera, Jorge. 2013. "Pessoas que cruzam territórios e territórios que são pessoas. As experiências do direito espacial nos Andes: um estudo de caso no noroeste argentino". *Ilha*, 15 (1): 149-178.

Cruz, Pablo. 2012. "El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca)". *Indiana*, 29: 221-251.

De la Cadena, Marisol; Risor, Helen; Feldman, Joseph. 2018. "Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 32: 159-177.

Fernández Murillo, María Soledad. 2018. *Almas de la piedra. La colección de líticos del Museo Nacional de Etnografía y Folklore, según la cadena de producción*. La Paz: MUSEF.

Fontes, Cristina. 2018. "Pisando fuerte e invocando santos. Formas corporales de conocimiento para caminar en el paisaje andino". *Runa*, 39 (1): 59-74.

Fontes, Cristina. 2016. "Caminar con bueyes. La intersubjetividad del movimiento en las tareas agrícolas (Quebrada de Humahuaca)". *Estudios sociales del noa*, 18: 61-85.

Gabelmann, Olga. 2015. "Caminando con llamas. Caravanas actuales y analogías para el tráfico e intercambio prehispánico en Bolivia". *Estudios sociales del noa*, 15: 33-58.

Gose, Peter. 2001. *Aguas mortíferas y cerros hambrientos: rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. La Paz: Editorial Mamahuaco.

Haraway, Donna. 2009. "Manifiesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX", en *Antropologia do ciborgue. As vertigens do pós-humano*, Donna Haraway, Hari Kunzru y Tomaz Tadeu, orgs., pp. 33-118. Belo Horizonte: Autêntica.

- Ingold, Tim. 2015. "O dédalo e o labirinto. Caminhar, imaginar e educar a atenção". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44: 21-36.
- Lanata, Xavier Ricard. 2007. *Ladrones de sombra: el universo religioso de los pastores de Ausangate*. Lima: CBC; IFEA.
- Martinez, Gabriel. 1976. *Espacio y Pensamiento I. Andes Meridionales*. La Paz: ISBOL.
- Mendoza, Zoila. 2010. "La fuerza de los caminos sonoros: caminata y música en Qoyllurit'i". *Anthropologica*, año 28, n. 28: 15-38
- Millones, Luis; Tomoeda, Hiroyasu; Fujii, Tatsuhiko (eds.). 1998. *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Montoya Rojas, Rodrigo. 2010. *Porvenir de la cultura quechua en Perú. Desde Lima, Villa El Salvador y Puquio*. Lima: Oxfam América/Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas/ CONACAMI Perú/Fondo Editorial Universidad Nacional de San Marcos.
- Montoya Rojas, Rodrigo. 2007. "El buen danzante de tijeras recoge agua con una canasta". *Investigaciones Sociales*, año 21, n. 19: 15-54.
- Nuñez Rebaza, Lucy. 1991. *Los Dansaq*. Lima: Instituto Nacional de Cultura/Museo de Nacional de la Cultura Peruana.
- Platt, Tristan. 2009. "O feto agressivo, parto, formação da pessoa e mito-história nos Andes". *Tellus*, ano 9, n. 17: 61-109.
- Robin Azevedo, Valérie. 2010. "La petrificación de los antiguos em Chumbivilcas (Cuzco, Perú). De la *wanka* prehispánica al actual *ramadero*". *Revista Española de Antropología Americana*, Volume 40, Nº1, p. 219-238.
- Saint-Sardos, Jeanne. 2013. "De niños a maestros: la iniciación de los artistas de danzas rituales ayacuchanas". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 42 (3): 473-479.
- Spedding, Alison. 2008. *Religión en los Andes. Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*. La Paz: ISEAT.
- Stobart, Henry. 2006. *Music and poetics of production bolivan Andes*. Ashgate: Aldershot.
- Stobart, Henry. 1996. "Los wayñus que salen de las huertas. Música y papas en una comunidad campesina del Norte de Potosí", en *Madre melliza y sus crías. Ispall Mama Wawampi. Antología de la papa*, Denise Arnold y Juan de Dios Yapita, eds., p. 413-430. La Paz, Hisbol/ILCA.
- Tsing, Anna. 2015. "Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras". *Ilha*, vol. 17, n. 1, p. 177-201.
- Vega, J.J. 1995. "Antecedentes históricos de la Danza de Tijeras". *Cuadernos de cultura popular*, n.1: 2-13.

Villca, Mario. 2009. "Más allá del 'paisaje'. El espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy. ¿comensal, anfitrión, interlocutor?". Cuadernos FhyCS-UNJu, n.º 36, p 245-259.

Villegas Falcón, Antonio Salvador. 1998. *La Danza de las Tijeras*. Lima, Biblioteca Nacional del Perú.

Weismantel, Mary. 2015. "Seeing like an archaeologist: Viveiros de Castro at Chavín de Huantar". *Journal of Social Archaeology*. 15(2): 1-21.

Wissler, Holly. 2010. "Q'eros, Perú: la regeneración de relaciones cosmológicas e identidades específicas a través de la música". *Anthropologica*, año 28, n. 28: 93-116.

TEMPORALIDADES MÍTICAS, DESLOCAMENTOS HISTÓRICOS: A CIRCULAÇÃO DE NOMES, CANTOS E CORPOS NOS SERTÕES DO LESTE

Douglas Ferreira Gadelha Campelo²⁷

Resumo

Nesta apresentação procuramos olhar através de dados históricos e por meio da etnografia tikmũ,ũn refletir sobre a relação entre os Pataxó e os Maxakali por meio de uma memória cartográfica que conectam os dois povos. O objetivo é o de mergulhar na história recente desses povos por meio de narrativas, ritos e cantos tentando compreender as malhas de uma territorialidade solapada pelos limites impostos pelos delineamentos dos estados de Minas Gerais e Bahia.

Palavras-chave: Etnohistória; Maxakali; Pataxó; Cartografia.

Boa tarde eu gostaria nessa fala de trazer algumas linhas que se cruzam na tentativa de trilhar por imagens em torno de uma memória cartográfica tikmũ,ũn-maxakali-pataxó. Uma memória que de certa forma tem de se a ver o tempo todo com a imposição da criação de linhas que limitam, ou seja, pontos que se sobrepõem aos territórios existenciais desses povos. O que tem me interessado é me aproximar das linhas de fuga que conseguem passar em transversais por esses pontos de marcação da terra. Aqui me refiro aos Afetos, sonhos, cantos, deslocamentos, andarilhagens que aproximam das formas de fazer esse território existencial tikmũ,ũn-maxakali-pataxó se mover. É possível sentir o lugar no corpo e portanto fazer dele um território.

Seguindo por essa linhas de lembranças afeto, recordo-me de uma das manhãs em que estava na casa de Manuel Damásio. Era uma manhã do mês de setembro, alguns tikmũ,ũn disseram-me que trata-se de um mês repleto de redemoinhos nas aldeias e que esses redemoinhos poderiam demarcar para eles o início de um novo ciclo... os ventos levantam poeiras ao mesmo tempo que preparam os corpos para a umidade dos meses seguintes. Foi nesse entremeio que ouvi de Manuel Dmázio dizer escutar o vento de Porto Seguro, do sul da Bahia, lugar que vários de seus antepassados vieram e que são memoriados em inúmeras narrativas. O vento de uma certa forma, permite compreender uma dimensão do território que é movente, que erra. É possível escutar o vento de porto seguro em sua aldeia localizada em zona limítrofe entre o estado de Minas Gerais e a Bahia.

²⁷ Pós-doutorando, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina

Esse vento portanto, ele pode estar em dois lugares ao mesmo tempo através dos afetos e do corpo de Manuel. Assim, embora convivendo de maneira muito próxima por vários séculos os povos maxakali e pataxó, tiveram que se deparar com pontos de demarcação de delimitação que funcionam como zonas de barreira para as trocas que, como nos lembra a literatura sempre foram constantes. Embora sejam zonas de limitações o que sabemos é que nunca foram impeditivos desses povos de traçarem encontros e trajetórias por outras vias.

A relação imemorial entre esses dois povos e os deslocamentos de ambos por uma ampla faixa de terras que compreende os estados de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia foi amplamente discutida na literatura. Paraíso (2014) sugere a existência, à época da colonização da região, de uma confederação indígena chamada Naknenuk, que seria composta pelos grupos Pataxó, Maxakali, Monoxó, Kumanaxó, Kutatói, Malalí, Makoní, Kopoxó ou Kutaxó e Panhame. Além das fontes históricas e etnográficas, também as memórias e narrativas – e exegeses de cantos e narrativas míticas – dos próprios indígenas levantam a hipótese de que ambos tenham sido subgrupos de povos que compartilhavam línguas, relações de parentesco, atividades guerreiras, de caça e de coleta, festivais, e relações de inimizade com os Botocudo (Cf. Campelo, 2018, Cardoso, 2018, Carvalho, 1977, Estrela da Costa, 2015, Mattos, 2002, Métraux e Nimuendaju, 1946, Nimuendaju, 1958, Romero, 2015, Vieira, 2006, Wied-Neuwied, 1989).

Aqui, vemos de uma certa forma operar um paradoxo histórico, pois a região onde muitos desses povos se abrigaram nos sertões do leste ficou conhecida por muitos anos como Zona Proibida, ou Zona Tampão, utilizando as expressões de Maria Hilda Paraíso e Isabel Missagia de Mattos. A região era uma extensa área que criava uma espécie de paredão verde dificultando o acesso para a região das Minas. Apenas no século XVIII e XIX é que a coroa começa a promover incentivos de ocupação da área, levando o deslocamento de diversos colonos oriundos de diferentes lugares da Europa. Assim, a área ficou conhecida como mais um novo eldorado da América Latina com esperanças de prosperidade para uma nova população instada a ocupar a área. O paradoxo histórico é que se de um lado durante um bom tempo a área era ocupada em sua grande maioria pelos indígenas, significando uma área que dificultava o acesso para a zona do interior das Minas, por outro lado, o que se viu é que ao longo desse processo

de ocupação da área ela passou a ser zona proibida justamente para os povos originários que ali sempre habitaram.

Parcialmente afastados durante algumas décadas, ainda assim esses povos buscam traçar rotas de encontros. De um lado, não é incomum sabermos de histórias de constantes tentativas de pequenos grupos Tikmũ'ũn/Maxakali que, caminhando a pé e mal providos, se deslocam para a costa do sul da Bahia, mas não encontram seus parentes, ou, encontrando-os não obtém sucesso em estabelecer contato. Como nos relata Tugny (2011, p. 7) “Os Tikmũ'ũn são vistos frequentemente nas cidades de Almenara (MG), Rubim (MG), Itanhém (BA), Medeiros Neto (BA), Vereda (BA), Itamaraju (BA) e em várias outras localidades da região fronteira entre Minas Gerais e Bahia”, locais muito distantes da Terra Indígena Maxakali.

Por outro lado, alguns Pataxó tentam retomar a sua língua patxohã a partir da língua falada pelos Tikmũ'ũn/Maxakali, mas o fazem por meio de livros e poucos encontros com os Tikmũ'ũn/Maxakali (Cf. Paraíso, 1994, Sousa, 2014, Cardoso et al. 2018). De tal modo, percebemos que os dois grupos mantêm relações no plano da memória, do desejo e do imaginário guardados em seus cantos, narrativas e práticas festivas. O que pretendo fazer aqui e de uma certa forma colocar em conexão alguns desses blocos de afetos, as linhas de vento errantes que assopram nesses corpos pataxó-tikmũ,ũn-maxakali.

Da perspectiva tikmuun, já é de comum conhecimento dos especialistas na área que há uma relação intrínseca entre os diversos deslocamentos realizados no passado e a presença de povos espíritos, os yãmiyxop nos corpos de pajés que migraram de diferentes regiões de Minas Gerais e Bahia, trazendo em seus corpos a memória de formas relacionais com esses povos espíritos que dia após dia canta nas aldeias tikmuun. Estes são conhecidos como yãmiyxop, ou povos espíritos, ou povos encantados, como gosta de traduzir minha colega Ana Estrela. Assim, sabemos que segundo (TUGNY, 2006 e RIBEIRO, 2008, p. 35) interlocutores tikmũ,ũn têm reforçado que seus antepassados vieram de diferentes lugares da Bahia e de Minas Gerais seus trazendo em seus corpos uma relação com estes povos-espíritos-cantores. De Vereda (BA), segundo relataram, vieram Herculano, Justino e Manuel Resende, que trouxeram em seus corpos relação com o povo-espírito-papagaio (Putuxop) e com o povo-espírito-lagarta (Tatakox). De

Porto Seguro-Itamaraju (BA) vieram Capitãozinho e Mikael, que trouxeram em seus corpos relação com o povo-espírito-gavião (Mögmōka). De Jeribá (MG) veio Antoninho, que trouxe em seu corpo relação com o povo-espírito-morcego (Xunim). De Araçuaí (MG) veio Cascorado, que trouxe também relação com o povo- espírito-morcego e do povo-espírito-lagarta. Aqui, gostaria de reter a aproximação que tem-se feito entre a proximidade sonora e linguística do termo putuxop e pataxó. Do ponto de vista tikmuun-maxakali putuxop sera então associado ao povo-papagaio. Mais à frente retomaremos por outros caminhos essa aproximação.

Se a noção de fronteira não fazia grande sentido para esses povos, há nesse ínterim um paradoxo-histórico-político-etnográfico que é constantemente acionado nesse contexto de maneira bastante similar a tantos outros quando temos situações fronteiriças envolvendo povos tradicionais. A delimitação de uma fronteira, que diga-se de passagem é posterior à presença dos povos que ali já estavam presentes é utilizada comumente para dizer que os povos originários não pertencem àquele lugar. Assim, a depender das questões litigiosas em torno de questões territoriais é comum encontrarmos os fazendeiros dizerem que os Pataxó do sul da Bahia não deveriam reivindicar terras na Bahia pois vieram de Minas e os Maxakali situados no norte de Minas Gerais no passado foram instados a voltar para a Bahia. Encontrei referencias sobre essa alegação de que os pataxó hãhãhãe seriam de Minas em um documento do Cimi relatando os litígios em torno da Terra indígena Caramuru Paraguaçu na metade do século XX. Da perspectiva tikmũ,ũn-maxakali é conhecido na sua história que no início do século um aventureiro conhecido como amansador de índios, e que atendia pelo nome de Joaquim fagundes havia negociado com os indígenas que deixassem as suas terras e retornassem para a região de Água Preta no sul da Bahia local de origem de alguns grupos tikmũ,ũn-maxakali. Apesar dessa negociata, vários grupos permaneceram nas proximidades do córrego umburanas e ali se estabeleceram onde hoje se situa a Terra indígena Maxakali. Depois de pouco tempo, os grupos que seguiram para o sul da Bahia regressaram e se aliaram àqueles que ficaram na resistência contra Fagundes e fazendeiros locais. Ao mesmo tempo recentemente, um grupo de Pataxó hãhãhãe que saiu fugido diante dos inúmeros conflitos ao longo do século XX na Terra Indígena Paraguaçu Caramuru foi se abrigar junto aos Maxakali em meados dos anos de 1960. Depois de ali morarem se abrigam desde então em Bertópolis em Minas Gerais, quase

na fronteira com a Bahia. Desde o final dos anos 2000 esses hãhãhãe tem movido ações junto ao Ministério Público na tentativa de conseguir uma reserva indígena uma vez, que segundo a interpretação dos órgãos competentes esses indígenas deveriam realizar um esforço de voltar para a Bahia, pois ali eles já possuem terras na TI Caramuru-Paraguaçu.

Os constantes fluxos desses povos nos limites entre Minas Gerais e Bahia é lembrado por Delcida Maxakali que me narrou como foi a chegada de Justino Maxakali, que ela nos diz ser Pataxó e que dele veio a festa-ritual do povo-esp[írito-papagaio].

Delcida Maxakali em um relato publicado em Campelo (2018, p. 331 - 334) rememora o deslocamento de Justino do sul da Bahia para o norte de Minas.

*Veio aqui um antepassado, um tikmũ'ũn. Yãyã Justino, e chegou ali junto com os tikmũ,ũn, Os tikmũ,ũn, ficavam bem perto de Batinga, lá em Umburuninha, perto de Bertópolis também. Foi ali que Justino apareceu. Ele era **Pataxó**. Ele era um rapazinho, morou com Tikmũ,ũn e casou com uma mulher Tikmũ,ũn que se chamava, Maria Maxakali. Meu pai me contou. Ele não tinha mãe na aldeia, pai também não e irmãos ele também não tinha. Estava sozinho, ficou junto, teve filhos e todos eles eram Tikmũ,ũn acho que foram quatro filhos que Justino teve.*

*Então a esposa morreu. Ela morreu. E tiveram quatro filhos dos **Pataxó** que ele veio. Mas os **Pataxó**, são como parentes dessa forma, meu pai me dizia, eles eram tikmũ,ũn. Eram parentes. Tinha Tikmũ,ũn por lá na Bahia. Vinham vários e também ficavam por aqui e então voltavam. Alguns ficavam, junto com os **Mõnãyxop**. Muitas vezes adoeciam e se deslocavam os **Tikmũ,ũn**. E eles adoeciam e muitos morriam. Bem ali ficavam em Umburuninha. E então se espalhavam, por lá. Eles iam pra lá... bem na Bahia. iam e voltavam. nessas andanças é que o finado Justino apareceu e ficou. Isso foi no passado. E Tikmũ,ũn adoecia, e voltava, Justino falava, "vamos voltar!" Vamos voltar para a terra. Ele era muito inteligente. Foi e ficou junto com Tikmũ,ũn. Ele foi e voltou da Bahia. Foi para perto de **Itanhem**. Ele resolveu voltar para a Bahia e a mãe da minha mãe morreu no meio do caminho. No meio do caminho choraram muito e voltaram. Disseram que morreram bem perto de Bertópolis. Enterraram bem ali mesmo. Ele seguia com tikmũũn até chegar todos e lá em Koninip [Jeribá. Eles foram para lá. Mas adoeceram, novamente, brigavam e decidiam voltar. Eles decidiram voltar e então morar aqui [referência ao local onde hoje se situa a TI Maxakali].*

*Meu pai então fez assim, ele era muito inteligente, e foi atrás do pessoal. Ele foi para ver a terra na Bahia. Meu pai sozinho, seguiu, foi e morou, ele foi mesmo... para ver a terra, para ver a terra lá em Jeribá. E ele foi junto com o yãyã Justino até lá. E então, foi e voltou. E chegaram lá juntos. Ficaram em uma terra bem perto da Bahia. Meu pai, sabia que eram parentes, tinha outros índios, os pataxó. Mas ficavam longe, eram distantes. Eles eram parentes antigamente. Pataxó tinha uma língua tikmũ,ũn diferente. Era uma língua diferente. Esses pataxó meu pai me falou eram parentes. Justino veio para cá, e o **Putuxop** chegou, veio com ele, **Era dele, e dele saiu, o putuxop**. E cantava assim:*

13:33

Punuxop ãm nũn

Aqueles papagaios vieram

Punuxop ãm nũn

Aqueles papagaios vieram

Punuxop pu hãmxap ãm tanã
 daremos alimentos a eles
Pu Punuxop pu hãm yãy Xeenã
 Para os papagaios se alegrarem de verdade
hiiiiix
O antepassado ficava um ali, outro por ali, outro em outro lugar, era uma terra
muito grande. Com os brancos, a nossa terra ficou pequena. Nós ficamos
dentro de uma cadeia, com uma terra muito pequena, os brancos chegaram
tem pouco tempo. O putuxop cantava assim:
Yãmĩyxop yãmĩyxop
Espíritos, espíritos
Yãõg ãtakxop mũtix
Sigam com seus pais
Yãõg ãtakxop mũtix
Sigam com seus pais
Yã ã yãyhinã yã
Andem mesmo
Yã yãy hinã
Andem mesmo

Assim, os cantos dos putuxop memoriam a chegada de Justino e dos povos papagaios vindos do sul da Bahia. Um outro ritual no qual as aldeias tikmuun entram em contato com o povo-espírito-gavião, mais conhecido como mõgmøkaxop me deparei com uma estranha coincidência de narrativas. No meu mestrado, tentei elaborar um trabalho de cunho bastante etnográfico dedicado a descrever os momentos de interação relacional entre pessoas tikmuun e os mõgmøkaxop. Ao retomar esse material recentemente, reparei que ao descrever cenas do rito dos mõgmøkaxop em uma aldeia tikmũ,ũn maxakali havia ali uma proximidade grande com uma narrativa em específico na tese de Thiago Mota Cardoso, sobre os Pataxó da Costa que me pareceu bastante similar às cenas que descrevi do ritual dos mõgmøkaxop em uma aldeia tikmũ,ũn maxakali. O interessante é que há atravessamentos em comum de uma narrativa e outra. Algo que ao meu ver remete àquele vento que assopra em dois lugares ao mesmo tempo, o vento que sopra nos ouvidos de Manuel e que lhe remete a uma memória existencial de um lugar... Sob uma perspectiva narro ao leitor esta cena ritual. Essa narrativa, contudo ela é exeperianciada através do corpo da pessoa tikmũ,ũn, e é memoriada aravés dos corpos tikmũ,ũn e dos yãmĩyxop. Produzo aqui então uma conexão transversal com a fala de Baraiá Pataxó presente na tese de Thiago Mota Cardoso. Colocarei lado a lado uma narrativa e outra para que percebamos os deslocamento trritórial através das narrativas. Uma através dos corpos e a máquina ritual e de outro através do corpo que produz narrativas através da fala.

Abro então agora um parêntesis para acompanharmos a cena em que descrevi em minha dissertação, onde procuro descrever os momentos iniciais de chegada do povo espírito gavião. Essa ritual foi realizado na Aldeia Verde Maxakali em setembro de 2007 e janeiro de 2008.

Em um final de tarde do mês de setembro de 2008 o crepúsculo já se aproxima. As famílias recolhem-se em suas moradas preparando-se para o cair da noite. As mulheres, que estavam reunidas em pequenos grupos conversando e tecendo suas bolsas, dirigem-se até as suas casas para seus afazeres noturnos. As crianças, após um dia inteiro espalhadas em pequenos grupos pelo espaço da aldeia entretidas nas suas brincadeiras, nesse momento se reencontram para brincar todas juntas no pátio. Enquanto isso, os homens estão na *kuxex*. Lá, divertem-se com narrativas novas e antigas contadas pelos mais velhos entremeadas com brincadeiras e gozações que adoram fazer um com o outro.

O espírito zombeteiro dos homens, dominante nesse espaço, é imediatamente interrompido por um grito estridente e “metálico” vindo do brejo que se encontra atrás da *kuxex*. Os homens se levantam e caminham de maneira apressada em direção àquele som. Um deles, ao perceber que eu não sabia muito bem do que se tratava nem como proceder, puxou-me de maneira sutilmente abrupta pelo braço para que os acompanhasse. À medida que caminhamos em direção ao brejo, disse-me sussurrando aos ouvidos: “Venha, os gaviões chegaram.”

Ao nos aproximarmos, percebi que aquele som eram os gritos de dois gaviões-espíritos anunciando a sua chegada à aldeia dos humanos (*tikmũ'ün*). Os gaviões gritam à procura de uma fissura onde pode estar escondida alguma presa. *Mõgmõka mĩmkox xaha*, gaviões procurando buracos, fendas, fissuras, no chão, nas árvores, na tentativa de encontrar grilos, gafanhotos, vespas, cupins, aranhas e formigas. Eles vêm de um espaço-exterior (floresta, árvores, céus e montanhas), acompanhados de suas esposas (*xokanitnãg*) e dos tangarazinhos (*kepmĩy*), um exímio pássaro dançarino aliado aos gaviões-espírito que reveza com estes, e com uma legião de outros espíritos, na execução de cantos/danças. Todos eles caminham em direção à *kuxex*, um espaço que possui uma abertura para que os espíritos entrem no seu interior. É essa fissura que os gaviões procuram, pois é por ela que conseguirão penetrar no mundo dos humanos, na tentativa de encontrar suas presas potenciais... [foto aldeia joviel]

Dois dos gaviões revezam-se na emissão de um grito que explora o limite de suas cordas vocais de tão agudo e estridente. Pouco antes de um dos gaviões terminar o seu grito, deslizando a nota num movimento descendente, um segundo começa a gritar repetindo o que o anterior realizou. Assim que eles

*terminam a gritaria, um coro formado por uma legião de espíritos-urubus, micos, zabelês, jacarés, papa-méis, pica-paus, ouriços, preguiças e uma multiplicidade de pássaros canta em uníssono as vocalizações ÁÁÁ hó hó hó ÁÁÁ hó hó hó yóóó. Logo após, alguns deles, em demonstração de profunda alegria, proferem as palavras: yet, yetnix. Elas prenunciam o tempo festivo e alegre que os espíritos-visitantes experimentarão enquanto estiverem com os seus anfitriões tikmũ'ün: múltiplas expedições de caça, duradouras noites de cantos e danças permeadas por fartos e “pantagruélicos” banquetes. **Somam-se a essa paisagem sonora, os assovios (kax ax) dos macucos, zabelês e micos, embelezando e completando-a.***

Chegada dos mögmõkaxop (povo-espírito-gavião) na Aldeia Verde descrita em minha dissertação de mestrado (Cf. CAMPELO, 2009, p. 54)

Uma narrativa Pataxó do Seu Manoel nos lembra dos laços entre esses povos que foram rompidos, incide em um momento em que se deu numa emboscada por um fazendeiro em uma trilha, possivelmente no início do século XX, na visão de Seu Manoel, essa emboscada sela o fim do encontro entre esses Pataxó e Maxakali e pode ser materializado na toponímia, por meio do nome de um lugar da cosmografia Pataxó: o cemitério dos Maxakali. Esses encontros, de trocas e realizações de festivais também foram assim descritos por Baraía Pataxó e apresentada na tese de Cardoso (2018, p. 107)

Disse-me Baraía [indígena Pataxó], sentado em sua cadeira, que era nessa época que os Tapuio “índios bravos, verdadeiros selvagens”, desciam para o litoral vindo das matas do interior para encontrar com os índios da praia. Passavam um tempo, depois sumiam. Traziam em suas visitas muita caça. Sua chegada era precedida com cantos e assovios que imitavam macucos, chororões e tururins, já avisando efetivamente aos anfitriões que estavam por perto e traziam presentes – caça, pedras.

Falou Baraía que nesse tempo tudo era mata do Pé da Pedra até mais ao interior e que de lá até Barra Velha era uma mistura de campos nativos e mata alta e que foi crescendo e conhecendo este movimento dos índios nas trilhas que conectavam a praia com a floresta, a partir das histórias contadas por seu avô e mãe.

Eu gostaria então de fechar essa apresentação, com uma última citação também da tese de Thiago Mota, que a mim me parece bastante poderosa para esse esforço de conectar algumas linhas que atravessam o território-vida desses povos.

Poderia o Monte Pascoal, esta rocha encravada no litoral sul da Bahia, nos escutar, durante nossas caminhadas e encontros? Escutaria ele nossos passos sobre as trilhas e nossas conversações sobre as vidas em movimentos e sobre os encontros que, junto a seu corpo rochoso, teceram os fios que conformam a textura de seu próprio mundo e inspiraram este trabalho de pesquisa? Se sim, também teria escutado o “grande monte muito alto e redondo”, como o descreveu Pero Vaz de Caminha, a realização de seu batismo pelo “olhar

*distanciado”do recém chegado invasor? Ouviria ele os sussurros e os segredos dos nativos habitantes atentos ao violento emergir de contínuos “novos mundos” após o fim de mundos outros? Diria o monte, aos novos chegantes, por meio dos ventos e das nuvens que o rodeiam que os que aqui já viviam o chamava de simplesmente de **Pedra, de Serra das Araras ou do Papagaio**, ou de qualquer outro nome que não o cristão e lusófono?*

Referências

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. *Ritual e Cosmologia Maxakali: uma etnografia da relação entre os espíritos-gaviões e os humanos*. 2009. 241fl. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

_____. Das partes da mulher de barro: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ,ũn. 2018. 457 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – CFH, UFSC, Florianópolis, SC,

CARDOSO, Thiago Mota. Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal. 1. ed. Brasília: IEB Mil Folhas, 2018. 424p

CARVALHO, Maria do Rosário. Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais, concentração em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

ESTRELA, Ana carolina. *C_o_s_m_o_p_o_l_í_t_i_c_a_s,_ _o_l_h_a_r_e_e_s_c_u_t_a*: experiências cine-xamânicas entre os Maxakali. Fev. 2015, 240 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

MATTOS, Isabel Missagia de. Civilização e revolta: povos botocudo e indigenismo missionário na Província de Minas. 2002, 604 f. Tese (doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

MÉTRAUX, Alfred & Curt Nimuendajú. 1946. The Mashacalí, Patashó, and Malalí linguistic families. In Steward, Julian H. (ed.), Handbook of South American Indians, Vol. 1: The marginal tribes: 541-545. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Washington: Government Publishing Office.

NIMUENDAJU, Curt. “Índios Machacari”. Relatório. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 6(1): 53-61, jun. 1958.

RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. Guerra e Paz entre os Maxakali: devir histórico e violência como substrato da pertença. 2008. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais – Antropologia) – PUC, São Paulo.

ROMERO, Roberto. *A _E_r_r_át_i_c_a _t_i_k_m_ũ'ũn__m_a_x_a_k_a_l_i_:_*
_imagens da Guerra contra o Estado. 2015, 124 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2015.

TUGNY, Rosângela Pereira de. A misteriosa ciência dos Maxakali. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Org.). Povos indígenas no Brasil. 1 ed., v. 10. São Paulo: Instituto Sócio Ambiental, 2006. p. 757-760.

VIEIRA, Marina Guimarães. Guerra ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico. 2006. 227 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRJ, MN, Rio de Janeiro, 2006.

WIED-NEUWIED, prince M. Viagem ao Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1989 [1820].

RESSIGNIFICAÇÃO DA CABANAGEM EM CUIPIRANGA: MEMÓRIAS, IDENTIDADES E RESISTÊNCIAS

Eloane Janay dos Santos Picanço²⁸

Resumo

Entre os povos da Amazônia, a Cabanagem está longe de ter ficado apenas no passado. Novas versões desse acontecimento continuam estimulando reflexões, em especial, acerca de Cuipiranga. Este lugar, que é considerado o principal centro de resistência cabana no Baixo Amazonas, também chama atenção para as relações que seus atuais moradores estabelecem com suas memórias e paisagens locais. Assim, o objetivo deste artigo é demonstrar que tanto a memória, como a paisagem são elementos que reforçam a ideia de pertencimento.

Palavras-chave: Cabanagem; Cuipiranga; Memórias; Paisagens.

Introdução

A comunidade²⁹ de Cuipiranga fica localizada à margem esquerda do rio Arapiuns ao longo da confluência entre os rios Tapajós e Amazonas. Se encontra a uma distância de três horas de barco da cidade de Santarém/PA. Estudos recentes (Mahalen, 2008; Harris, 2010; Pantoja, 2010; Melo, 2015) demonstraram que Cuipiranga, historicamente, foi um dos principais centros de resistência da Cabanagem na região do Baixo Amazonas.

A Cabanagem, denominada por alguns como revolta, insurreição e até mesmo guerra, foi um dos acontecimentos mais emblemáticos da história da Amazônia no período colonial. Em janeiro de 1835, eclodia em Belém, capital do Grão-Pará, um movimento protagonizado por índigenas, negros, “mestiços” e em especial, pela população simples dessa região. Caio Prado Jr. (1933) afirma que essa revolta pode ser considerada um dos mais, senão o mais notável movimento popular do Brasil.

Existem muitas interpretações sobre a Cabanagem, e suas motivações ainda são objetos de numerosas investigações. Sabemos, contudo, que este foi um episódio singular, marcado principalmente pela multiplicidade de seus sentidos, desejos e significados (Barriga, 2014). No entanto, ainda que exista uma significativa literatura a

²⁸ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA/UFPA). E-mail: eloane94@hotmail.com

²⁹ A palavra comunidade para denominar os povoados do Baixo Amazonas é recente, fruto do trabalho da catequese rural da Prelazia de Santarém, a partir da década de 60 do século XX (Vaz Filho, 2010). Uma comunidade é a reunião efetiva de um grupo de famílias na zona rural, realizando cultos religiosos semanais, festas, trabalhos e outras atividades coletivas, coordenadas por líderes eleitos entre seus membros.

respeito da Cabanagem no país (Prado Junior,1933; Di Paolo, 1986; Chiavenato, 1984 etc), a produção acadêmica consolidada, com poucas exceções, quase não abordou a revolta cabana na região do Baixo Amazonas, vista sempre em segundo plano. O antropólogo Mark Harris (2010) aponta por exemplo, que a importância fundamental de Cuipiranga se perdeu em virtude da visão de uma rebelião dominada por Belém, com apoio marginal do interior.

O fato é que mesmo encoberta pela historiografia³⁰, Cuipiranga foi sem dúvida, o principal forte dos cabanos no interior da região, depois de Belém (Harris, 2010). A comunidade que possui pouco mais de 20 famílias, tem demonstrado que a resistência que marcou as ações dos cabanos está longe de ter ficado apenas no passado ou em suas lembranças. Os moradores, que se identificam como descendentes dos “velhos” e “brabos” cabanos, tem continuamente utilizado suas memórias como um elemento fundamental na construção e valorização desse pertencimento. Para o antropólogo indígena Florêncio Vaz Filho (2011), isso pode ser interpretado como uma busca cada vez mais intensa pela sua história.

As memórias sobre a resistência dos cabanos que marcaram a Cabanagem em Cuipiranga tem sido trabalhadas (Halbwacs, 1990) desde pelo menos 2005, ano em que os comunitários criaram a Associação de Moradores, Trabalhadores, Agroextrativistas de Cuipiranga (ASMOAC). Outro contexto de elaboração dessas memórias ocorre no ano de 2009, quando o pequeno vilarejo aparece em uma matéria jornalística sobre a Cabanagem publicada no jornal “Gazeta de Santarém³¹”, organizado pelos jornalistas Celivaldo Carneiro e Manuel Dutra (2009). No ano seguinte, a comunidade recebeu a Caravana da Memória Cabana³². Este evento, organizado por professores e estudantes da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), tinha como objetivo visitar diferentes comunidades e aldeias indígenas³³ da região, para coletar as memórias que os moradores

³⁰ Me refiro a literatura dita “oficial”, pós-Cabanagem.

³¹ O exemplar, intitulado: “Cuipiranga, aqui os cabanos ganharam e perderam”, foi publicado em comemoração ao aniversário da cidade de Santarém em 2009. Nele, a reportagem especial sobre a Cabanagem traz descrições, relatos e imagens dos moradores locais.

³² Ver detalhes no site da caravana da memória cabana criado em 2010 e atualizado anualmente. Disponível em: <https://caravanacabana.blogspot.com/>

³³ Segundo Vaz Filho (2010:437), “Nenhum outro fato do passado das populações do baixo Tapajós foi tão destacado, nos últimos anos, pelos indígenas, como o foi a Cabanagem”. Além disso, o autor afirma que há

do Baixo Amazonas possuíam sobre a Cabanagem. Em 2011, foi realizado o “Encontro da Cabanagem em Cuipiranga”³⁴. O evento reuniu centenas de pessoas de Santarém e cidades vizinhas, e contou com a participação ativa dos próprios moradores frente ao evento, que desde aquele ano passou a ser realizado anualmente até os dias de hoje.

O pressuposto de que os moradores acionam certos elementos de memória como estratégias de afirmar pertencimento a um lugar, nos ajudam a compreender como a Cabanagem tem sido ressignificada e se mantido presente no cotidiano deste grupo. Para ilustrar, tomaremos como exemplo a relação que os atuais moradores de Cuipiranga mantêm com a paisagem local que segundo eles, comprova que naquele pedaço de terra “teve muito sangue derramado”, ao se referir às mortes ocorridas na época da revolta. A narrativa, além de estar associada às histórias que ouviram de seus ancestrais, também se conecta com aquilo que eles próprios identificam como evidências de uma guerra: a areia vermelha da praia, antigas ruínas formadas por pedra e barro que seriam do tempo da Cabanagem, um cemitério, caminhos na mata, dentre outros elementos da paisagem presentes em seu cotidiano. Esses elementos, tanto materiais como simbólicos, fazem parte das concepções daquilo que entendem sobre o que foi e o que é a Cabanagem para seu grupo. Assim, além dessa comunidade possuir importância histórica, os sujeitos que ali residem encontram formas de ancorar suas memórias à paisagem, no sentido de estabelecerem relações com o tempo presente.

Procuro, portanto, demonstrar que tanto as memórias, quanto as paisagens locais são incorporadas às narrativas dos moradores de Cuipiranga, sobretudo por meio de discursos que buscam legitimar direitos ao território, elaborando elementos de sua cultura que reforçam a ideia de pertencimentos. A análise foi feita a partir de trabalho etnográfico junto a comunidade, ocorridos nos anos de 2016, 2018 e 2019.

Lugares de memória

evidências de que em todas as regiões onde ocorreram combates, a Cabanagem marcou profundamente a vida dos moradores.

³⁴ O primeiro Encontro da Cabanagem nesta comunidade aconteceu em janeiro de 2011, coordenado pela Associação dos Moradores de Cuipiranga, com apoio do professor Florêncio Vaz Filho e demais estudantes de Santarém. Estavam motivados pela passagem da Caravana da Memória Cabana, mencionada acima.

O campo de estudos sobre memória social tem crescido consideravelmente nas ciências humanas desde as últimas décadas do século XX, em especial nos estudos culturais (Iamamoto, 2017). O sociólogo Maurice Halbwachs (1990), um dos pioneiros nos estudos de memória coletiva, afirma que a memória é uma construção social.

Se nossa impressão pode apoiar-se não somente sobre nossas lembranças, mas também sobre a dos outros, nossa confiança na exatidão de nossa evocação será maior, como se uma mesma experiência fosse começada, não somente pela mesma pessoa, mas por várias (Halbwachs, 1990:25).

Em consonância com Halbwachs, a memória não pode ser entendida como um elemento preservado a um único indivíduo, mas é ao contrário, um processo contínuo de atualizações que dependem das relações sociais nas quais os grupos estão inseridos no presente. De acordo com Bosi (1994) esse é um fator que contribui para que, no processo de a construção social da memória o grupo trabalhe em conjunto, ou seja, “crie esquemas coerentes de narração e interpretação dos fatos (...) que dão ao material de base uma forma histórica própria, uma versão consagrada dos acontecimentos” (Bosi, 1994: 67).

Por essa perspectiva, as relações sociais que os moradores de Cuipiranga estabelecem a partir de suas memórias, podem ser percebidas por meio das narrativas que compartilham em seu grupo, isto é, um conjunto de elementos que buscam constituir uma história da Cabanagem na comunidade. Mas para que a história recriada faça algum sentido, a narrativa que descreve os fatos necessita partilhar pontos de referência entre aqueles que a narram, pois para que a memória se aproveite da memória dos outros, Halbwachs (1990:39) assinala que “precisamos concordar com as memórias deles e identificar pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar possam ser reconstruída sobre uma base comum”. Nesse sentido, os elementos da paisagem que servem como referências para ancorar os eventos descritos em suas narrativas sobre a Cabanagem em Cuipiranga são os seus lugares de memória espalhados pelo povoado: a “igreja dos cabanos”, o “cemitério dos cabanos”, o “cabano encantado”, o “sangue dos cabanos”, etc. Diante disso, a paisagem, exerce um papel fundamental no processo de atualização das memórias e identidades cabanas.

No campo da história social alguns trabalhos explicam os motivos pelos quais Cuipiranga foi escolhida como um locús de resistência cabana, destacando fatores como a boa localização geográfica, os altos barrancos que ajudavam os cabanos a avistarem as embarcações inimigas, e as inúmeras entradas e saídas na mata fechada, que serviriam como caminhos de fuga caso precisassem sair às pressas. Para a antropologia, no entanto, além destas explicações, interessa saber o que os próprios interlocutores entendem sobre o lugar onde cresceram e foram culturalmente inseridos. Considerando que não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial (Halbwachs, 1990), as interpretações dos lugares serão feitas a partir do que entendem e compartilham os próprios interlocutores.

Os lugares de memória em Cuipiranga são identificados como partes importantes de um passado presente nas lembranças dos moradores. Ao serem usados para interpretar esse presente, criam versões que descrevem a história do lugar a partir de suas paisagens e daquilo que afirmam ser “evidências históricas”. Para o historiador Pierre Nora (1993), os lugares de memória possuem três características interessantes: são materiais (museus, cemitérios, monumentos, etc.), simbólicos e funcionais. Segundo o teórico, mesmo um lugar de aparência puramente material, só é um lugar de memória se for envolto de uma aura simbólica. O mesmo acontece com um lugar funcional, como um testamento ou um manual de aula, que só será entendido como lugar de memória se for objeto de um ritual. Até mesmo um minuto de silêncio, afirma o autor, é um recorte material de uma unidade temporal e serve para uma chamada concentrada da lembrança.

Para Nora, os lugares de memória são constituídos “por um jogo da memória e da história, uma interação dos dois fatos que leva para sua sobredeterminação recíproca. Inicialmente, é preciso ter vontade de memória” (1993: 22). Essa vontade ou interesse a que se refere o autor, é o que dá sentido a estes lugares, pois “na falta dessa intenção de memória os lugares de memória serão lugares de história” (:22). Além disso, Nora acredita que estes lugares embora fechados sobre si mesmos, sobre sua identidade e seu nome, são abertos sobre a extensão de suas significações.

Partindo desse ponto, acredito que determinados elementos que compõem uma paisagem também podem ser vistos como lugares de memória, tendo em vista a aura simbólica que os rodeiam. Em Cuipiranga, por exemplo, existem vários elementos

materiais e simbólicos, que podem ser entendidos como lugares importantes de memória.

Os moradores acreditam que as antigas ruínas que ficam no alto da serra possuem duas possíveis explicações: seriam uma espécie de igreja inacabada dos cabanos, e compartilham também a ideia de que as ruínas tenha sido uma prisão construída para castigá-los. Não se sabe ao certo como as grandes pedras chegaram até lá e porque a obra não foi finalizada, mas os moradores acreditam que muitos cabanos certamente foram forçados a carregá-las. Outros ainda, acrescentam que seus pais teriam participado de cerimônias importantes. Sueli Branches, nascida e criada na comunidade, comentou que seu pai participou de um casamento e um batizado naquela igreja, revelando que os antigos moradores utilizavam o espaço para a realização de eventos.

Quando a gente começou a ver as ruínas do cemitério, começamos a acreditar que aquilo era de muitos e muitos anos atrás; possivelmente poderia ser do tempo da Cabanagem (...) a construção daquela igreja, porque de fato é uma igreja. [Ela] representa atitudes que comprovavam que os cabanos tinham passado por aqui há muitos anos atrás. [Cláudio Gonçalves / Entrevista realizada em julho de 2016].

Quanto aquela igreja ali, até hoje eu tenho dúvidas se é uma igreja realmente ou se era uma cadeia, eu acredito que era uma cadeia e depois, talvez, transformaram em uma igreja. Pela estrutura dela muito no alto, (...) tem também um muro e aquilo me intriga (...) eu queria abrir aquela parede lá. Aí me disseram: “já pensou se tem um monte de gente morta lá?” É a minha dúvida, vai que era uma cadeia e morreu um monte de gente lá trancado? [Ana Lúcia / Entrevista realizada em julho de 2016].

O cemitério cabano, localizado no mesmo morro próximo às ruínas, atualmente também é utilizado como cemitério da comunidade. O Sr. Cláudio (Coruja), que mora em Cuipiranga há mais de trinta anos, relata que os mais velhos contavam que antigamente o cemitério tinha uma extensão superior o que tem hoje, se referindo ao fato de muitas pessoas terem sido assassinadas. O interlocutor também faz uma analogia dessas mortes com a cor da areia da praia:

Nas duas pontas da comunidade a areia é branca, e no centro ela é avermelhada. Segundo os historiadores mais antigos [pessoas mais velhas], é dos sangues que foram derramados das lutas. Houve confrontos aqui, e muitas pessoas foram mortas. Então, essa cor avermelhada significava o sangue derramado. (Entrevista realizada em julho de 2016).

Figura (01) - Parte das ruínas da igreja no alto da serra



Fonte: Eloane Picanço, 2018.

Figura (02) - Cemitério dos cabanos



Fonte: Eloane Picanço, 2018.

Figura (3) - Cor avermelhada da areia da praia.



Fonte: Iana Cordovil, 2019.

Como é possível observar, a explicação dada à cor vermelha da areia da praia reforça a narrativa local que identifica a terra pintada de sangue cabano. Conforme afirmam veemente alguns moradores, não existe prova maior da existência da Cabanagem na comunidade, do que a areia vermelha no chão. “Eu acredito que é sangue sim, como explicar que de um lado a areia é branca, e bem no meio é vermelha?”; “Sabe por que eu acredito que é sangue? Porque foi aí nessa parte que eu e meu marido achamos uma bala de canhão”; “Os antigos contam que é sangue com certeza, teve mais de 3 mil mortes aqui”.

No que se refere a estes tipos de conhecimento, Lévi-Strauss (1962) levanta uma importante discussão sobre o pensamento abstrato, geralmente designado as sociedades ditas “primitivas”. Ao utilizar como exemplo o tema sobre magia e pensamento científico, o autor afirma que em lugar de opor magia e ciência, “o melhor seria colocá-las em paralelo como dois modos de conhecimentos desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos” (Lévi-Strauss, 1962:28). Manuela Carneiro da Cunha (2009), também aborda questões sobre o conhecimento tradicional e o conhecimento científico, demonstrando não só suas relações, mas sobretudo, suas dissensões. Para a autora, o conhecimento tradicional opera com unidades perceptuais, ou as chamadas qualidades segundas: cheiros, cores e sabores. No conhecimento científico em contraste, as unidades são conceituais. Carneiro da Cunha (2009:79) alega que “a ciência moderna hegemônica usa conceitos, a ciência tradicional usa percepções. É a lógica do conceito em contraste com as qualidades sensíveis”.

Dessa perspectiva, não se trata portanto, de buscar explicações no conhecimento científico para confrontar as explicações que os interlocutores dão a cor vermelha da praia, nem mesmo de questionar a veracidade do que acreditam os moradores. O que pretendo é entender em que contextos essas narrativas são elaboradas e o que elas significam.

Além desta simbologia criada sobre a cor da praia e elaboradas a partir das “qualidades sensíveis”, os moradores também compartilham histórias de um cabano encantado, protetor das riquezas que foram enterradas durante a Cabanagem. Sobre as supostas riquezas, acreditam e de certa forma desejam, que alguém um dia ainda possa encontrá-la. Perguntei a Manoel Ramos, morador de Cuipiranga, se ele acreditava na existência dessas riquezas na comunidade:

Eu com certeza acredito que tem riqueza enterrada aqui. Eu vejo isso! De vez enquanto tem pessoas achando coisas valiosas aqui. Um homem um dia desses achou duas moedas e uma argola (...) e tem gente caçando isso. Apareceu um barco um dia desses aí, eles estavam procurando saber dessas histórias, onde aparece coisas que a gente vê né? Dizem que é visagem, mizura, essas coisas [se referindo ao cabano encantado]. Eles vem atrás disso, então é justamente pra saber aonde é que tá essa riqueza (Entrevista realizada em janeiro de 2018).

De acordo com Renata Pantoja (2010: 126) “independente de qual ideia ou ideias de Cabanagem possuam os nativos de Cuipiranga, (...) a igreja e o cemitério fazem parte do patrimônio cultural e simbólico deste povo, desta comunidade”. Para a autora, essas formas tanto materiais ou simbólicas que os moradores se apropriam em suas narrativas “são formas por meio das quais eles se reconhecem e de certa forma estabelecem seu relacionamento com o tempo presente”.

Nos estudos sobre arqueologia da agência e sensorial (Johnson, 2010; Langebaek, 2010; Bezerra, 2013; Pellini, 2014.) são levantadas questões sobre a relação que nós, sujeitos, estabelecemos com a paisagem ao nosso redor. Mas de imediato enfatizo que meu objetivo não será explicar o que os moradores de Cuipiranga sentem ao se referirem a essas paisagens, mas procuro demonstrar como elas influenciam no seu cotidiano, performance, memórias, narrativas, etc. As concepções de mundo são subjetivas e particulares às experiências de cada local. Por isso, a arqueologia sensorial para este debate, contempla apenas uma parte da análise.

O arqueólogo José Roberto Pellini (2014:69) afirma que “as paisagens não são aspectos inertes destinados à contemplação distanciada, são lugares onde nossas performances se realizam, onde nos engajamos sensorialmente com o mundo, onde formamos nossas memórias, nossas narrativas e nossa própria identidade”. Para este autor, nosso primeiro encontro com o mundo é sensorial:

Entendemos o mundo através dos sentidos. Sem os sentidos não conseguimos captar os detalhes e as maravilhas que o mundo nos oferece. Mas, se os sentidos nos colocam em contato com o mundo, isso ocorre através das performances, experiências e vivências que temos em lugares específicos, porque não existem experiências que não sejam ao mesmo tempo sensoriais e que não sejam localizadas no tempo e no espaço (...) Dessa maneira, sentidos, paisagens, memórias, narrativas e imaginação se encontram dentro de um processo que é inter-relacionado (PELINI, 2014, p. 69).

Perceber a memória e a paisagem como experiências sensoriais, permite considerar as dinâmicas sociais pelas quais tais categorias perpassam. A memória dos moradores de Cuipiranga são moldadas a partir das experiências que vivenciam ao percorrer a paisagem da comunidade, sejam elas na infância ou na fase adulta, pois “embora a memória seja formada no passado, ela é ativada e reconstruída dinamicamente no presente” (Pelini, 2014).

Para Tim Ingold (2000) nosso conhecimento sobre um lugar é baseado em sentimentos que desenvolvemos ao longo de nossa experiência com este ambiente. Para o autor, “nossa capacidade de conhecer consiste (...) na nossa habilidade de situar tais informações e entender seu significado, dentro de um contexto de engajamento perceptivo direto com o nosso ambiente” (2000:8). Diante disso, a paisagem aqui não é entendida como um cenário estático que pouco influência no cotidiano dos grupos, mas como um processo de construção.

Em minha última atividade de pesquisa de campo realizada em julho de 2019, novos dados referentes a paisagem foram levantados. Em conversas informais, Sueli Branches disse que me levaria para conhecer a pedra dos cabanos. Ao longo do caminho, Sueli, que conduzia a bajara³⁵, me levou ao lugar que eles chamam de “a cabeça de

³⁵ Pequena embarcação movida a motor, e principal meio de transporte dos moradores dessa região.

Cuipiranga”, que é o início da comunidade, e onde mora D. Zilma, sua madrinha. A pedido de Sueli, D. Zilma nos contou o que dizia saber a respeito da curiosa pedra. Entre lembranças do tempo de juventude, a interlocutora conhecida por conservar boas histórias do lugar, relatou que a pedra chamava atenção de muitas pessoas, por ser diferente e estar fincada na beira da praia, curiosos tentaram por diversas vezes suspê-la na tentativa de quem sabe, encontrar alguma coisa enterrada debaixo. Ou até mesmo, alguma inscrição de data ou nome de alguém importante. Pelo formato, a pedra realmente aguçava a imaginação. Teria sido algum inimigo dos cabanos? Ou os próprios cabanos? Por que chamá-la de pedra dos cabanos? Para os moradores, a pedra, que está ali desde tempos imemoriais, tem um significado particular. “A gente acha que um cabano muito importante foi enterrado aqui. Porque, nunca ninguém conseguiu tirar essa pedra, e vários homens já tentaram”. Além disso, a narradora é enfática ao dizer que pode ser tempo de cheio ou seca do rio, a pedra cabana permanece intacta. “Minha vontade é que alguém consiga descobrir o que tem debaixo dela”.

Em toda a extensão da comunidade existem diferentes elementos de paisagens e lugares que de alguma forma reforçam as memórias dos interlocutores. Grandes buracos na terra, chamados de *trincheiras*, são supostos antigos esconderijos, e até pedaços de cerâmicas encontrados nos quintais servem como elementos quase intrínsecos às suas memórias para reforçar a antiguidade da ocupação.

As narrativas, que iniciam sempre com “os antigos contavam”, relembram histórias da infância e juventude em Cuipiranga, geralmente envoltas em perguntas e mistérios sobre a Cabanagem. O próprio silêncio de muitos adultos era interpretado como um sinal. Seu Dailton, acredita que existia algum segredo, pois seus pais pouco gostavam de falar sobre aquelas coisas.

Eu sou Dailson José Sousa Pinto Ferreira, moro aqui no Cuipiranga e já tô com 67 anos. Eu não sei contar [histórias sobre a Cabanagem], porque o meu pai e os meus avós eles não contavam. Eu acho que tinham um segredo dessa história aí, porque eles não contavam (...) mas realmente aconteceu isso aqui. (Entrevista realizada em julho de 2016).

Segundo Pantoja (2010:110), este silêncio mencionado pelos moradores pode ser entendido a partir do que eles identificavam como “coisa de gente grande”, por isso, muitos não se permitiam perguntar ou tirar suas dúvidas.

Ao falar de seus pais e avós, muitos moradores dizem ter ouvido bastante sobre “coisas de antigamente”, “coisas da história”, “do passado”, “daquela época”. Conhecem e contam geralmente por meio do que falaram os mais velhos que eles. Ressaltam que a respeito do que seriam “as coisas deles”, que pode ser entendido como “coisa de gente grande”, alguns dos parentes mais velhos não permitiam, em hipótese alguma crianças se abancarem por perto.

Mesmo quando alegam não saberem contar muitas histórias porque “os mais velhos não deixavam criança ouvir conversa de adulto”, os moradores preservam, com muitos detalhes, aquilo que mais os marcou, demonstrando que a memória é seletiva, e passa por um processo de enquadramento, como mostrou Pollak (1992).

O silêncio por vezes é um dado importante, pois “se a memória é a presença do passado, ela trabalha tanto lembrando como esquecendo, como trabalham as falas tanto pela voz como pelo silêncio, pois a “amnésia” é também uma construção da tradição” (Woortmann, 1994: 12). Para citar um exemplo, o lugar chamado de “cozinha” é conhecido por todos, mesmo por aqueles que dizem não saber nada sobre ele. A cozinha fica em um dos caminhos escondidos em Cuipiranga, e os moradores se referem a ela como um espaço de sociabilidades, para utilizar suas explicações “era onde os cabanos se reuniam”. Nestes termos, o nome cozinha faz analogia ao lugar entendido como um espaço de troca, conversas e encontros dos cabanos. E apesar de afirmarem não saber contar muitas histórias sobre o lugar, a cozinha representa sem dúvida, um de seus importantes pontos de referência.

Figura (4): Pedra dos cabanos. Por detrás, D. Zilma relembando suas histórias.



Fonte: Eloane Picanço, 2019.

Figura (5): O lugar chamado de “Cozinha”. No centro, seu José Maria, relatando as história que ouvia dos mais velhos



Fonte: Pedro Alcântara, 2018.

“Nós vamos ser os cabanos de novo”

A Cabanagem foi um episódio que marcou consideravelmente a história, memória e identidades dos povos da Amazônia. Conforme afirma a historiadora Magda Ricci (2006:29), “a matriz da luta cabana nunca foi totalmente esquecida, sendo revista em livros, debates da imprensa e na política”. Mas para além disso, muitos esforços foram empreendidos para que a memória da Cabanagem fosse evidenciada como um elemento essencial para os moradores da região norte.

Desde 1985, observa-se que no Pará, há esforços notórios no sentido de destacar a memória da Cabanagem na região. Luís Balkar (2001) ressalta ainda, que em 1936, quase cinquenta anos antes, o Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP) patrocinou e dirigiu as comemorações do centenário do movimento cabano. Outros exemplos de homenagens também podem ser destacados, como o Memorial da Cabanagem em Belém, o prédio da Assembleia Legislativa do Pará que se chama “Palácio da Cabanagem”, a rua dos Cabanos na cidade de Santarém e desde 2011, o Encontro anual da Cabanagem em Cuipiranga, mencionado no início deste trabalho.

É importante explicitar que as memórias sobre a Cabanagem em Cuipiranga vem sendo trabalhadas desde 2005, ano da criação da ASMOAC. Segundo Ana Lúcia, atual presidente da Associação, “sempre existiu uma vontade de conhecer a história de Cuipiranga”, enfatizando que todos os moradores “sabiam que nesse pedaço de chão

aconteceu uma coisa muito importante da história do Brasil”. No documento de criação da Associação, em um dos seus itens os moradores reeivindicam: “Reescrever a história da Cabanagem em Cuipiranga”. Considerando a multiplicidade de interpretações sobre a Cabanagem, algumas questões me parecem pertinentes: que história da Cabanagem os moradores pretendiam reescrever? Qual é o seu entendimento sobre o movimento cabano na época da revolta? E por que reeivindicam esse pertencimento?

As interpretações que os moradores de Cuipiranga fazem sobre a Cabanagem carrega não apenas o que seus pais e avós contavam, mas suas próprias interpretações associadas ao contexto social no qual estão inseridos na comunidade. O interlocutor Nelso Branches demonstra que é forte a ideia dos cabanos lembrados como homens “brabos”. Afirma isso recorrendo ao que se pai contava.

O meu pai contava que os cabanos eram massacrados. Todo mundo que vinha pra tomar as terras deles, eles tinham que se fazer de valente, de guerreiro. Ali onde o meu pai morava era um vilarejo cercado para os posseiros não entrarem nas terras deles [dos cabanos], porque eles eram um tipo de gente brabo.

O interlocutor acredita em sua descendência cabana advinda do avô paterno, dando a entender que seu José Branches, também era um homem bravo e corajoso, características que ele associa a uma idealização de cabano. Para Nelso, a Cabanagem ainda pode ser vista nos dias de hoje, ao se referir às relações conflituosas que as pessoas tem umas com as outras.

O meu avô era um cara que ele não deixava ninguém entrar [em suas terras], porque se entrassem pra tirar um pau tinha que falar com ele. (...) O meu avô era cabano. Meu pai contava que até as roupas deles [seus familiares] eram batidas no muruci, colocavam na água quente e metiam as roupas pra ficarem vermelhas tipo sangue. Era a do meu pai, do meu tio, todas as roupas deles eram assim. Meu pai contava que no tempo da Cabanagem era perigoso. Até uns tempos pra cá eu acho que o que se vê é a Cabanagem; todo mundo entrou em conflito um com o outro. Um tempo desses, pessoas queriam invadir as nossas terras (...). Falei pro Nildo: se eles quiserem guerra, a gente faz a guerra, porque o nosso negócio é ter as nossas terras. Nós vamos ser os cabanos de novo.

O interlocutor Dailton Pereira, também acredita que diante da situação em que se encontra o país, a Cabanagem ainda pode ser vista. Em decorrência disso, ele afirma que pode acontecer uma nova Cabanagem: “Eu to achando que vai acontecer novamente essa guerra, porque ninguém se entende, um quer ficar mais rico que o outro”. No relato

de Nelso Branches descrito acima, ao mencionar o episódio no qual estava envolvido, o interlocutor deixa em evidência que a terra é um bem precioso da comunidade. Essa passagem nos possibilita compreender certas noções que os moradores concebem sobre a sua própria resistência e luta pelo território.

Em relação aos conflitos por terra, sabemos que historicamente a Amazônia tem sido alvo de inúmeros projetos que tentam invisibilizar a existência de seus povos, grupos e populações tradicionais. Segundo Bertha Becker (2005), no auge das décadas de 1960 a 1980 a Amazônia passou por profundas transformações estruturais acerca do que ela denomina de “mercantilização da natureza”. Com efeito, temos observado o avanço significativo no que diz respeito aos grandes projetos pensados pra Amazônia brasileira: hidrelétricas, mineradoras, madeireiras etc. É nesse pensamento, de olhar para a região como um produto comercializável, que os povos indígenas, comunidades ribeirinhas e quilombolas são acusados de atrasar o desenvolvimento do país. Mas como bem ressaltou a historiadora Magda Ricci (2006:30), na Amazônia:

Há um povo das florestas, que vive da extração de produtos da mata e dos rios e em guerra por sua conservação e sustentação. Há um povo indígena multifacetado, mas uníssono na guerra com os brancos e a usurpação que estes continuam fazendo de suas terras e riquezas. Existe ainda um povo afrobrasileiro que cotidianamente reivindica a propriedade de seu território, obtido pela luta quilombola e escrava. Todos estes povos se deparam constantemente com problemas como a devastação ecológica, a questão fundiária, a miséria e, sobretudo, a falta de acesso à plena cidadania. Sua luta presente também rememora a dos tempos cabanos. Trata-se de povos amazônicos e de uma luta secular que merece ser conhecida e amparada.

De acordo com a autora, os povos da Amazônia permanecem ativos na guerra em favor de suas terras e riquezas. Esse mesmo povo, que cotidianamente enfreta problemas relacionados ao seu território, é o mesmo que reivindica seus direitos. Para Ricci (2006), essa luta não se trata apenas do presente, mas de uma luta histórica, inspirada na resistência dos tempos cabanos.

Retomando as interpretações que os moradores fazem sobre a Cabanagem, outras narrativas evocam novamente a luta pelo território como um ponto importante:

Os mais antigos e até a gente, os mais novos, imaginamos que aqui foi um lugar de luta, de revolta. Segundo as histórias, era tudo por causa da posse da terra. Os portugueses vieram se apossar da terra, e as pessoas que moravam aqui não concordavam. Aí existiu esse confronto (...). Hoje a gente vê que a luta não

terminou, ela continua. De vez enquanto a comunidade está enfrentando esse movimento. Sempre pra conseguir ficar na terra. Sempre tem aparecido coisas que a comunidade tem que lutar pra não deixar (...) e assim conseguir viver tranquilamente na comunidade. [Cláudio Gonçalves/Entrevista realizada em julho de 2016]

Como é possível observar, as memórias que os moradores possuem sobre a resistência dos cabanos, ajuda a construir suas próprias concepções sobre o que foi a Cabanagem em Cuipiranga, e o que ela significa para eles hoje. Também se observa que essa construção passa por um processo que seleciona aquilo que mais interessa o seu grupo, e no caso dos moradores de Cuipiranga é a sua luta pelo território. Diante disso, a ressignificação da Cabanagem em Cuipiranga feita por meio da memória faz seleções e atualizações. Pois, corroborando com Verena Albert (2004:27) “a memória é o resultado de um trabalho de organização e de seleção daquilo que é importante para o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência – isto é, de identidade”.

No contexto vivenciado pelos moradores de Cuipiranga, esse processo de construção no entanto, não é feito apenas por meio da memória. Em entrevista com Ana Lúcia, a interlocutora deixa claro que as histórias que conta não são histórias que viu ou viveu, mas narrativas pautadas na realidade em que a comunidade vive hoje. Afirma que desde muito criança ouvia os mais velhos falarem em guerra, mas nunca ninguém soube lhe explicar que guerra era aquela. Conforme relata, a paisagem influencia muito no que concebe sobre a Cabanagem em Cuipiranga. Mesmo que pessoas de fora da comunidade duvidem sobre a existência do movimento cabano ali, os caminhos na mata e os altos barrancos para ela são pontos que comprovam que a Cabanagem realmente existiu. Por isso, para pensar a realidade de Cuipiranga, é necessário compreender que a paisagem local é um elemento essencial na ativação e atualização das memórias dos moradores.

Considerações Finais

Em torno destes exemplos, busquei demonstrar que habitar a terra não significa apenas viver sobre ela. Na amazônia, existe um povo indígena, quilombola e ribeirinho que possui relações permeadas por significados e maneiras de conceber sua própria lógica com o território. Como observou Halbwachs (1990:160), “a maioria dos grupos (...) imprimem de algum modo sua marca sobre o solo e evocam suas lembranças coletivas no interior do quadro espacial assim definido”. Em Cuipiranga, esta marca sobre o solo

pode ser vista por meio das memórias e paisagens nas quais se apoiam os moradores locais. Nela também, estes sujeitos tem exposto suas interpretação sobre o que foi a Cabanagem, e o que ela representa para eles dentro do contexto em que estão inseridos.

Como observamos em suas narrativas, uma nova versão sobre a Cabanagem está sendo criada diante da realidade que enfretam hoje. A maneira como os moradores de Cuipiranga conservam e ancoram suas memórias nas paisagens locais, vem ressignificando a forma de pensar e perceber o seu passado a partir de suas narrativas e de suas memórias trabalhadas no presente. Por isso, dentre as estratégias de salvaguardar a sua história, os moradores de Cuipiranga se manifestam pelo direito ao seu território, demonstrando que memória e a paisagem são categorias presentes em seu cotidiano, e ajudam na elaboração de elementos que reforçam a ideia de pertencimentos.

REFERÊNCIAS

Albert, V. Ouvir contar: textos em historia oral. Rio de Janeiro : Editora FGV, 2004.

Barriga, Leticia P. Entre Leis e Baionetas: Independência e Cabanagem no Médio Amazonas (1808-1840). Dissertação (Mestrado) apresentado ao PPGH/UFPA. p.119-128. Belém, 2014.

Bezerra, Marcia. 2013. Os Sentidos Contemporâneos das Coisas do Passado: Reflexões a partir da Amazônia. Revista de Arqueologia Pública, n.7, julho.

Bosi, E. Memória e Sociedade: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

Chiavenato, Júlio José. *Cabanagem: O Povo no Poder*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

Di paolo, Pasquale. *Cabanagem: a revolução popular da Amazônia*. Edições Cejup, 1986.

Dutra, Manuel. Gazeta de Santarém, edição especial Cabanagem. Santarém, 2009.

Halbwachs, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

Harris, Mark. *Rebelião na Amazônia: Cabanagem, raça e cultura popular no norte do Brasil, 1798-1840*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2017.

Iamamoto, Sue A. S. Memória coletiva e movimentos sociais: um encontro de dois campos teóricos. In: *41ª Encontro Anual da Anpocs*. 2017. Caxambú- MG, 2017.

Ingold, Tim. *Cultura, Natureza e Ambiente: passos para um ecologia da da vida*. Londres: Routledg, 2000.

Mahalen, Leandro. *Rios Vermelhos: perspectivas e posições de Sujeito em torno da noção de Cabano na Amazônia em meados de 1835*. Dissertação de Mestrado apresentado no PP-GAS-FFLCH-USP, São Paulo, 2008.

Melo, Wilverson R. S. *Tempos de revoltas no Brasil oitocentista: a ressignificação da Cabanagem no baixo Tapajós (1831-1840)*. Dissertação (mestrado) apresentada ao PPGH/UFPE, 2015.

Nora, Pierre et al. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Projeto História: *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, v. 10, 1993.

Pinheiro, Luís Balkar Sá Peixoto. *Visões da Cabanagem: uma revolta popular e suas representações na historiografia*. Manaus-AM: Editora Valer, 2001.

Pollak, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. *Revista Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

Prado Jr, Caio. *Evolução política do Brasil*. Editora Companhia das Letras, 2012.

Ricci, Magda. *Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840*. *Tempo*, v. 11, n. 22, 2007.

Vaz Filho, Florêncio Almeida. *A Emergência étnica dos povos indígenas do baixo Rio Tapajós, Amazônia*. Tese de doutorado apresentado ao PPGCS/UFBA. Salvador, 2010.

_____. *Revitalização das memórias da Cabanagem: Cuipiranga e a luta contra o esquecimento*. *Revista Instituto Histórico e Geográfico do Tapajós – IHGTap, Santarém*, v. 4, n. 2, 2016.

Carneiro da Cunha, Manuela. 2009. "Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico". In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, p.301-310.

Lévi-Strauss, Claude. 2010[1962]. "A ciência do concreto". In: *O pensamento selvagem*. Campinas: Papius, p. 15-50.

Johnson, M. H. 2010. *Concepções de Agência em Interpretação Arqueológica*. Vestígios.

Langebaek, Carl Henrik. 2010. *Comportamiento, agencia y arqueología: un debate no resuelto*, S/D.

Pantoja, Renata. A. *Terra de Revolta: Campesinato, Experiências Socioculturais e Memórias Cabanas entre a voz e a letra*. Tese de doutorado apresentada ao PPGCS, 2010.

Pellini, José Roberto. 2014. O Jardim Secreto: Sentidos, Performance, Memórias e Narrativas. Vestígios. Vol. 8, nº 1.

Woortmann, Ellen F. A Árvore da Memória. UNB. Departamento de Antropologia. Série Antropologia nº 159. 1994.

**ATRAVÉS DO ESPELHO: TERRITORIALIDADE E SOCIALIDADE HUMANA E NÃO-HUMANA
ENTRE OS KAHYANA DO RIO TROMBETAS**

Victor Alcantara e Silva³⁶

Resumo

Recorrentemente os Kahyana do rio Trombetas dizem que, apesar de terem sido levados para longe de seu território e para o meio de outros povos, jamais se esqueceram de seus lugares e de seu nome próprios. Esse ensaio busca pensar como relações “espelhadas” com diversos seres dos rios e da floresta embasa parte dessa “memória” que os possibilita, hoje, identificar antigas capoeiras e rearticular redes de relações entre humanos e não-humanos para formar novas aldeias.

Palavras-chave: Memória; Xamanismo; Território; Guianas; Kahyana

Os Kahyana, quando querem explicar o significado do nome do rio Trombetas em sua língua, costumam dizer em português que suas águas “espelham” o céu, *Kahu*, e que, por isso, toma dele o mesmo nome. Mas, sabemos, traduções podem confundir, assim como os reflexos nos espelhos, que às vezes mostram coisas diferentes do que esperamos. A ideia de espelho aparece na cosmografia Kahyana (que é compartilhada com outros grupos que se consideram de mesmo sangue, Katxuyana, Txikiyana, Inkarini, Yaskuryana), como o ponto de passagem dos mortos entre o céu atual, *Kahu*, e a antiga terra dos demiurgos, *Kahyuwitari*, onde se tornam imortais. Este ensaio busca pensar, inspirado pela explicação de que rio *Kahu* é também um tipo de “espelho”, a possibilidade de descrever o que chamamos de “território” através das diferentes qualidades de relações que os Kahyana travam com os seres não-humanos que vivem ocultos sob, ou dentro, dos planos terrestre e aquático. Através de três excertos etnográficos, busco identificar esses diferentes tipos de relação e pensar como alguns deles formam conjuntos de nomes que fundamentam uma “memória” da terra.

O rio *Kahu*, para onde parte dos Kahyana retornou depois de terem sido removidos de seu território, nos anos 1960 e 1970, para missões religiosas na Guiana, Suriname e extremo norte do Pará, corre por cerca de 700 quilômetros desde os contrafortes que dividem o Brasil com o Suriname até o encontro com o baixo rio Amazonas. Cruza florestas densas e, em sua porção superior, atravessa áreas

³⁶ Doutorando do DAN/PPGAS/UnB

montanhosas dos planaltos residuais do escudo cristalino das guianas formando, por entre rochas expostas, diversas ilhas, corredeiras, poções e quedas d'água. Foi acima dessas águas bravas que os antepassados de diversos povos de língua karíb que vivem nessas margens se refugiaram da violência colonial que desde o século XVII os empurraram rio acima desde a calha do rio Amazonas. Ainda hoje os Kahyana nomeiam aldeias antigas desde as cabeceiras do *Kahu* até o município de Santarém, no encontro do rio Amazonas com o rio Tapajós.

Protásio Frikel, o frei tornado etnólogo que percorreu a bacia do rio Trombetas dos anos 1940 até 1970, conta que os xamãs Kahyana naquela época nomeavam muitos lugares rio abaixo. Um desses xamãs, Entxi, que lhe contou parte dos mitos que descreve, nomeou 380 seres invisíveis *orokyema* e seus lugares de moradia, que coincidem com locais onde, outrora, os ancestrais dos grupos atuais tinham tido aldeias. Fazendo uma leitura etnohistórica dos mitos, Frikel identifica esses locais de morada de *orokyema* com pontos geográficos da bacia do rio Amazonas, como a ilha de Marajó, e elabora uma hipótese de que os Karíb que hoje vivem no alto curso do rio do Trombetas poderiam ter migrado desde a costa do Amapá e subido gradualmente o Amazonas e a bacia do rio Trombetas, misturando-se a outros povos das zonas montanhosas. À parte as especulações geográficas do autor, Frikel identifica uma característica importante nessas narrativas: de acordo com o deslocamento desses povos para outras áreas, nomes de lugares se repetiam. Nas narrativas, o autor identifica um local denominado Kampixi ao norte da ilha de Marajó, outro Kampixi na própria ilha e o Kampixi "atual", no alto Trombetas.

Trata-se, pois, da transferência de um antigo ambiente a um mais recente ou, quiçá, no fundo, da tentativa de transferência do próprio ambiente anterior a um novo ou atual, de forma que o "ambiente-fundo" sempre fica o mesmo, embora as circunstâncias externas ou acidentais mudem. (Frikel 1970: 23).

Preocupado mais em recuperar uma "memória" coletiva fragmentada nos mitos e narrativas a fim de dar-lhes uma linearidade histórica do que com as formas particulares pelas quais essa memória é expressa pelos índios, Frikel não investiga o que seria esse traço marcante das narrativas indígenas. No entanto, enuncia um ponto importante para pensarmos o que pode ser um "território" kahyana: não é apenas o nome que muda de lugar, mas o próprio ambiente é transferido. E vários desses lugares, como lhe ensinou

Entxi, existem como tal por serem habitado pelos *orokyema*. Pensemos em duas questões: o que, então, constitui os lugares? Como opera essa transposição do lugar nomeado pela paisagem?

Lugares de “feras” e lugares de “gente”

“*Se fosse na minha região, eu ia teimar com vocês*”. Assim falou Pekirirua quando paramos mais uma vez, exaustos, no alto de mais uma serra que atravessávamos no caminho que vínhamos seguindo há horas. Estávamos já no sétimo dia da expedição de localização de isolados da Frente de Proteção Etnoambiental da Funai. E estávamos, mais uma vez, perdidos na mata. Olhando o GPS, o coordenador da expedição deu o braço a torcer: não sabia para que rumo ficava o igarapé que precisávamos alcançar para armar o acampamento. Sentado no chão, Pekirirua indicou a direção traçando uma linha acima de sua cabeça com a mão. Rapidamente o guia da vez começou a cortar a picada e o restante da equipe, formada por mim, o indigenista da Funai e mais cinco indígenas Kahyana e Katxuyana, o seguiu. Enquanto atravessávamos outro morro muito alto, com pedras expostas no meio da mata, armou uma chuva repentina, começou a ventar forte. Pekirirua alertou: tínhamos que descer logo, pois estávamos em área de *meekuimo*. Tão logo começamos a descer, o vento e a chuva cessaram. Já estávamos no valezinho do igarapé.

Na manhã seguinte, no acampamento, Pekirirua disse que durante a noite haviam feito um “estudo” do caminho que vínhamos fazendo e chegaram a uma conclusão: estávamos procurando sinais dos isolados nos lugares errados, em áreas montanhosas, com muitos cipoais cerrados, pedras expostas, lugares onde vivem bichos perigosos, comedores de gente, “feras”. Nesse tipo de lugar, não vive *pirehno* (como os Kahyana e demais se chamam coletivamente). *Meekuimo* é um desses bichos perigosos. Existem diversos deles, que não se enquadram em uma só classe abrangente, mas se distinguem dos animais que são caçados para comer, *woto*, e dos peixes que se pesca, *kutma*, por serem irreduzivelmente predadores de humanos e, na maior parte do tempo, invisíveis – ainda que possuam existência material. *Meekuimo* é *Onotono*, “bicho que devora gente”. Existem outros *Onotono*, como *yuknó*, uma cobra grande, vermelha e preta, que vive em cipoais e que faz a presa humana ficar perdida e dar voltas até chegar a sua boca, quando se revela e engole a vítima. Ou *urhere*, cobra grande, de corpo branco

e adornado, que vive em buracos de rocha em morros altos e tem a capacidade de confundir a presa com estrondos e ventania, o que a deixa paralisada. Outro tipo são os *Wotono*, “bichos que caçam gente”, como o *warataré*, cujos corpos são como os de gente, mas muito peludos e com cabeças pequenas como as do macaco-aranha, com dentes e unhas afiados como os das onças. Andam sozinhos pela mata e gritam como gente quando estão caçando com seus arco e flechas toscos. Caçam humanos e quando abatem a presa, chupam primeiro o sangue e carregam o corpo para comer nos buracos em que se escondem.

Todas essas “feras” têm em comum o fato de serem predadores de humanos e viverem sob a terra, quase nunca sendo vistos. Seus sinais, porém, são perceptíveis: quando sentem a presença humana, emitem gritos, estrondos, fazem ventar e chover de repente. Diferentemente dos demais animais, inclusive as onças e cobras – que também podem, eventualmente, atacar humanos – não são encontrados, como estes, em qualquer lugar da mata. Vivem em locais com características específicas, principalmente em matas muito cerradas, em meio a cipós, em topos de serra, em cavernas e grotas fundas. Os lugares onde vivem não possuem nomes específicos, sendo nomeados somente como, por exemplo, *meekuimo yatxari*, *urhere yatxari*, “lugar de *meekuimo*, lugar de *urhere*”. Tampouco os bichos são nomeados individualmente.

Nos ermos da floresta, onde raramente as pessoas andam, as “feras” são identificadas a certos tipos de paisagens, que devem ser evitadas pelo perigo do encontro com esses seres cuja única relação possível é a de predação. *Yatxari*, “lugar comum”, no entanto, contrasta com as moradas de outros seres da floresta, os *Orokyema*. Estes constituem outra classe de seres não-humanos, que são traduzidos algo como “seres que podem se transformam constantemente”. Vários deles são “donos”, *etono*, de animais – de certos *woto* como também de *onotono* e *wotono*, bem como dos lugares que são suas moradas. *Yatxari* se distingue também da *pata*, a capoeira da aldeia. Em comum com a *pata*, as moradas de *Orokyema* são nomeadas e localizadas especificamente na paisagem e, assim como aquela, possuem *etono*, também nomeado individualmente.

Pata e as moradas de *Orokyema* diferenciam-se de *Yatxari* por se constituírem pela associação entre seres humanos e/ou não-humanos, identificados individualmente, a lugares específicos e nomeados, de que são “donos”. Diferentemente das “feras”, cuja

localização é dispersa e a relação com os humanos é sempre de predação, com os “donos” é possível estabelecer comunicação. Ou seja, o que define os lugares nomeados parece ser a qualidade das relações que são possíveis travar com seus habitantes. E disso decorrem formas distintas de constituição da paisagem. Enquanto a classificação, ou identificação, generalizada dos não-humanos predadores de humanos com tipos de ambiente no interior da floresta produz uma paisagem aberta, potencialmente expansível para qualquer local que reúna as características identificadas como morada desses seres, os lugares nomeados são “fixados” na paisagem, mesmo que temporariamente. E isso se dá, a meu ver, pela possibilidade do estabelecimento de relações continuadas, seja entre humanos, no caso da *pata*, ou destes com os não-humanos, como no caso dos *orokyema*, com quem os xamãs interagem. Nesse sentido, a presença dos “donos”, menos do que implicar um “domínio” sobre um lugar, abre a possibilidade do estabelecimento de relações pacíficas, de se criar “domesticidade” com outros seres, de viver juntos.

Em contraste com os locais onde vivem os seres predadores, a maior parte dos lugares nomeados se situa, atualmente, nas beiras dos grandes rios. Há uma série de mitos, histórias do tempo de *panano*, que narram acontecimentos muitos antigos que inauguram relações humanas com os seres do fundo que, ainda que perigosas e ambíguas, são produtivas para os humanos. Nessas histórias, ainda que os seres do fundo sejam também identificados com tipos de lugares característicos, a ênfase da narrativa é o evento que os relaciona com os humanos e nomeia o lugar onde ele aconteceu. Os mitos parecem, assim, operar a passagem entre a paisagem aberta, da multiplicidade virtualmente infinita da identificação entre lugares comuns e seres errantes, a lugares e seres nomeados e identificados com um ponto da paisagem. Essas narrativas introduzem outros seres no cosmos e, a partir de eventos que marcam o encontro dos Kahyana com eles, geram lugares que se perpetuam. E essas novas relações, ainda que tendo sido travadas num tempo muito antigo, continuam produzindo consequências atualmente.

“Antes vivia um ‘bicho’ aqui”

Quando decidiu, como me dizia, “procurar a terra” de seu pai, Simão Kahyana atravessou as serras que dividem o Suriname e o Brasil por um antigo caminho até o rio *Iriyó*, um pequeno igarapé afluente de um dos braços formadores do rio Trombetas.

Vinha com seu velho pai, sua mãe, esposa, filhas e filhos adolescentes. Contou com a ajuda dos Tunayana, que haviam deixado a mesma aldeia-missão e ocupado uma capoeira no alto Trombetas. Simão conta que desceu até Cachoeira Porteira, uma comunidade quilombola, e lá buscou ajuda para “procurar aldeia” com seu pai, Okoyí. Sem dizer que pretendia estabelecer uma *pata*, Simão pegou emprestado uma canoa de pau e um motorzinho rabeta, comprou alguma gasolina e, guiado por Okoyí, passou mais de um mês viajando pelos rios *Kahu*, *Katxpakuru* e *Kuha*. Antes de escolher o lugar da nova aldeia, lhe disse Okoyí, ele deveria ver os lugares das histórias que ele contava no Suriname, histórias de *panano* e das diversas guerras e raptos, de festas, de aldeias, etc. Em um papel quadriculado, Simão fez um mapa situando todos os nomes desses locais, tendo como referência os rios e igarapés, e memorizou os nomes dos donos de aldeia, dos protagonistas das guerras, dos personagens dos mitos.

Simão abriu seu roçado em 2009, pouco antes do GT de demarcação da TI Katxuyana-Tunayana passar pelo *Kahu*. No estudo, por conta da demanda do Território Quilombola de Cachoeira Porteira, diversas dessas aldeias antigas e lugares de *panano* ficaram fora da área delimitada. Em 2016, em uma das primeiras vezes que estive em sua aldeia, *Katxpakuru*, havia muita tensão com os quilombolas, que estavam expandindo a atividade de turismo de pesca esportiva para dentro dos limites da TI, muito próximo de sua aldeia. Simão então me pediu que eu registrasse em GPS alguns dos lugares que ele mapeou com seu pai, para concluirmos o mapa feito com Okoyí. Acompanhados de seu meio-irmão, que acabava de retornar do rio Nhamundá - onde a família de sua esposa se abrigou depois de terem sido pressionados a deixar o Trombetas no fim dos anos 1960 - viajamos pelo *Kahu*. Simão ia indicando locais de antigas aldeias kahyana, onde parávamos para registrar o ponto cartográfico e gravar em áudio as histórias que Okoyí, falecido em *Katxpakuru* em 2012, havia lhe contado sobre esses lugares.

Em um desses lugares, chamado *Itohok Mini*, paramos longe da margem onde havia uma pousada dos quilombolas cheia de turistas de pesca esportiva. Foi me apontando o fundo poço no rio, que Simão falou: “*Antes vivia um bicho aqui, muito bravo. Agora, não sei, parece que ele morreu, ou foi embora, porque agora aqui tem karaiwa (não-indígena). Fazem muita zoada de motor*”. Já de volta à *Katxpakuru*, ele contou uma história *panano*, que fala da origem do perigo e da importância daquele lugar, que resumo:

Isso aconteceu em *Parirawuno*, no rio *Katxuru* (Cachorro). Toda noite a cobra Mukutxi acabava com a comida dos moradores da aldeia. Como tinha muito carapanã, as pessoas dormiam no meio da mata, longe da beira. Quando voltavam para a aldeia, as carnes do moquéim tinham sumido. “Quem será que está acabando com nossa comida?”, o dono da aldeia se perguntava. Ninguém sabia. O dono de *Parirawuno* disse pra dois homens: “fiquem aqui para descobrir. Não sabemos se é gente, se é onça, cachorro... Se for onça ou cachorro, atirem neles. Se for pessoa, não atirem, apenas conversem”. À noite, quando todos se retiraram para a mata, os dois homens permaneceram, escondidos em um jirau com seus arcos e flechas. Quando anoiteceu, escutaram vozes na direção do moquéim. Esperaram e viram dois jovens rapazes se aproximando. “Vamos flechar”, dizia Arinkawu. “Não! Nosso chefe disse para não atirar se fossem pessoas”, respondeu seu companheiro. Os dois jovens, na beira do moquéim, escolhiam as carnes: “Esse é quatá, esse aqui é anta, esse é guariba... Este aqui é peixe, vamos deixar aqui”. Quando terminaram de escolher, Arinkawu flechou um deles, que correu. Os de *Parirawuno* foram atrás e viram os dois se jogarem na água e desaparecerem. Logo começaram a ouvir um canto do fundo do rio. Era a mãe do rapaz flechado, que prometia se vingar transformando-se em todo tipo de bichos para enganá-los. Os homens ouviram seu canto a noite toda e Arinkawu se arrependeu de ter flechado. Pela manhã, o canto parou. O dono de *Parirawuno* quis saber o que eles tinham visto. O companheiro de Arinkawu disse: “Atiramos em uma pessoa, mas parece que era cobra”. O dono de *Parirawuno* ficou com raiva: “Eu avisei para vocês! Vocês são desobedientes! Agora não tem o que fazer, ele vai se vingar de vocês!”.

Os dois homens passaram meses em resguardo, com medo. Depois, Arinkawu foi com a esposa para o rio *Kahu*, para um lugar chamado *Itohok Mini*. Mukutxi foi atrás deles. Um dia, pescando, Arinkawu viu o pássaro *kiskitxi*, comendo frutos da árvore *wosohku* [sorva]. No dia seguinte ele e sua esposa saíram cedo para buscar os frutos. A árvore era grande e ficava no pé de uma montanha. Arinkawu começou a subir pelo tronco e sentiu que a árvore se movimentava. O tronco começou a crescer e ele ouviu um canto: “Você me fez mal, agora eu vou te levar”. Ele não respondia. A raiz das árvores começou a ser cortada por piranhas e o tronco caiu na água. Era Mukutxi. Arinkawu subiu até a copa, enquanto Mukutxi tentava afoga-lo afundando no poço fundo de *Itohok Mini*. Mas ainda era raso, a copa ficava de fora. Mukutxi foi descendo o rio e a cada poço fundo que encontrava, tentava afogar Arinkawu, mas sempre ainda era raso. A cobra Mukutxi continuou descendo o rio, sempre tentando afundar Arinkawu, até chegarem a *Wosokoko Humu*, que fica onde os *karaiwa* chamam de oceano. Mukutxi então falou: “Chegamos, é aqui que você vai ficar agora, onde moram meu pai, meu avô, todos os meus parentes. Não fique com medo, você vai ficar bem. Vou cuidar de você”. E afundou completamente, vingando-se de Arinkawu.

O encontro com Mukutxi nomeou, nesse longo trajeto pelas águas do *Kahu* e Amazonas, além de *Itohok Mini* e *Wosokoko Humu*, vários outros lugares, a depender da versão contada. Outras tantas histórias *panano* nomeiam pontos na paisagem da mesma maneira, a partir de uma relação ambígua entre seres do fundo com os humanos, e a forma de identificar esses lugares é lembrando-se do evento e nomeando esses seres, que permanecem associados ao local onde ele ocorreu, assim como os “donos” *orokyema* e caciques de aldeias. Essas relações, travadas em um tempo muito antigo,

permanecem possíveis ainda hoje. E são elas que constituem a “memória” do lugar. Não como uma coleção de elementos do passado, passíveis de serem rearranjadas livremente hoje, mas como uma potencia relacional.

Disso decorrem duas ou três questões importantes: é a relação potencial, não um ponto de paisagem em si, ou um “ambiente” que pode ser deslocado; quando ela se desloca, é para um outro ponto com características semelhantes (poços fundos do rio, por exemplo); é possível um lugar ser perdido, se a relação deixa de existir. Não à toa, quando Simão viajou com seu pai, um dos interesses dos dois era ver sinais que indicassem se os seres do fundo continuavam vivendo em seus lugares. Tendo ficado tanto tempo longe desses locais, era preciso retomar contato com esses seres, para retomar os lugares. Ainda que seja possível ver sinais destes seres, dificilmente é possível enxergá-los como no tempo de *panano*. A comunicação com eles passa, hoje, por uma mediação *espelhada* depois que os seres do fundo sedimentaram a divisão entre os planos subterrâneo, terrestre e celeste.

Relações “espelhadas”

Protásio Friel, em um artigo de 1971, descreve a cosmografia katxuyana-kahyana ao analisar o mito da mulher-mataw³⁷. A história se passa em uma época em que os humanos viviam no mesmo plano que o demiurgo Purá, sob o céu *Warahé*, que tinha um sol fixo, quando não havia ainda a noite. A história começa quando um homem pescava mataw na cachoeira e flecha um peixe, que leva para a casa. O peixe, porém, se transforma em uma mulher:

A mulher-peixe, que veio da outra face da terra, só quis ter relações sexuais com o homem que a tinha apanhado, assim que escurecesse; pois ela tinha vergonha. Mas a noite era desconhecida daquela geração. Depois da insistência do homem, ela prontificou-se a conseguir a noite também para esta face da terra. Por breve tempo em companhia do homem, volta ao seu povo e acontece, então, o fenômeno que revoluciona todo aquele quadro da antiga visão de mundo: Sobem os Mariháyana (em companhia da mulher-peixe) da outra face da terra e trazem o sol deles, o qual os mitos denominam de "Sol da Mulher-Matáu" ou "Sol dos Mariháyana" e que é o mesmo astro que contemplamos diariamente. Com forças até então desconhecidas, forças mágicas, os Mariháyana empurram o céu *Warahê* para cima, estendem entre ele e a terra o firmamento *Kahu* e

³⁷ Mataw, ou Matau, é um pacu de corredeiras.

mandam subir e correr por este o seu sol [...]. Origina-se assim uma cisão ou separação nas antigas relações entre Purá ou o sol de Purá e os homens. Purá continua a existir, mas afastado dos homens e sua luz não brilha mais sobre eles. Em seu lugar, daí em diante, é o sol movente que irradia luz e vida por meio dia. Vai, depois, à terra dos Mariháyana e aparece, então, nesta face da terra, à noite. E neste ciclo dia e noite se alternam continuamente (Frikel 1971: 13).

O mito narra como o estabelecimento de relações com o povo do fundo, através da mulher-mataw, houve a separação do plano dos demiurgos, onde o céu *Warahé* sustentava um sol estático, e a criação dos planos terrestre e celeste atuais, *Rono e Kahu*. Ao mesmo tempo, passa a ter existência um plano inferior, onde vivem os Marihayana. Junto com a perda da luz constante e afastados do plano dos demiurgos, é instaurada também a morte. Agora, ao morrerem, os humanos percorrem o céu *Kahu* no sentido que o novo sol, movente, traça durante o dia para chegarem até *Kahyuwītari*, a antiga terra dos ancestrais. *Kahyuwītari* fica no zênite das costas do *Kahu*, cujas bordas tocam o céu *Warahê*. Este ponto de contato é chamado *Panano Mukahítpiri*, “ex-pele de *panano*”. Neste lugar, dizem os katxuyana-kahyana, o morto passa pelo *Onekwe.hori*, o “grande espelho”, para terem seus corpos transformados: tornam-se jovens e belos, e também imortais. *Onekwe*, traduzido hoje como “espelho” ou “reflexo”, vem do radical –*nekwa-*, que quer dizer “transformar”³⁸. Apartados dos demiurgos, tornando-se mortais, os humanos precisam ter seus corpos efetivamente transformados para adentrar a terra ancestral, o que só é possível agora depois da morte.

Em relação ao plano subterrâneo, o novo sol, depois de traçar seu percurso no *Kahu*, atravessa um trecho de água que faz a separação entre o plano terrestre atual e o plano subterrâneo, para fazer lá também seu ciclo de luz e escuridão. Embaixo da terra, porém, os pontos de nascente e poente são invertidos em relação ao mundo de cima, o que faz o subterrâneo aparecer, assim, “espelhado” em relação à terra *Rono*. Espelhamento esse que indica uma “transformação” na passagem entre esses dois planos. Afinal, não é mais possível, atualmente, enxerga-lo, ou enxergar seus habitantes, como eles se apresentavam no tempo de *panano*, como humanos. No entanto, a comunicação não foi abolida, como o próprio ciclo do sol e o fato dos Marihayana terem podido atravessar de um plano a outro passando pela camada de água que os dividem

³⁸ Girardi 2019: 237.

indica. Nesse sentido, o “reflexo” que o rio *Kahu* faz do céu, mais que uma metáfora, indica uma condição metonímica entre o plano terreno e o plano subterrâneo: assim como as bordas do céu *Kahu* permitem a passagem para a terra dos ancestrais mediante uma “transformação” através do “grande espelho”, o rio *Kahu* também opera a passagem transformada para o plano subterrâneo (e vice-versa). O “espelhamento” que o rio *Kahu* parece fazer é, tal qual o *onekwe.hori*, permitir a passagem e a comunicação entre a superfície e o subterrâneo. Não sem ambiguidades, pois essa passagem implica numa transformação de perspectivas. Nesse jogo de espelhos, reside o perigo e ao mesmo tempo a potência dessas relações que, outrora, trouxe aos humanos o conhecimento e os bens culturais e cultivos que os permitiram viver sobre essa nova terra.

Memórias “invisíveis”

Os Kahyana contam que, durante o período em que tiveram que viver nas terras dos outros, permaneceram “invisíveis”, assumindo os nomes que lhes davam seus anfitriões. Jamais esqueceram, porém, de seus lugares e de seus próprios nomes. Através das histórias do rio Trombetas, continuamente contadas pelos velhos, mantiveram a memória dos lugares, dos acontecimentos, dos nomes de seus parentes, das histórias de *panano*. Essa memória, porém, não é destacável do conjunto de relações que as produziram. Lembrar-se é, assim, ativar uma potência relacional, que se expressa nos etnônimos e nos nomes dos lugares. Reabrir uma capoeira exige que essa memória ponha em marcha relações de parentesco entre humanos, mas também relações ambíguas com os não-humanos para que seja possível reunir pessoas com quem se deseja morar, em lugares marcados por relações produtivas e controláveis com outros seres que habitam o cosmos, de forma a criar um ambiente seguro na floresta, a *pata*. É essa memória que os permitiu, ainda que tenham vivido tanto tempo fora do rio *Kahu*, manterem vivos diversos lugares, bem como as redes de parentesco, mesmo entre a geração nascida fora do território.

Hoje, daqueles 380 donos de lugares *orokyema* que Entxi falava a Frikel, apenas alguns são lembrados. Os lugares também podem ser desfeitos, deixar de ser. Os bichos, perturbados no fundo pela atividade dos *karaiwa* e o barulho de suas máquinas na superfície, podem morrer, ou ir embora, como disse Simão. Talvez aguardem, escondidos

nas profundezas, o silêncio e tranquilidade da vida de *pírehno* para mostrarem-se novamente. Ou, quem sabe, podem ressurgir em algum ponto dos rios Trombetas, Cachorro, Katxpakuru, Turuni onde os Kahyana, Katxuyana, Txikiyana, Yaskuryana reabrem suas aldeias novamente depois de décadas longe de seus lugares.

Referências

Frikel, Protásio. Os Kaxuyana: notas etno-históricas. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 82 p., il. (publicações avulsas, 14). 1970.

Frikel, Protásio. A mitologia solar e a filosofia de vida dos índios Kaxúyana: tentativa de uma interpretação. Estudos Sobre Línguas e Culturas Indígenas 142. 1971.

Girardi, Luísa Gonçalves. Corpos da Terra: crescimento, movimento e relação segundo os Katxuyana. Tese de Doutorado. USP. São Paulo. 2019.

GT 14 – CORPOS, GÊNEROS, SEXUALIDADES E TERRITORIALIDADES**Comunicações orais**

QUANDO HOMENS SE ENCONTRAM: NOTAS SOBRE UM ESPAÇO DE SOCIABILIDADE MASCULINA

Taynã Martins Ribeiro³⁹

Resumo

Este trabalho aborda o processo de construção de um modelo de masculinidade relacionada a uma pequena área do subúrbio da cidade do Rio de Janeiro. De forma sistemática, homens se dirigem a uma calçada para a participação em celebrações. Nestas celebrações, estes encontram seus pares, divertem-se ao som de boa música e compartilham histórias, fazendo dessa calçada um espaço de homosociabilidade. Ao longo do trabalho examina-se as motivações que unem estes homens, tornando-os um grupo integrado, bem como o desenrolar das atividades promovidas por este.

Palavras-chave: Gênero; Masculinidade; Subúrbio

Introdução

Fim de tarde em um centro de bairro do subúrbio carioca. O intenso fluxo de veículos se contrapõe a um pequeno grupo de pessoas que calmamente se junta ao redor de algum jogo de cartas na principal praça pública da vizinhança. Dela, despontam as três principais vias de acesso às imediações próximas. Ao centro, uma coluna de metro e meio projeta uma imagem de São Jorge. Os arredores são compostos por baixas habitações de estilos arquitetônicos variados e do mais diversificado comércio: mercados; supermercados; armazéns; depósitos de bebidas; padarias; bares; botecos; papelaria; banca de jornais; drogeries; salão de beleza; barbearia; entre outros.

Este pesquisador, interessado em festejos populares tradicionalmente circunscritos a esta região, desloca-se com a finalidade de estabelecer contato com um possível interlocutor. O interlocutor, por sua vez, resistente às modernas tecnologias de comunicação, se faz acessível apenas através da boa e velha interação face-a-face. Já de frente para sua residência, logo após ultrapassar os trilhos dos trens metropolitanos da cidade e uma grande área pública de lazer recém-inaugurada, sou recebido por uma vizinha que prontamente comunica sua ausência e, em seguida, questiona: "já foi na *águia*?". Essa cena se repetiria ainda inúmeras vezes. Foram diversas as tentativas frustradas de contato, com diferentes representantes da vizinhança atinando o paradeiro do morador que se encontrava distante e pronunciando variações da pergunta inicial: "procurou na *águia*?"; "viu na *águia*?"; "ele deve estar na *águia*...".

³⁹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF).

A *águia* aqui referida é um espaço inserido em local público dos arredores composto por um largo passeio calçado, um alto muro revestido de imagens e uma espécie de cabana vazada feita de armações de ferro e telhado metálico. Mas afinal, o que ocorreria neste espaço a ponto de ser sempre indicado como o possível paradeiro de meu interlocutor ausente?

Figura 1 - A águia



Nos meses que se seguiram acompanhei uma série de encontros ocorridos naquele local. Ao menos uma vez por mês, homens se deslocam de regiões próximas para a realização de celebrações. Nestas celebrações estes homens encontram seus pares, compartilham comidas e bebidas, divertem-se ao som de boa música e contam histórias, fazendo da *águia* um espaço de homossociabilidade.

Neste trabalho proponho uma reflexão sobre a construção social de um espaço a partir da perspectiva dos estudos sobre masculinidades. Através da análise dos valores e das práticas cultivados em uma pequena área do subúrbio do Rio de Janeiro discutirei a produção de uma masculinidade diretamente relacionada a vivências de um espaço. Em um primeiro momento examino as motivações que unem estes homens e os tornam um grupo integrado, e em seguida discuto o desenrolar das atividades promovidas por este grupo.

Um espaço de valores

“Olha só, Marechal⁴⁰ mesmo deve ter umas 20 ou 30 turmas. Mas aí vamos dizer, Bento Ribeiro tem 10, Sapê⁴¹ de 15 a 20, é assim, muita turma. Tem turma grande e turma pequena, tem turma com 5 componentes, 6, e tem turma com 200, 100, 80, entendeu?”

Carlos, 31 anos.

Não há quem passe por aquela que é uma das principais vias do bairro e não observe um grande desenho retratado em um dos muros que separam rua e casas. Trata-se de um grande pássaro, ao fundo cores e formas que lembram a bandeira nacional. Uma constelação em seu interior e dizeres em sua parte superior completam a imagem.

O pássaro, que dá nome ao espaço, é o *símbolo* – espécie de representação imagética - de uma *turma de bate-bolas*. O bate-bola compreende uma manifestação popular própria dos dias de carnaval nessa área da cidade, caracterizando-se por uma dimensão estética e outra performática. Os atores sociais envolvidos se vestem com uma indumentária multicolorida composta por uma máscara, macacão, colete, meias, luvas, calçado, e carregam adereços à mão, tendo seu corpo completamente encoberto. Sua prática se dá por meio de uma espécie de desfile no qual as ruas do subúrbio transformam-se em cenário. Os bate-bolas transitam pelas vias de diversos bairros desempenhando movimentações corporais e produzindo grande rumor sonoro enquanto se deslocam entre as numerosas festividades que ocorrem em espaços públicos da região em período de carnaval, festa de abundante conteúdo social na qual “certos processos culturais cruzam fronteiras significativas, incorporando tensões e conflitos”. Processos que excedem os limites espaço temporais da festa carnavalesca, constituindo-se em um ciclo anual de ritos capazes de “preencher o fluxo do tempo com um sentido coletivo e partilhado” (CAVALCANTI, 1994).

As *turmas de bate-bola* são associações nas quais os envolvidos com tal manifestação se organizam. Através delas as indumentárias são elaboradas, os materiais a serem utilizados escolhidos e celebrações são planejadas. A produção das vestimentas

⁴⁰ Marechal Hermes, bairro carioca.

⁴¹ Região pertencente ao bairro de Rocha Miranda.

se estende ao longo de meses e, como estas são renovadas anualmente, o fluxo de trabalho é constante.

Os indivíduos que integram tal associação residem em uma região da cidade amplamente identificada como subúrbio carioca. A noção de subúrbio se dissemina especialmente como uma oposição a denominada Zona Sul, centro simbólico habitado por parte da elite econômica da cidade. O subúrbio é recorrentemente definido como o local de moradia das classes populares. Tendo passado por um processo de urbanização tardio, hoje é palco para um estilo de vida característico, onde “espaços sociais e ordens morais se justapõem e se interpenetram” (GUIMARÃES e DAVIES, 2018). Parte significativa desta região é habitada por uma população negra, dimensão expressiva da composição da *turma*.

Figura 2 - Bate-bolas se divertem em dias de carnaval



Os integrantes da *turma* têm idades que em sua maioria transitam entre os 30 e os 40 anos. Crianças, em pequeno número, também frequentam estes espaços. Estas sempre estão acompanhadas por algum parente próximo, especialmente pela figura paterna. A associação não é explicitamente interdita às mulheres, mas a composição do grupo não manifesta qualquer presença por parte delas. O habitual entre as escassas mulheres que se envolvem no *universo bate-bola* é o não pertencimento as *turmas*. Nos dias de festa elas vestem-se com as indumentárias, mas não participam do processo de produção das vestimentas nem dos demais ritos coletivos, e nos dias de festa utilizam roupas compradas de “segunda mão” – geralmente vindas de *turmas* que a produziram e utilizaram em carnavais passados, e posteriormente revenderam suas sobras para

arrecadar dinheiro para a produção do ano seguinte. No cenário do carnaval de rua carioca, vestir-se como um *bate-bola* não basta para ser reconhecido enquanto um, a participação sistemática em eventos promovidos pelas *turmas* é condição indispensável para tal.

No interior da *turma* a participação feminina, que usualmente se dá através da evocação dos papéis de mãe ou esposa, se resume a serviços considerados secundários, como a limpeza e preparação dos espaços, auxílio no transporte de materiais, e distribuição das vestimentas. Homens e mulheres exercem funções propriamente demarcadas, afinal, o gênero é importante via por meio da qual práticas sociais se ordenam (CONNEL, 1995, p. 71).

Retornemos a imagem discutida previamente. Em sua parte superior, lemos a sentença “Estado-Maior da brigada de Clóvis”. Este é o *lema* da *turma*. É a expressão, escolhida por eles, para carregar os sentidos que constituem a identidade coletiva do grupo. “Clóvis”, segundo a exegese nativa, é um vocábulo que carrega sentidos similares ao “bate-bola”, o diferencial entre eles se estabelece na dicotomia tradição versus modernidade. “Bate-bola” é o termo mais difundido e utilizado no tempo presente, enquanto “Clóvis” remete a tempos passados e carregados de idealizações positivadas. Em contexto no qual experiências vividas são fonte de prestígio – retomo essa discussão no próximo capítulo -, a opção pelo segundo termo não é despreziosa - mesmo que este não seja utilizado cotidianamente. Em âmbito militar, “Estado-Maior” é um órgão composto por membros das mais altas patentes que auxiliam o gerenciamento das forças armadas, enquanto a “brigada” é uma unidade operacional de menor escalão. Através de seu *lema* o grupo projeta tanto uma imagem de si, como da relação ampliada estabelecida entre seus pares.

Referências a práticas militarizadas são uma constante nesta e nas demais *turmas*, a começar por sua forma hierarquizada de organização. O grupo é composto por um líder, denominado *cabeça*, e seus demais integrantes. Ao *cabeça* cabe a tarefa de gerenciar a associação. Ele é quem define os dias e locais de reunião, os serviços necessários e a técnica utilizada na confecção das indumentárias e, em última análise, aqueles que farão parte ou não do grupo. O líder é quem corporifica um estilo de masculinidade a ser alcançado pelos demais integrantes do grupo, uma espécie de ethos (CECCHETO, 2004), que neste contexto está intimamente relacionado ao uso de códigos

militares. Tal masculinidade, por sua vez, é produzida por uma troca social reiterada proporcionada pelas práticas da *turma*, não devendo ser encarada em uma qualidade generalizante, mas sim contextual e relacional, enquanto uma estrutura social performática e performatizante (CONNEL, 1995).

Termos como “batalhão”, “tropa” e “quartel” constituem o vocabulário local de modo a referendar elementos da vida cotidiana correntemente não pertencentes ao universo militar. O vocábulo “quartel” pode fazer referência a um local que reiteradamente serve de ponto de encontro a um grupo de amigos, estes, por sua vez, podem ser denominados na qualidade de uma “tropa”. Não por acaso, essa é uma região da cidade rodeada por uma quantidade significativa de instituições militares, a exemplo da Academia de Polícia Militar Dom João VI, centro de treinamento da Polícia Militar do estado, e da Base Aérea dos Afonsos, base da Força Aérea Brasileira. Esta presença se desdobra na grande concentração de militares que habitam seus arredores. Fator que se reflete nas profissões exercidas pelos integrantes da *turma*. Um número considerável destes homens ocupa cargos militares, seja das forças armadas ou policiais, estes em quantidade mais expressiva. Dentre os demais, há a presença de pequenos comerciantes, vendedores ambulantes, taxistas, garçons, atendentes, entre outros.

O último elemento da imagem aqui analisada que destaco são as estrelas. Se na bandeira nacional - forma base através da qual desenvolve-se a ilustração - elas representam os estados da Federação e o Distrito Federal, aqui evocam representações de ideais da *turma*. A constelação carrega nomes de ex-integrantes do grupo. Estes, apesar de já não conviverem entre seus antigos pares, se tornaram portadores de grande prestígio e personificam um ideal partilhado, a ponto de serem homenageados na principal referência da identidade do grupo, o *muro da turma*. O único a receber tal honraria entre os atuais componentes é o líder, e fundador, do grupo.

Anualmente estes homens organizam uma celebração denominada *pintura do muro*. Em uma data previamente escolhida pelo *cabeça*, organiza-se um rito no qual a imagem representativa da *turma* é refeita. Na *pintura do muro* apenas retoques e pequenas mudanças são realizados, a configuração da imagem se mantém a mesma desde sua primeira versão. Neste rito os integrantes do grupo se encontram e celebram sua existência coletiva com a realização de uma festa que envolve consumo de comida, bebida, e o uso de farta aparelhagem de som.

Outra categoria de encontro ocorrida de forma sistemática são as *resenhas de turma*. Nelas os integrantes do grupo se encontram na *águia* e promovem uma grande festividade na qual participam diversas outras *turmas* com as quais estes mantêm relações. Com características similares a *pintura do muro*, as *resenhas* se diferem tanto por seu caráter público quanto por sua periodicidade – ocorrem ao menos uma vez por mês, sempre aos domingos, e sua frequência aumenta de acordo com a proximidade do período carnavalesco. O desenrolar dos encontros ocorridos na *águia* são por mim examinados no próximo capítulo.

A prática de um espaço

Os eventos acontecem o ano inteiro, são festas... tipo uma confraternização de turmas, vem pessoas de tudo quanto é lugar, e ali é que faz a confraternização entre as turmas. Sexta, sábado, domingo, tem evento o ano inteiro, até na véspera do carnaval tem evento. Tem grandes eventos, pequenos eventos, no Rio de Janeiro tem evento de mais, as vezes tem cinco, seis eventos em um dia só”

João, 37 anos

Aos fins de semana, a ocupação de espaços públicos do subúrbio carioca é prática costumeira. Praças, calçadas e ruas tornam-se áreas de lazer, locais de encontros e trocas das mais diversas. Realidade semelhante ocorre na *águia*. Se algum inadvertido cruzar aquele espaço em um domingo corre sério risco de assustar-se com a desordem – muito bem ordenada, a bem da verdade – instalada. Dezenas de indivíduos dividem-se em pequenos grupos e tomam conta da calçada. Música alta, fumaça vinda de uma churrasqueira e latas de cerveja pelo chão compõem o cenário de uma *resenha de turma*. No decorrer de uma *resenha*, *turmas* convidadas visitam a *águia* e pagam uma pequena quantia para ajudar a custear a organização do encontro.

Como nos demonstra Souza (2019), uma carne queimando deve ser levada a sério e a seu redor muitos valores são partilhados. Tal qual ocorre na esquina pesquisada pelo autor, a prática da *águia* inicia-se através de uma masculinização do espaço, que por sua vez exige um preparo cuidadoso da área. A *resenha* começa a ordenar-se ao observarmos a “cabana” ali presente. Se em dias corriqueiros a construção é usada como suporte para as atividades remuneradas que envolvem a lavagem de automóveis, em dias de *resenha* a armação de ferro que respalda o telhado se transforma em sustentáculo para adereços

carnavalescos. Partes de indumentárias bate-bola são presas a seu redor, resignificando o espaço de forma a evidenciar os valores partilhados por aqueles que ali se encontram. Máscaras, casacas e macacões dependuram-se de sua parte superior. Outra função da cabana é servir de abrigo ao recipiente que é preenchido de bebidas. A sombra que gera o protege do sol e auxilia a manutenção da refrigeração.

Ao tempo que a cabana é preparada, outros integrantes da *turma*, sob arbítrios do *cabeça*, dispõem no espaço os demais elementos do encontro. A churrasqueira é posicionada bem próxima ao *muro da turma*, já a farta aparelhagem de som é fixada de frente para a cabana, perpendicularmente ao muro, de modo que bebidas, churrasco e som formam um “u”. Ao longo da manhã procede-se fluxo intenso de pessoas vindas para “abastecer” a área. São inúmeros sacos de carvão, de gelo, fardos de cerveja, e quilos de carne, que aos poucos vão sendo estocados para o evento que se inicia sempre na parte da tarde.

Assim como o espaço, os corpos também são preparados para o evento. A *turma* fabrica uma farta linha de produtos que leva sua “marca”. Bonés, bermudas e camisetas são os mais comuns. Casacos, meias e calçados são esporádicos e devem ser encomendados com antecedência. Esta é uma prática comum entre muitos grupos, e no decorrer das *resenhas* torna-se fácil reconhecer a que *turma* pertence cada um dos presentes. Acerca disso o integrante de um grupo observa:

A gente tem a camisa porque marca a identidade da turma né, cada componente paga um valor de 30 reais por esse produto. A gente tem camisa, tem boné, tem casaco, bermuda, uma linha de produtos. Ano passado a gente vendeu boné, camisa e o casaco, esse ano a gente tá fazendo a camisa e o boné, não tem casaco porque o pessoal comprou ano passado. A gente já pensou em botar chaveiro, meia, fazer uma linha de produtos mais extensa. Esse ano quem tá fazendo a produção da camisa é um próprio componente nosso, ele tá trabalhando com esse tipo de camisa né, ele montou uma empresa e ele mesmo que tá fazendo, os bonés e a camisa.

Os produtos carregam nomes, imagens e datas que remetem a valores comuns. Além do nome e *símbolo* da *turma* e do ano em que foi produzido, estes produtos carregam imagens que fazem referência à personagens da cultura de massa – figuras ligadas aos estúdios Disney são as mais comuns. Pereira (2009) observa que o uso destes personagens em muitos momentos se dá por transformações em sua estética original, e que “a apropriação de elementos do cotidiano pelas turmas de bate-bolas implica na

produção de sentidos próprios, ou seja, em operações de ressignificação [. . .]” (PEREIRA, 2009, p.176).

Enquanto as bebidas resfriam e a churrasqueira não é acesa, a aparelhagem de som é acionada em seu último volume. Nas *resenhas* há preferência pela música funk, mas os ritmos do *pagode* e das *marchinhas de carnaval* também são apreciados. Entre uma composição que desponta nas paradas musicais e outra considerada “clássica”, toca-se *músicas da turma*. Estas são canções criadas especialmente para o grupo. Podem ter sido escritas e gravadas pelos próprios integrantes, ou serem encomendadas de algum compositor simpático à *turma*. Para a produção das *músicas da turma* o ritmo funk também é preferência, e as letras expressam preceitos internos do grupo, como vemos no trecho da canção a seguir:

Já são seis da manhã e as luzes se apagam, se apagam
Quem é da águia fica quem não é da águia rala⁴², rala
Todo mundo para casa

Já são seis da manhã e as luzes se apagam, se apagam
Quem é da águia fica quem não é da águia rala, rala
Todo mundo para casa

Porque já é de manhã, e vou te dizer, se alguma turma brotar⁴³ a
paulada⁴⁴ vai comer
Porque já é de manhã, e vou te dizer, se alguma turma brotar a
paulada vai comer

Porque aqui na águia vou te dizer como é que é, tem muitos que
metem a mão, tem outros que dão de pé
Porque aqui na águia vou te dizer como é que é, tem muitos que
metem a mão, tem outros que dão de pé

Mais uma festa de baixo da águia, e hoje vai ter churrasco, vai ter
churrasco para geral
Só que dessa carne ninguém vai comer, porque isso é um
esculacho
Carne de Sinistro⁴⁵ a gente passa mal

⁴² Retirar-se.

⁴³ Vir. Chegar.

⁴⁴ Luta corporal.

Mais uma festa de baixo da águia, e hoje vai ter churrasco, vai ter
 churrasco para geral
 Só que dessa carne ninguém vai comer, porque isso é um
 esculacho
 Carne de Sinistro a gente passa mal
 Carne de Aflição⁴⁶ a gente passa mal
 Carne de Cobrança⁴⁷ a gente passa mal

A música começa nos transportando para um contexto de *resenha*. A primeira estrofe estabelece expectativas acerca da duração da festa, o nascer do sol marcaria seu término – na prática estas celebrações se encerram antes, sempre por volta da meia noite. Em seguida, somos informados das consequências geradas pelo descumprimento da regra anterior. A terceira estrofe exalta habilidades que seriam ostentadas pelos componentes do grupo. Em sua parte final, a canção apresenta um calembur. Uma possível interpretação nos leva a duvidar das competências das *turmas* citadas para organizar uma *resenha*. Outro sentido presente na sentença caminha para uma insinuação antropofágica, na qual a resolução de conflitos resultaria em uma festa onde os perdedores seriam servidos como prato principal. Ambas alternativas carregam um tom explícito de provocação. As *músicas de turma* reverberam códigos de conduta, aptidões bem-quisitas, estabelecem limites de relacionamento, enfim, exprimem padrões comportamentais desejados entre aqueles que integram o grupo.

A *águia* exige certa etiqueta. O recém-chegado deve prontamente dirigir-se ao *cabeça* local, este é o primeiro a ser saudado. Quem não cumpre a norma é prontamente alvo de comentários por parte dos integrantes locais: “Olha só! Onde esse cara pensa que tá?”. Assim como no ambiente masculino analisado por Almeida (1995, p. 189), também aqui tal formalidade serve de contrapeso ao caráter agonístico por meio do qual, como veremos nas próximas linhas, as relações se estabelecem. Após cumprimentar o líder do grupo, os visitantes se direcionam aos demais componentes. Finda as cortesias iniciais, os

⁴⁵ Turma de bate-bolas.

⁴⁶ Turma de bate-bolas.

⁴⁷ Turma de bate-bolas.

integrantes espalham-se pelo espaço e formam pequenos grupos entre os demais presentes.

O assunto principal nas *resenhas* são os bate-bolas. Entre uma fala sobre a última rodada de algum campeonato de futebol e outra sobre os atributos físicos de alguma transeunte, sempre surgem comentários como: “lembra do bate-bola da turma x de 1992?”.

Figura 4 - Bate-bolas se divertem em dias de carnaval



Disto desdobram-se infinitas ponderações sobre os integrantes daquele grupo, os materiais utilizados nas fantasias, alguma técnica inovadora empregada em sua produção, encontros ocorridos ao longo daquele ano, desentendimentos ou novas amizades estabelecidas. Este exercício de memória se assemelha a um jogo de palavras, uma provocação, que coloca em causa masculinidades ali presentes (SOUZA, 2019; ALMEIDA, 1995). Demonstrar conhecimento sobre a história dos demais grupos com os quais sua *turma* se relaciona exprime domínio dos códigos partilhados entre seus pares. Tal demonstração é importante via de autoafirmação em uma *resenha de turma*.

Nas interações ocorridas em contextos de *resenha*, os signos – verbais ou não - cuidadosamente acionados processam-se em uma *masculinidade em performance*, capaz de projetar uma identificação socialmente atribuída através de “uma masculinidade que não se atrela a um só corpo, mas salta de um a outro” (LACOMBE, 2007).

Na qualidade de microcosmo de um amplo universo, a *resenha* ocorrida na *águia* nos oferece a oportunidade de observar *de perto e de dentro* (MAGNANI, 2002) o desvelar de toda uma rede de relações que se espalha pelos territórios do subúrbio

carioca. Os integrantes desses grupos são indivíduos que em geral possuem em comum mais que o pertencimento a mesma *turma*. Habitam a mesma vizinhança, possuem laços parentescos, são colegas de trabalho, entre outros, que nos grupos possuem mais um de seus espaços de sociabilidade. Como salienta Sandra de Sá Carneiro (2007), as *turmas* podem ser encaradas como um espaço de construção de um ethos possuidor de um sentido de pertencimento bastante complexo.

Em certo momento de um dos encontros, o integrante de um grupo faz o seguinte comentário ao ser questionado acerca dos motivos que o levaram ali: “aqui é mais ou menos uma família. Um amigo me chamou, aí eu fui e comecei né, conheci quem ainda não conhecia e aí já tava em casa”. Em seguida completa: “quem tá no mundo do bate-bola sabe mais ou menos quem é e quem não é”. Ao saberem “quem é e quem não é” estes sujeitos exprimem um claro referencial a espaços de conhecimento e reconhecimento coletivos. As constantes interações baseadas em códigos partilhados ocorridas em local determinado conjugam-se para a produção de um verdadeiro *pedaço*, um “espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade”. (MAGNANI, 2003, p. 138).

As interações se mantêm ainda por longas horas, mas com o avançar do tempo as proporções do encontro aos poucos se desfazem. As bebidas tornam-se escassas e a brasa da churrasqueira lentamente se apaga. Cadência semelhante a das despedidas que de pouco em pouco se dão. Os visitantes se esvaem pelas ruas das redondezas e a *águia* volta a ser ocupada apenas pela *turma* local. Por fim dá-se o sinal derradeiro: a música se acaba.

Enquanto a próxima *resenha* não é organizada, os integrantes da *turma* irão somar seus esforços na produção dos adereços do grupo para o carnaval seguinte. O que não significa que a rede de relacionamentos que constituem ficará inativa. Assim como a *águia*, dezenas de outros espaços do subúrbio recebem encontros de contornos semelhantes. Sextas, sábados e domingos são dias de encontros. Sempre há uma *resenha de turma* ocorrendo em algum lugar, e caso a vizinhança faça parte da geografia afetiva dos integrantes do grupo, estes certamente lá estarão.

Considerações finais

Os espaços públicos da cidade, palcos da vida social no mundo urbano, possuem características e qualidades polissêmicas. Ruas, becos, travessas, calçadas, passeios, esquinas e praças abrangem uma infinidade de sentidos que são processados a depender daquele que lhe faz uso, ou dele se refere. O espaço aqui analisado é largamente reconhecido por sua vizinhança como local voltado a determinadas práticas realizadas por determinados sujeitos. A identificação é tamanha que o mesmo vocábulo pode ser usado para se referir a um indivíduo, ao coletivo que pertence, ou ao espaço como um todo - local no qual tal indivíduo interage coletivamente.

Os indivíduos em questão são homens vinculados a associações carnavalescas que se encontram de forma sistemática em um ponto de uma calçada no subúrbio do Rio de Janeiro. Tais elementos uniram-se na exegese nativa na produção do neologismo *bate-boleiro*. Esta expressão abarca noções claras que remetem às ideias de ação, atuação e desempenho. Ser *bate-boleiro* subentende a manutenção de certos padrões comportamentais, o estabelecimento de determinada rede de relações e a frequência de dados lugares. Tais práticas padronizadas caracterizam um mecanismo expressivo, uma *fachada social* (GOFFMAN, 2002, p. 29), por meio da qual diferentes atores representam os valores que compõem uma *turma de bate-bolas*.

Dados os contextos de homosociabilidade nos quais se desenvolvem, tais representações estão intimamente associadas à produção de uma *masculinidade hegemônica local* (CONNEL e MESSERSCHMIDT, 2013). Por *masculinidade hegemônica* entendemos um modelo central por meio do qual outras formas de masculinidade são inferiorizadas e hierarquizadas. Raewyn Connell (1995, p. 76) ressalta que tal conceito não deve ser compreendido enquanto portador de características previamente estabelecidas e amplamente generalizadas, mas sim através de uma posição, sempre contestável, constituída por meio de padrões contextuais. Disto desdobra-se uma *geografia das masculinidades* (CONNEL e MESSERSCHMIDT, 2013, p. 267). Ao se inclinarem sobre mudanças em construções locais da *masculinidade hegemônica*, Connell e Messerschmidt indicam três níveis por meio dos quais tais masculinidades existentes empiricamente podem ser analisadas, a saber: nível global; nível regional; e nível local. Este último nível de análise abarca masculinidades “construídas nas arenas da interação

face a face das famílias, organizações e comunidades imediatas [...]” contrapondo-se às demais de características genéricas e caráter transversal.

A masculinidade hegemônica assume o atributo de uma projeção da qual empiricamente apenas uma reduzida quantidade de homens efetivamente assume. Todavia esta carrega forte teor normativo, o que compele os homens a se posicionem em relação a tal padrão – seja na tentativa de se adequar ou na avocação de uma posição hierárquica subordinada. Disto temos a possibilidade de diferentes masculinidades coexistirem em um mesmo contexto, como bem demonstra Gutmann (2018) por meio das categorias “macho” e “mandilón” analisadas em etnografia realizada na Cidade do México.

Ao longo deste trabalho propus o exame de uma masculinidade produzida através de valores e das práticas cultivados em pequeno espaço da cidade do Rio de Janeiro. Tal masculinidade encontra-se intimamente relacionada à noção de pertencimento às *turmas de bate-bola* características da região. Com os fatos aqui expostos, concluo fazendo uso da categoria nativa *bate-boleiro* para categorizar uma masculinidade que, como podemos perceber, faz-se amplamente conhecida e reconhecida em meio ao subúrbio carioca.

Referências

ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de Si - uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa. Fim de Século. 1995.

CARNEIRO, Sandra de Sá. *Carnaval na periferia: as turmas de clóvis*. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 144-152, 2007.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile*. Rio de Janeiro: Funarte; UFRJ, 1994.

CECCHETO, Fátima. *Violência e estilos de masculinidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

CONNELL, Robert. *Masculinities*. Berkeley: University of California Press. 1995, The social organization of masculinity, p. 67-80 .

_____. MESSERSCHMIDT, James W. *Masculinidade hegemônica: repensando o conceito*. Estudos Feministas, v. 21, n. 1, janeiro-abril 2013, p. 241-282.

GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GUIMARÃES, Roberta Sampaio; DAVIES, Frank Andrew. *Alegorias e deslocamentos do "subúrbio carioca" nos estudos das ciências sociais (1970-2010)*. Sociologia & Antropologia. 2018, vol.8, n.2, pp.457-482.

GUTMANN, Matthew. *Os significados de ser homem em uma colônia popular na Cidade do México*. Niterói: Coordenadoria de Educação a Distância/Universidade Federal Fluminense. 2018.

LACOMBE, Andrea. *De entendidas e sapatonas: socializações lésbicas e masculinidades em um bar do Rio de Janeiro*. Cadernos Pagu, Campinas, n. 28, p. 207-225, Junho, 2007.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo, UNESP, 2003.

_____. *De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 2002, vol.17, n.49.

PEREIRA, Aline Valadão Vieira Gualda. *Os bate-bolas do carnaval carioca contemporâneo: dinâmicas e disputas simbólicas*. In: CAVALCANTI, Maria Laura; GONÇALVES, Renata (Org.). *Carnaval em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

SOUZA, Rolf Malungo de. *A confraria da esquina. O que os homens de verdade falam em torno de uma carne queimando*. Rio de Janeiro: Edições Malungo, 2019.

**A COR DAS RELAÇÕES: CORPO, IDADE E AFETIVIDADE NA EXPERIÊNCIA DE MULHERES
NEGRAS EM UM BAIRRO DE NATAL/RN**

Amanda Raquel da Silva⁴⁸

RESUMO

Este artigo é fruto de pesquisa etnográfica que ocorre através de uma dissertação sobre experiências afetivas de mulheres negras brasileiras, mais precisamente habitantes na cidade de Natal/RN, nordeste brasileiro. A partir de diálogos e diversos exercícios de escuta com seis interlocutoras, o trabalho explorou a forma em que a expressão dos afetos e a construção de vínculos com outros significantes estão relacionados à dimensão racial.

Palavras-chave: Afetividade; Mulheres Negras; Corpo; Geração; Interseccionalidade.

Introdução

Este trabalho apresentará resultados de uma pesquisa que teve como objetivo etnografar e analisar as experiências afetivas de mulheres negras brasileiras, mais precisamente residentes na cidade de Natal/RN. Me interessa explorar de que forma a expressão dos afetos e a construção de relações erótico-afetivas estão relacionadas com a dimensão racial.

As interlocutoras da pesquisa são mulheres negras residentes num bairro considerado periférico na cidade, dos cinquenta aos setenta e cinco anos de idade, para as quais existem significados e escolhas muito diferentes na auto identificação racial ou no pertencimento a grupos definidos pela raça ou cor. Esse trabalho procura abordar um aspecto que não tem sido frequentemente tratado em estudos que tomam como cerne o tema da raça no Brasil: a afetividade. Com isso, o trabalho reconhece que também a construção subjetiva das relações afetivas carrega as marcas da história de dominação e subalternização das pessoas negras no país. Com algumas exceções, os trabalhos acadêmicos têm focado nos impactos negativos da organização racial, em matéria socioeconômica, para as negras e os negros brasileiros. Porém, poucas pesquisas têm indagado de que forma essas desigualdades e opressões históricas também influenciaram a construção subjetiva das pessoas em relação à dimensão afetiva das suas vidas. Quer dizer, reconhecemos graças a um número significativo de pesquisas, que a situação socioeconômica da maioria da população negra atual no Brasil é produto

⁴⁸ Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

histórico da desigualdade que caracteriza as relações raciais, mas reconhecemos pouco que as escolhas sexuais e os arranjos erótico-afetivos também são parte desse processo histórico.

A partir disso, considero que refletir sobre a afetividade através da escuta de experiências de vida, possa ajudar a situar melhor tais questões na atualidade, afinal, como as mulheres negras pensam a si e a essas questões? Mesmo reconhecendo as diferenças de cada sujeito, objetiva-se encontrar similaridades entre as experiências, os discursos, as estratégias, as práticas e as explicações que algumas mulheres oferecem. Pensar sobre os papéis historicamente atribuídos a esses corpos pode ser extremamente significativo quando falamos de afetividade e constituição de famílias. Logo, a proposta de pesquisa é entender em que medida algumas construções sociais informadas pela raça, pelo gênero, pela classe, sexualidade e geração se interseccionam e impactam na construção de vínculos afetivos de algumas mulheres negras. Acredito que a reflexão acadêmica sobre a afetividade de pessoas negras é uma tentativa de romper com o silenciamento do tema, que pode ser entendido como mais uma forma de violência que também é mediada pelo racismo, na medida em que considera as pessoas negras apenas no seu papel nos processos produtivos socioeconômicos, mas desconsidera outras fases da sua construção como sujeitos.

A aproximação com mulheres negras de bairros populares em Natal se deu através dos espaços em que atuo no meu trabalho, visto que durante as visitas como Agente Comunitário de Saúde (ACS) frequentemente são essas mulheres as que trazem demandas, questões, preocupações acerca da saúde própria e de seus familiares. Nos primeiros contatos, não fiz muitas perguntas diretas para nenhuma delas, só demonstrei interesse e curiosidade na escuta, mas em todos os casos o tema afetividade surgiu e assim se manteve, enquanto também apareceram temas que descobri ser correlatos como, por exemplo, a forma que veem seus corpos nessa fase da vida, a autoestima, o lar e o cuidado direcionado mutuamente para o corpo e a casa; as práticas afetivas cotidianas e os diferentes agentes integrantes da rede afetiva de cada uma.

A abordagem da afetividade com recorte de raça, gênero, geração e classe se mostra muito instigante para mim enquanto pesquisadora, destacando ainda a escassez de temas similares nas produções científicas, mesmo na antropologia. A justificativa poderia ser só essa, mas a motivação é principalmente contribuir com um debate que

tente proporcionar uma visibilidade para a questão negra, indo além dos dados estatísticos e evidenciando a perspectiva subjetiva de uma parte da população negra. Por isso, são as mulheres negras o foco desta pesquisa, ainda mais quando vemos que tal grupo enquanto “sujeito” de estudo e de uma pesquisadora negra não é ainda um cenário comum nos espaços universitários.

A chegada ao campo de pesquisa

O processo de municipalização da saúde no Brasil significou um investimento no atendimento por meio do Programa de Saúde da Família (PSF) e do Programa de Agentes Comunitários de Saúde (PACS), considerados portas de entrada ao sistema de saúde. Tais programas procuram criar uma relação mais pessoal dos profissionais com os usuários, prevendo uma capacidade resolutiva de 80% das demandas da população. A categoria dos ACS vem se constituindo, nesses programas, como segmento efetivo do trabalho em saúde, representando novos atores nos cenários da assistência. É um segmento efetivo da produção dos serviços, que se apresenta não apenas como suporte para gerar determinadas ações em saúde, mas, também, como peça essencial na organização da assistência. Por conhecer e vivenciar os problemas nos espaços de dentro da comunidade em que desempenha a sua prática de trabalho, o ACS figura como importante elo de interlocução entre a equipe e o usuário, na produção do cuidado.

O ACS é treinado para reunir informações de saúde de uma determinada comunidade, realizando visitas domiciliares na área de abrangência da sua unidade e produzindo informações capazes de dimensionar os principais problemas de saúde de lá. Inicialmente era indicado que o agente residisse na área em que trabalharia, para que assim pudesse ter uma relação com seus vizinhos, além da capacidade de dedicar oito horas do seu dia ao trabalho. Por isso, enfatizo que a construção de uma relação de confiança entre o ACS e os moradores é de extrema importância e, como mostrarei a seguir, tal ligação tem sido o diferencial em vários âmbitos, para mim, também enquanto pesquisadora.

As maiores casas da área se encontram no início da rua e conforme vamos descendo, o tamanho delas diminui, mas não só isso. Ao aplicar questionários da situação socioeconômica dos usuários da Unidade Básica de Saúde (UBS) ou Unidade de Saúde Familiar (USF), tenho noção de que em sua grande maioria, moradores da parte baixa

não possuem vínculos empregatícios fixos, mas o contrário, sendo geralmente atividades instáveis e de baixa remuneração.

Trabalhar como Agente Comunitário de Saúde tem me proporcionado descobertas que cabem a mim mesma e o convívio com outras pessoas. Seja com os pacientes ou com os funcionários do posto, em uma só manhã posso me deparar com situações de violências extremas, racismos, preconceitos de gênero e sexualidades, preconceitos religiosos etc., mas, ao mesmo tempo, defronto-me com sentimentos de gratidão que são proporcionados por meio de um simples “bom dia” e uma pergunta de como tal pessoa está, convites para lanches e festas pelos moradores, cuidados entre os funcionários que compartilham de suas angústias particulares, até sonhos e aventuras, ainda uma porção de momentos de carinhos, entre festas de boas-vindas, aniversários e despedidas que nunca deixamos passar. Esses são apenas alguns exemplos da intensidade de causos e emoções que tenho vivenciado ao longo dos últimos anos por meio dessa função.

Com a intensificação das visitas e com a anuência das mulheres em participar da pesquisa e falar comigo enquanto antropóloga, fui construindo uma relação de proximidade com as participantes. Em boa parte, pelo fato de eu ingressar no universo dos seus lares onde a pesquisa aconteceu, sempre, é claro, com suas permissões e convites. Com a pesquisa, meu interesse por seu bem-estar e minhas perguntas, adentrei o local não só da residência, mas de suas perspectivas e emoções, assistindo angústias, desabafos, brigas familiares etc., já que, como disse anteriormente, me faço presente em um meio extremamente pessoal – a casa. É inevitável, assim, não desenvolver um sentimento de preocupação por essas mulheres ao conhecer mais de suas trajetórias de vida, seus enfrentamentos, seus históricos de resiliência, seus cuidados não só com si, mas com os outros e inclusive comigo.

Um olhar fora da caixa eurocêntrica – Do apagamento ocidental à valorização africana

Em função dos estigmas que o envelhecimento promove em algumas sociedades “ocidentais”, a pessoa idosa passa por diversos preconceitos e estereótipos racistas. Não são raras as indicações, seja na mídia, na família, vínculos empregatícios, entre outros, de que uma pessoa mais velha passa a ser um fardo, sem utilidade, até mesmo não funcional. O que acontece então quando for somado o fator raça/cor se tal idoso for

negro? Quais implicações ocorrem nas vivências desses sujeitos? A exclusão se dá não só pelo estigma do idoso, mas também pelo racismo?

Executo uma abordagem metodológica que advém da minha sensibilidade e identificação negra, visando não só a problematização do conhecimento acadêmico estabelecido, mas ainda uma perspectiva de um olhar focado numa forma de tradição, que encara o costume da oralidade das pessoas “mais velhas” como um modo de transmissão de conhecimentos aos mais novos. Por isso, em alguns momentos utilizarei a denominação “mais velha” por tê-la aprendido em espaços de ativismo negro, empregado por vezes como modo de promover uma forma de preservação da identidade cultural negra. Além disso, considero um modo de estima e obediência que não diz respeito somente à idade, mas ao acúmulo de conhecimento. É a partir disso que pretendo trazer um olhar de valorização e desconstrução de estereótipos e estigmas sobre a pessoa idosa e essa suposta falta de funcionalidade com a qual me deparo em diversos espaços, que adotam tal postura em relação aos mais velhos.

Abordagens sobre afetividades

“O amor cura. Nossa recuperação está no ato e na arte de amar”. É com essa frase que bell hooks⁴⁹ inicia seu marcante texto “Vivendo de amor”. Ao longo de poucas páginas a escritora consegue sintetizar vários aspectos da subjetividade de negras e negros e os impactos que essa sofreu, e ainda padece, com o racismo desde o período escravocrata. Segundo ela, nós enquanto mulheres negras pouco assumimos acerca da dolorosa realidade do pouco amor em nossas vidas, se tomarmos como base a definição de M. Scott Peck, que define o amor como “a vontade de se expandir para possibilitar o nosso próprio crescimento ou o crescimento de outra pessoa”, o que de acordo com a interpretação da autora sugere que o amor é ao mesmo tempo “uma intenção e uma ação”. Será que tal definição cabe para a experiência negra? E das mulheres negras? E se ainda somado a isso forem mulheres negras e pobres na terceira idade? Ao longo da pesquisa pretendo mostrar outras interpretações possíveis não só do amor, mas da

⁴⁹ bell hooks é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins, escritora norte-americana nascida em 25 de setembro de 1952, no Kentucky – EUA. O apelido que ela escolheu para assinar suas obras é uma homenagem aos sobrenomes da mãe e da avó. O nome é assim mesmo, grafado em letras minúsculas.

afetividade para as mulheres negras que acompanhei, a partir de suas falas, expressões e o que declaram ser seus sentimentos, no decurso de suas trajetórias. Com isso não acredito que seja viável estabelecer uma verdadeira e única leitura, mas pensar possíveis e congruentes elaborações dos afetos que pude analisar ao longo do tempo em que acompanhei tais mulheres nesta empreitada antropológica.

Não só bell hooks, mas outras autoras (DAVIS, 2016; GIACOMINI, 1988) falam que a sobrevivência de muitos escravizados dependia muitas vezes da repressão de suas emoções na maior parte do tempo, só as expressando quando fosse seguro. Boa parte dos desdobramentos dessas práticas de controle subjetivo é colhida até hoje. Afinal, como alimentar afeto por outras pessoas significativas em contextos nos quais era impossível prever se estariam ou não juntos? A transitoriedade se torna um aspecto marcante das relações e a intimidade vai tomando nuances mais práticas. Sonia Maria Giacomini (1988), trata das tensões relativas ao papel social e sexual da mulher negra escravizada no Brasil. A autora relata como vida privada ou vida familiar se apresentam como contradição na vida dessa mulher, por carregar a condição de “coisa” que impunham aos negros naquele período. Ou seja, a constituição de família era inacessível a quem não possuía nem a si próprio.

Retomando hooks (2000), a autora acredita que muitos sujeitos negros estabeleceram relações espelhadas na brutalidade, em decorrência do que vivenciaram tão intensamente durante a escravidão. Além disso, aponta que a repressão dos sentimentos ainda persiste como estratégia de sobrevivência, afinal, o racismo faz com que nós negras e negros alimentemos um sentimento de auto ódio em muitos momentos de nossas vidas, o que reverbera para outras relações que empreendemos, como também mostra Fanon (2008). Para este autor, a obra do racismo é capaz de produzir no sujeito negro um sentimento de ódio a si e a sua negrura, promovendo uma tentativa de aproximação ao que se é forçado a acreditar que é “superior”, o ideal branco. Com isso, impactos negativos ao negro se perpetuam, e sua maneira de se ver e existir no mundo é afetada de modo nocivo.

Algumas autoras (HOOKS, 2000; GIACOMINI, 1988; DAVIS, 2016) demonstram que a expressão de sentimentos, seja dor, sofrimento, tristeza, alegria, paixão, animação, podia acarretar ainda mais punições no período da escravidão. Algo tratado por hooks (2000) e a partir da frequente repetição que tenho acompanhado em diversas discussões

entre pessoas negras, geralmente participantes de movimentos sociais organizativos pelo Brasil, percebi que com o tempo, esconder emoções e mascarar sentimentos, passou a remeter uma aparente personalidade forte. Desse modo, o receio em não desenvolver essa personalidade sólida e com isso comprometer a sobrevivência faz com que o afastamento ao amor (que aqui considero o amor romântico) seja uma das melhores escolhas.

Acredito que a atitude de amar consegue trazer à tona a importância da comunidade negra e sua coletividade. Para o sujeito negro, amar a si, seus traços, seu corpo, seu jeito, personalidade etc., é resistir às frequentes negações que o sistema etnocêntrico impõe e é por isso que valorizar a negritude é um processo de descolonização, pois somente assim é possível amar aos nossos. Logo, lutar contra as diversas opressões perpetuadas desde o período colonial é uma forma de transformar o mundo em que vivemos e quem sabe assim, vivermos num mundo repleto de amor:

Quando nós, mulheres negras, experimentamos a força transformadora do amor em nossas vidas, assumimos atitudes capazes de alterar completamente as estruturas sociais existentes. Assim poderemos acumular forças para enfrentar o genocídio que mata diariamente tantos homens, mulheres e crianças negras. Quando conhecemos o amor, quando amamos, é possível enxergar o passado com outros olhos; é possível transformar o presente e sonhar o futuro. Esse é o poder do amor. O amor cura (HOOKS, 2000).

Ao construir trajetória semelhante a exemplificada pela autora, durante muito tempo não me atentava que em minhas visitas eu própria estaria adentrando a rede de afeto dessas mulheres negras interlocutoras na pesquisa. Fazer-se presente, dialogar, preocupar-se com sua saúde e acima de tudo ouvi-las; atitudes que vão diminuindo com o passar dos anos com relação às pessoas que antes eram próximas, segundo algumas de suas falas.

Logo, esta pesquisa aborda a construção afetiva como esfera importante na reflexão sobre emoções e subjetividades, indagando a complexidade dessas ligações. Quando tratamos das populações negras, as pesquisas sociológicas e os dados numéricos geralmente evidenciam as mazelas em vários âmbitos (emprego, nível de escolaridade, renda, cargos diretivos no âmbito político, direitos, saúde etc.) e essas aparecem por meio da visão do pesquisador – em sua maioria homens e mulheres brancos e brancas. Com isso, adentrar o aspecto da afetividade do ponto de vista antropológico e ainda falando do “nós”, mulheres negras, é uma forma que encontro de habitar o estado de

sermos uma só, dentro da grande diversidade do que somos e ocupamos, já que a subjetividade negra é bastante particular, ao mesmo tempo que tantas falas e emoções parecem mesclar-se no caminho. Proponho então, um falar sobre **práticas do afeto** como algo vivenciei neste campo de pesquisa e como essa rede foi se constituído sem que eu pudesse prever, sendo esse um dos encantos da Antropologia, seus tantos desdobramentos possíveis.

Para além da conjugalidade: amores, amizades, pactos e parcerias

Acompanhei durante um bom tempo vários discursos afetivos que aparecem emaranhados numa teia, como uma espécie de rede afetiva que se torna significativa para essas mulheres. Ouvi diversas falas sobre namoros, paqueras, estar junto ou não de homens em relacionamentos afetivos, mas nesta fase da vida, a busca afetiva se mostra de uma maneira diferente das desejadas anteriormente na juventude e na fase adulta. Estar ou não com parceiros é importante para algumas das mulheres, mas a necessidade de se ter pessoas numa troca mútua de cuidados se torna primordial para todas elas.

Amor é coisa de doido e chega a matar. Só se tem um amor na vida e o meu se foi com 83 anos. Sinto falta, mas daquilo né?, quando acabava um café ele ia comprar”. Dá uma imensa gargalhada que chega a encostar-se na cadeira para trás, enquanto alisa sua própria barriga. Rio junto, digo que não é só isso e ela confirma: “é, não era só isso não” (Notas do diário de campo em diálogo com Dona Zeferina⁵⁰).

Demonstrações afetivas são em muitos momentos produzidas e gerenciadas através do cuidado, quando uma vizinha dá um prato de comida, uma filha lava sua louça, um neto que visita, um marido que compra uma comida de seu agrado, um genro que enfrenta uma fila na madrugada visando conseguir uma ficha e marcar uma consulta etc. Numa fala de Dona Edenice ela afirma, por exemplo, que falar comigo pode ser

⁵⁰ Uso de nomes fictícios. É importante informar que todos os diálogos citados durante a pesquisa foram transcritos mantendo as expressões linguísticas e gírias utilizadas tanto pela pesquisadora quanto pelas colaboradoras. Tal escolha é feita a fim de conservar os trejeitos particulares e regionais de cada uma, sem tentar enquadrar nos moldes linguísticos hegemônicos da língua portuguesa sob risco de perder a singularidade das participantes. Ainda veremos no decorrer dos capítulos a repetição do tratamento das mulheres ser feito a partir do “Dona”, sem modificações, pois consegue falar sobre a realidade social dessas, ou seja, temos tal pronome como relevante para demarcar um lugar social específico, que foi aprendido nesses espaços sociais e continuou sendo reproduzido por mim, como pesquisadora e em forma de respeito.

considerado um remédio: “Óia Amanda, esses diálogos que eu tô tendo com você é comprimido, é coisa boa porque ruim pra mim é a solidão”. É nesses termos que acredito que na velhice, a afetividade se dá nas práticas cotidianas, perpassadas também não só pela atenção com a saúde, mas também o cuidado, ambas práticas que vão se entremeando recorrentemente. Por exemplo, nas nossas trocas, perduram discursos indizíveis, pois nem sempre se é possível falar, seja sobre dor ou amor, apesar de que esse primeiro é mais perceptível. Durante as conversas com as mulheres apareceram percursos marcados por enfrentamentos, sofrimentos, recuos, posicionamentos, silêncios etc., que foram transmitidos com uma ampla gama de emoções e expressões, muitas das quais só guardarei na minha memória.

A produção afetiva e o cuidado de si: saúde, corpo e velhice

As mulheres aqui pesquisadas frequentemente conectavam e relacionavam emoções e estados de ânimo com manifestações físicas; deixando espaço no corpo e na fala para suas emoções encarnarem. Foi desse modo que as sensações cotidianas trouxeram informações pertinentes a condição em que cada uma dessas mulheres se encontra ou como encaram seus momentos atuais. Me deparei, por exemplo, com relatos de felicidade e orgulho que surgem com frequência, mesmo em meio da somatização das condições adversas e desfavoráveis que se estende para o psíquico, físico – insônia, artrite, dores musculares etc. Afinal, com a melhora de uma doença que acometia Dona Edénice depois de muito tempo, se sente feliz com tal cura, que apesar de ser aparentemente pequena (uma ferida num dedo do pé, mas de uma mulher com diabetes), carrega consigo grandes significados, já que ela conseguiu enfrentá-la sozinha e cuidar-se sozinha também, direcionando todo seu cuidado consigo mesma:

Dona Edénice: Eu tô tão feliz, Amanda. Tão feliz que parece que arrumei um namorado.

Amanda: E por quê?

Dona Edénice: Porque quando a pessoa tá doente e fica boa fica tão feliz. E mais, eu me preocupava tanto com a pressão... eu não tô me preocupando, já tô bem.

Após anos de situações humilhantes passadas durante seu casamento, Dona Edénice atualmente está divorciada, mas mesmo que não esteja propriamente

“procurando” um namorado/marido, deseja ter uma companhia, após seu divórcio de um casamento que durou exatamente trinta anos. Pergunto se ela está com algum “paquera” e ela diz que está sem nenhum:

Eu mandei aquele viajar. Tô dando um castigo, mas daí a família dele é aqui direto. Porque outro dia ele disse que vinha, aí não veio. **Disse que vinha e minha pressão e diabetes subiu.** Foi dessa vez. Depois disso ela já vem desmantelando assim de 14/15... hoje tirei 14/08. Daí eu baixei a UPA! Terá sido por causa de Clécio? Diga nada não, mas foi. Fiquei nervosa né, mas é porque eu tenho umas boas pra dizer pra ele (Diálogo com Dona Edenice – grifos meus).

Não são raras as vezes que casos do dia-dia afetivo das interlocutoras são relacionados às dinâmicas de saúde/doença. Tal frequência me fez indagar, junto com orientadora e colegas de curso, se esses relatos só surgiam por eu estar ali na função de ACS. Contudo, o diálogo mostrado anteriormente me faz refletir mais sobre como as emoções se relacionam ao estado físico e corporal, do que propriamente que elas acionem todo tempo a minha função como de importância e necessidade em tratar sobre saúde, ainda mais conectado ao fator afetivo:

E eu avisei: “olhe, no dia que eu vir você com outra eu *num* olho nem mais na sua cara.” Mas ele achava que eu gostava dele né, que podia fazer qualquer coisa. Eu dizia: “tu faz isso comigo porque tu sabe que eu gosto de você. Mas tem limite! Depois que eu pisar o pau na barraca, meu filho, **eu vou sofrer, porque a minha doença também foi isso.**” Eu passei 3 noites sem dormir, mas eu digo que eu *num* corro atrás e ele telefonava e eu não atendia (Diálogo com Dona Edenice – grifos meus).

As pesquisadoras Adriana Vianna e Juliana Farias (2011), no texto “A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional”, mostram que existem gramáticas e linguagens corporais dos afetos, nas quais as emoções são tematizadas e dramatizadas. As mães apresentadas no texto trazem o feminino como marcas de significação coletiva, como exemplo simbólico da própria maternidade. Os corpos adoecidos dessas são evidenciados pela luta por justiça, de uma perda que não pode ser reparada, mas que espera por justiça – a condenação dos culpados pela morte de seus filhos. Ao reafirmarem o feminino, utilizam o útero como tentativa em dar humanidade para aqueles que foram gerados, além de mostrar o vazio de suas perdas e a dor que este órgão agora carrega, frente às condições desiguais que atravessam os corpos por toda trajetória de suas vidas, em que negras e negros tem corpos e vidas produzidas de modo dispensáveis. Me permito juntar essas reflexões com uma passagem de bell hooks (2000),

que reafirma a importância em nos mantermos entre nós, em prol de uma luta capaz de modificar nossos corpos, pensamentos e afetos com relação a nós mesmos:

Em uma cultura de dominação e antiintimidade, devemos lutar diariamente por permanecer em contato com nós mesmos e com os nossos corpos, uns com os outros. Especialmente as mulheres negras e os homens negros, já que são nossos corpos os que frequentemente são desmerecidos, menosprezados, humilhados e mutilados em uma ideologia que aliena. Celebrando os nossos corpos, participamos de uma luta libertadora que libera a mente e o coração (HOOKS, 2000, p. 08).

Relembro ainda da entrevista com Dona Edenice, que descreveu quando decidiu colocar as coisas do seu marido em outro quarto, sinalizando que não o queria mais, mas acima de tudo, que ele não voltasse a encostar nela com suas investidas sexuais, após descobrir uma série de doenças sexualmente transmissíveis que adquiriu com ele e com isso, ratificar que seu corpo é mais importante do que aquela relação abusiva de tantos anos, inclusive ao desafiar “normas” que ainda carregava com relação ao casamento de formato nos moldes hegemônicos:

Dona Edenice: Eu dizia: “Se você quiser morar eu posso ser sua empregada, agora mulher sua eu não sou mais!”

Amanda: E tu ainda queria ser empregada?

Dona Edenice: Mulher, eu desempregada. Eu queria fazer o acordo e ele não queria, eu dizia “vamo, a gente tem nossos filhos”, por que eu achava que mulher sem marido não vivia, mas vive; aquela que tem vergonha vive, só num vive aquelas bandidas. Eu disse vamos criar nossos filhos, mas a partir de hoje a gente não tem mais nada. Eu fiz essa proposta e ele não aceitou. Eu disse: “você me dê cem reais por semana, você tem roupa lavada, tem comida, tem filho, mas não mulher, arranje do quintal pra lá!” Aí arranhou bem aí na esquina e depois me queria, eu disse: “Quero não. Quero nada! Mas eu num quero mermo!” (Dona Edenice).

Quatro das interlocutoras passaram grande parte do tempo de seus casamentos dependendo financeiramente de seus maridos, o que lhes cerceava possibilidades até mesmo de ter amigas, sair para visitar familiares, comprar produtos pessoais etc. A partir da aproximação a uma nova configuração familiar, seja com a viuvez, o divórcio ou aposentadoria, essas mulheres passam a ter uma experiência de “chefe da casa” recém adquirida, que ocorre somente com a “velhice”, o que demarca uma recente perspectiva de classe para elas.

Para Silveira e Nade (2014), simultaneamente ao crescimento de pesquisas acadêmicas sobre o envelhecimento, desenvolveu-se também uma perspectiva de gênero sobre a velhice. Tais estudos estão sob o rótulo de uma perspectiva feminista do

envelhecimento, incorporando a categoria de gênero e compreendendo que o que dá sentido à experiência do envelhecimento são as diferenças de gênero, além de levar em conta as outras categorias singulares invisibilizadas anteriormente. Ademais, percebem imagens associadas ao envelhecimento e os atores interessados nesse processo, investigando também as estratégias das pessoas idosas frente a essas representações, pensando em que medida isso é interiorizado e/ou acionado como identidade.

Naquela terça-feira ensolarada, enquanto estávamos lá no meio do quintal, sua filha que abriu o portão vem até mim com um largo sorriso, trazendo em mãos dois álbuns de fotos. Em um deles estava o casal Dona Zeferina e Romualdo na capa, com ambos sorridentes, como se posassem para um fotógrafo. Sua filha, que não me recordo bem do apelido, mas acredito ser Titinha, me entrega os álbuns e diz: “olha, nera você que queria ver? Taí...” Eu não me lembrava de ter pedido para ver fotos, mas devo ter falado na conversa no outro dia no posto. Contudo, falei com Zeferina e sua outra filha, então não sei se a conversa foi compartilhada com as demais irmãs quando elas chegaram em casa. Dona Zeferina estava ao meu lado e se assusta. Com a voz um pouco trêmula, me diz que não consegue nem ver, que dá vontade de chorar e me pede para não levar suas fotos embora. Digo que jamais levaria e aviso que se ela ficou emocionada assim seria melhor eu mesma não ver, que poderia guardar. Ela apenas sorri e diz que eu deveria ver.

Voltamos a nos sentar e começo a contemplar o álbum, meio que impedindo que ela visse também, por precaução. Dona Zeferina repete que tem vontade de chorar com as fotos e eu achei que fosse para não recordar do seu marido, mas ela complementa a frase dizendo que **não aguenta ver o quanto era bonita enquanto jovem e que depois de velha ficou feia, muito feia**. É isso que a machuca e a entristece (Notas do diário do campo em visita a Dona Zeferina – grifos meus).

Depois desse episódio descrito, fui percebendo que a autoestima e autoimagem das mulheres despertavam sentimentos e emoções capazes de causar medo e tristeza, ao pensar nostalgicamente na sua aparência do “passado” e ver de modo melancólico para seu corpo no presente. Afinal, rememorar auxilia nas interpretações do presente que se constroem todo tempo.

Quando me falavam sobre as mudanças com o tempo, o descontentamento sempre foi em volta do envelhecimento e as mudanças do corpo, principalmente a gordura. Algumas falaram da estética, já outras expuseram as doenças que chegaram com a idade ao contarem suas dores sentidas quase que diariamente. Dona Sueli, por exemplo, reclama que com o avanço da idade vieram as doenças, como osteoporose e a diabetes e por isso se entristece principalmente de não poder beber como antes, pois atualmente sente que fica cansada, com dores e bastante preguiça.

Algo parecido apareceu nas falas de Dona Edenice, que dizia sentir falta da disposição para festas que ia alguns anos atrás (conta que a última ida foi há três anos), quando as pernas não doíam tanto e ela conseguia dançar a noite toda do domingo e ainda sair para trabalhar às 5h da manhã na segunda-feira. Por isso, disse que tem tido bastante cuidado com a saúde para poder voltar a sair e se divertir, afinal, uma frase que sempre repete é: “tô velha, mas tô viva!”:

Por isso que eu digo, quero só uma palavra amiga. Se eu gostar da palavra, também se eu num gostar, tchau. Num tô matando cachorro a grito, Amanda. Não tô atrás de dois reais, de cinco reais que seu fulano queira dar a mim. Que conversa é essa? Nam... só uso o que eu quero, só visto as minhas coisinhas. Quando eu voltar a trabalhar vou voltar a ser aquela Edenice!

Dona Edenice, por exemplo, contou que conheceu um homem mais velho e que ela o apelida de “véi”. De acordo com sua fala, no primeiro encontro ele foi visitá-la em casa e sem muitas delongas a agarrou. Ela acha essa situação absurda e diz que apesar de ser sozinha não estava matando cachorro a grito. Em resposta, o “véi” argumenta que nesta idade não se deve esperar:

Eu disse: “não, sou mulher disso não. Sou mulher de conversar. Se você quiser conversar, tudo bem. Você chegou hoje e hoje vai pra cama? Que conversa é essa? Não meu filho, não sou dessas não. Sou uma mulher difícil. Para o *caba* chegar perto de mim tem que ter muita lábia”.

Além da velhice sempre tratada quando falavam sobre os corpos, outra colocação frequente foi a gordura. Somente uma disse desejar engordar um pouco, mas “não ao ponto de ficar gorda”, enquanto as demais reclamam dessa transformação e como ela afeta a autoestima e até mesmo a sexualidade. Dona Acotirene já tomou algumas medicações conscientemente inadequadas por perceber que a faziam emagrecer. Me preocupe com sua saúde, mas ela falava o quanto estava feliz agora com a nova aparência:

É filha, a vida é dura. Eu não sou bonita, mas também penso muito como vou me vestir quando vou sair. Quando eu tirar esse negócio da minha barriga (refere-se a hérnia) vai melhorar mais minha situação. Menina e com o danado do remédio pras taxas eu tô perdendo mais peso - Levanta a blusa e começa a mostrar o que sente estar menor e mais mole e diz que nem imagina como estão suas taxas atualmente, mas que continua tomando os remédios. Conta em seguida sobre sua saga com os remédios, os tomando em horários errados

etc., mas que sente os efeitos de emagrecimento no corpo e por isso vai continuar (Notas do diário de campo e diálogo com Dona Acotirene).

Quando se comunicava com seu “paquera” de 31 anos de idade, me relatou o quanto isso fez bem para sua autoestima, pois os diálogos a ajudaram a “levantar”. Sentiu-se feliz com o emagrecimento, por ter alisado o cabelo e ter trocado a prótese dentária:

Aí ele me levantou muito, ele me levantou muito. Eu era uma pessoa assim tão acabada e hoje eu me sinto no auge e eu devo isso a ele. Eu não esqueço ele nunca, nunca, nunca. Mas eu pensava que ia entrar na minha vida um cara que fosse assim nos seus 60, até eu peço a Deus que aconteça isso, mas eu acho assim que um coroa nos seus 60 sabe também de muita coisa, tem muita experiência na cama e tudo e seria uma pessoa já no meu perfil de idade. Mas meu Deus do céu, você se sente bem, no auge né?! (Diálogo com Dona Acotirene).

Após o sumiço desse “paquera” e o aparecimento de um novo, cerca de um ano depois, Dona Acotirene já tem uma postura diferente, incorporando o jogo de sedução de uma maneira mais aberta, sem tantos receios como com o anterior, já que com esse primeiro não entendia o que um homem mais jovem poderia querer com ela e enquanto com o segundo, já se apropria melhor dos seus atributos sedutores, até dizendo que de sexo entende e o deixaria maluco. Contudo, após várias conversas com teor sexual, ela percebe que ele é muito tarado e que gosta de algo mais “selvagem” e isso a preocupa. Por causa do seu corpo que se torna maior e mais fragilizado pela hérnia na barriga, não pode ter grandes esforços e caso encontrasse esse “paquera” teria graves chances de ser “torada no meio”, como ela fala:

Amanda, imagina uma mulher que não se sente bem. Um cara deixa você nas alturas, onde dentro de casa você tem um que mal beija você na testa. Eu sou alguma inocente pra ser beijada na testa? Eu sou? Não sou. Como minha amiga diz: “Acotirene, você não é inocente, você sabe fazer todo tipo de sexo”. Sei. Pra mim sexo é banal. Eu sei de tudo. **O negócio tá aqui agora, porque se eu não tivesse esse negócio (ao se referir a hérnia) já o tinha jogado na parede umas três vezes e quanto mais eu penso, mais eu tenho vontade.** A minha amiga ainda diz que todo mundo hoje tem uma amante, todo homem hoje tem uma amante... a gente precisa ter um amante pra lhe bancar, só pra você sair, se divertir, pegar um cineminha, ir num motel. Esse menino ele gosta muito de sexo. Muuuito! E ele gosta muuuito de mulher. E as mulheres que ele gosta não são *boyzinhas*. **Ele gosta de coroa. Eu não posso fazer amor com ele por causa da minha barriga. Porque senão eu vou parar no hospital! Essa bixiga dessa hérnia vai me mandar pro hospital. Porque se eu tivesse sem isso aqui, eu já tinha jogado ele em cima das comidas. Entendeu? Porque eu ia matar a fome dele, as taras dele...** (digo: e a

sua também né?) Sim, também né? A minha também – risos (Diálogo com Dona Acotirene – grifos meus).

É interessante perceber aspectos do que aparentemente seria a transgressão da norma com relação a moralidade, já que vemos regras normais de conduta suspensas. Afinal, a infidelidade masculina tem tido mais visibilidade ao longo dos tempos e adquire até uma interpretação habitual, como conseguimos ver aqui com tantas infidelidades conjugais dos homens. Todavia, Dona Acotirene combate a ordem e modifica o “esperado” ao revelar desejos íntimos. Mas, enquanto Dona Edenice e Dona Acotirene falaram sobre os desejos em cuidar ainda mais da saúde para que o físico não lhes impeça de sair, se divertir, “paquerar” e transar; as demais se diziam velhas e que já vivenciaram isso demais, agora preferindo cuidar da “velhice”, pois o fogo e o desejo por sexo também haviam ido embora. Certa ocasião Dona Sueli até me fala que a mulher que diz sentir desejo após a menopausa está mentindo, pois, segundo ela, “seca” tudo e não existe mais vontade.

Dona Zeferina ao falar de Romualdo conta sobre como os homens depois que envelhecem não conseguem mais “namorar”. Foi aí que ele parou com as traições, só que com isso também não a procurava e isso a entristeceu, algumas vezes dizia que ele gostava do seu corpo com a cintura fina, não o agradando quando engordou; mas em outras culpou a idade e a bebida. Algo como se homens velhos já não servissem e ao falar demonstra utilizando gestos, como seu dedo indicador em pé ou apontando para baixo. Pergunto então sobre as mulheres e se isso mudava com as fases da vida:

Dona Zeferina: a vontade de namorar?

Amanda: Sim...

Dona Zeferina: não muda com o tempo, mas o que muda é o amor. **Quando a mulher tá amando muito é a melhor coisa que existe.** Uma sensação que dá até frio na barriga, mas se não ama mais é horrível. De toda forma, a mulher nasce “cortada”, não tem o “bicho” como eles e por isso temos desvantagens. **Mulher nasce pra sofrer...** (Diálogo com Dona Zeferina – grifos meus).

A autoestima toca diretamente na esfera da afetividade e da sexualidade, quando o gostar ou não de si e do corpo influencia o modo como essas mulheres encaram seus corpos. É possível notar que as estéticas geracionais são tratadas de modo negativo quando relacionadas a fase mais velha, como quando Dona Edenice, sempre que possível, diz que apesar de velha e feia, precisa se dar valor para não ser uma pessoa sem

confiança e por isso não permite maus tratos ou pouco cuidado do seu “paquera” de anos que arrumou uma outra namorada:

Ele tem 52 e ela tem 57 e eu sou mais velha do que ela 10 anos, mas eu vou mostrar que eu dou valor a minha pessoa e **eu sou velha e vou dizer que ele arranje uma pessoa nova, uma pessoa bonitinha que dá certo. Eu quem não quero!** Filha, a gente é velha, mas tem que se dar valor. Porque se a gente num se dá valor a gente fica uma pessoa sem confiança (Diálogo com Dona Edenice – grifos meus).

David Le Breton (2009) nos fala da capacidade do corpo em empregar, nas suas interações, raízes de afetividade individual. Assim, o indivíduo habita o próprio corpo em consonância com as orientações sociais e culturais impostas, mas tem a capacidade de remanejar de acordo com a sua história pessoal e seu temperamento. Aqui, as falas sobre o corpo sempre apareceram sob diversos contornos, mas a maioria dessas mulheres traziam detalhes de como eram fisicamente, como se vestiam, se portavam, de uma forma que eu pudesse construir uma imagem mental desse momento de suas vidas. Falas sobre doenças, prazeres, dores e violências foram constantes e por vezes contadas de modo fluido. Relembro o dia em que Dona Zeferina enquanto falava de seu próprio cabelo e como sempre gostou dele longo, conta tranquilamente que seu marido certa vez a puxou pelo braço e com uma peixeira cortou seu cabelo pela raiz. Recordo o frio na espinha que senti por medo que seu pescoço fosse junto no ataque de ira, mas atualmente fala como sofreu e segue a conversa sem muitas delongas, com uma postura de muita resiliência, como tantas outras falas mostradas aqui.

Considerações finais

Várias elaborações sobre os afetos surgiram diante dos diversos diálogos, e construo essa dissertação a considerando uma forma de prática afetiva, como vimos ao longo do texto, pois registra e interpreta o afeto em diferentes formatos, entendendo que até mesmo comportamentos e subjetividades podem ser geracionais, o que dá importância às experiências não só atuais, mas ancestrais.

Por vezes, em decorrência ainda de heranças coloniais, vemos os corpos negros de modo despersonalizado, os mostrando como parte das massas, podendo assim, generalizar dor e sofrimento, banalizando e generalizando a esses. No decorrer desta pesquisa me deparei com uma miríade de emoções, expressões, sentimentos, gestos,

olhares, toques; que levarei comigo em lembranças durante minha vida, e que tentei retratar aqui nessa escrita. Através de narrativas acerca de trajetórias afetivas desse grupo de mulheres negras foi possível adentrar seus universos íntimos e particulares, onde trouxeram à tona memórias que foram capazes de tocar emocionalmente o estado delas no presente.

Nesta fase da vida, a busca afetiva se mostra de uma maneira diferente das desejadas anteriormente na juventude e na fase adulta. Estar ou não com parceiros é importante para algumas das mulheres, mas a necessidade de se ter pessoas numa troca mútua de cuidados se torna primordial para todas elas. Desse modo, os cuidados afetivos vão se construindo em rede, como a base familiar, os vínculos de amigas e amigos próximos etc., e o estar bem se torna prioridade, ao relatarem processos resilientes de suas vidas e agora ansiarem por calma, companhia, atenção e cuidados com a saúde. É assim que as demonstrações afetivas são em muitos momentos produzidas e reconhecidas através do cuidado, como na preferência da parceria dos seus companheiros erótico-afetivos, parceria essa que se apresenta na convivência, não se permitindo exigir um “parceiro ideal”, mas uma construção que ultrapassa o individualismo, “afrouxando” exigências e aceitando alternativas que sejam benéficas nesse momento da vida.

Durante a realização da pesquisa e do processo de escrita, precisei em muitos momentos refletir sobre os limites e as possibilidades desse empreendimento e sobre as minhas implicações profissionais, emocionais e existenciais como pesquisadora e como ativista, mas também como alguém que foi se envolvendo na rede afetiva das mulheres interlocutoras. Aqui, considero essencial informar que ao falar sobre nós, nos preocupando umas com as outras, é possível notar como o combate ao racismo deve ser feito constantemente em todas as esferas a nossa volta, evidenciando e visibilizando nossas existências, com sua multiplicidade de sentimentos, emoções e afetos.

Referências

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. EDUFBA, 1ª edição – 2008.

GIACOMINI, Sônia Maria. **Ser escrava no Brasil**, Revista Estudos Afro-Asiáticos, nº 15, Rio de Janeiro, 1998, pp.145-170.

HOOKS, bell. **Vivendo de amor**. In: Werneck, J. O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000, P.197.

LE BRETON, David. **As Paixões Ordinárias: Antropologia das Emoções**. Petrópolis, Vozes. 276p. 2009.

SILVEIRA, Luciana; NADE, Maria Beatriz. **Envelhecimento e gênero: construções sociais que orientam práticas violentas**. Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e práticas científicas. 2014.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. **A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional**. Cad. Pagu [online]. 2011, n.37, pp.79-116.

NA VIDA E NA MORTE: UM OLHAR ANTROPOLÓGICO SOBRE RELAÇÕES DE GÊNERO EM UM CEMITÉRIO NA CIDADE DE SALVADOR

Ariane Moreira de Senna⁵¹

Resumo

Este artigo apresenta um estudo etnográfico realizado em um cemitério na cidade de Salvador/BA. O principal objetivo foi analisar as relações de gênero existentes entre as (os) funcionárias (os), o espaço em si e sua estrutura como um todo a partir de uma combinação de métodos e referenciais bibliográficos da antropologia. O trabalho explora temas relacionados à divisão sexual do trabalho, construção social, aspectos emocionais atribuídos e diferenciados a partir do sexo, questões de gênero e as representações nas esculturas do ser homem e mulher.

Palavras-chave: Etnografia; Antropologia; Relações de Gênero; Cemitério.

INTRODUÇÃO

Embora existam várias produções acadêmicas sobre as relações de gêneros escritas por mulheres, feministas e em estudos pertencentes às Ciências Sociais, Oliveira (2000) afirma que alguns problemas passam despercebidos por pesquisadores (as), tanto jovens quanto maduros (as), sobre questões epistemológicas das investigações empíricas e construções de textos para composições de pesquisas. Assim, ele chama a atenção para três etapas primordiais para a realização de uma pesquisa: o olhar, como apreendemos os fenômenos sociais, o ouvir, questionar o que está em nossa frente, e o escrever, pensando em como aquela escrita é também uma produção de conhecimento.

Utilizando esses três enfoques como uma base para a pesquisa, este artigo apresenta um estudo etnográfico conduzido por uma mulher trans e psicóloga, realizado em um cemitério na cidade de Salvador/BA. O principal objetivo é analisar as relações de gênero existentes entre as (os) funcionárias (os), o espaço em si (jazigos, mausoléus e demais estruturas) e em sua estrutura como um todo, a partir de uma combinação de métodos e referenciais bibliográficos disponibilizados da antropologia.

A pesquisa oportunizou a conversa com o coordenador do cemitério e os (as) funcionários (as), onde posteriormente transcrevi em diários de campos, bem como observações no campo cemiterial. Embora o estudo tenha focado nas relações de gênero entre os (as) trabalhadores (as) do cemitério, estas não foram as únicas observações que

⁵¹ Mulher Trans. Psicóloga. Mestranda em Estudos Étnicos e Africanos pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia-UFBA. Graduanda em Estudos de Gênero e Diversidade- UFBA. Ativista Social. Secretária de Juventude da Associação Nacional de Travestis e Transexuais-ANTRA. psicologia_arianesenna@yahoo.com.br

realizei, ao chegar no local, foi possível apreender outras formas de comunicação que retratavam as relações de Gênero. No decorrer da pesquisa comecei a me interessar pelas desigualdades de gênero que estão postas não apenas na vida, entendendo como as experiências compartilhadas entre os vivos, mas também na morte, morte para os vivos, entendendo a morte aqui não na dimensão espiritual e/ou morte para os mortos mas sim a morte para os vivos, ou seja, aquilo que podemos ver no ritual de passagem da vida como as marcas dos mausoléus, caixões e covas.

O Olhar, o ouvir e o escrever podem ser questionados entre si mesmos, ainda que possam parecer tão triviais e familiarizados com a nossa prática, devemos problematizá-los na busca de um sentido particular para nossa própria construção do saber (OLIVEIRA, 2000). Nesse sentido, é possível dizer que tanto o olhar, o ouvir e o escrever que outrora se resumiam aos sepultadores no início deste estudo, foi ampliando através da problematização não apenas das questões de gênero presentes nos funcionários em si mas em toda a estrutura presente no local que demonstram também essas relações reverberadas de outros modos.

De acordo com Oliveira (2000) a primeira experiência do pesquisador no campo sob o qual direcionamos o nosso olhar, já foi alterado pelo próprio modo em que visualizamos as coisas. Assim, esses objetos a serem vistos já passam a ser refletidos em nossa visão pelo esquema conceitual de uma disciplina que forma a nossa maneira de vermos a realidade, uma vez que a nossa ótica passa por um processo de refração, ou seja, alteração devido aos processos de aprendizagem e assimilação de nossas vidas acadêmicas. Inicialmente a pretensão desse estudo era analisar as relações de gênero nos trabalhadores do cemitério, mas conforme aponta o autor, a realidade no campo aponta demais aspectos para serem observados como a estrutura do local em si.

Nas sessões subsequentes serão apresentadas a metodologia da minha pesquisa, as questões da divisão sexual do trabalho, a construção social do gênero, aspectos atribuídos e diferenciados a partir do sexo e as questões de gênero e as representações nas esculturas do ser homem e mulher.

METODOLOGIA

Anterior as saídas à campo, foi planejado, os assuntos e principais interesses em se pesquisar. Para isso, foi realizado um breve roteiro com perguntas norteadoras que não seriam realizadas em forma de entrevistas estruturadas, mas sim como uma fonte de embasamento para as nossas ações no campo. Realizei a primeira visita onde conversamos com o coordenador do cemitério, me apresentando enquanto estudante universitária e a proposta do trabalho e posteriormente da entrega de um ofício remetido pelo professor/ orientador da disciplina (Antropologia dos Estudos de Gênero) que cursava no momento da pesquisa.

De acordo com Oliveira (2000) a memória, constitui o elemento mais rico na redação de um texto. Assim, as anotações em diários de campos são rememoradas e alcança mais significados para as ações quando permite que o pesquisador volte ao passado, tornando a experiência presente no ato de escrever. A cada visita, foram escritos diários de campos que juntos deram a escrita unificada deste trabalho.

Durante um mês visitei o cemitério com a frequência de uma vez por semana, mantendo esse dia sempre como as sextas-feiras. Desde o início decidi explorar o campo pelos seus diversos espaços, com o intuito de conversar e observar o máximo de pessoas e coisas possíveis, para que posteriormente pudesse garantir uma quantidade favorável de dados.

Os recursos utilizados foram a observação participante e o contato direto com o universo pesquisado, onde de forma familiarizada e não mecânica, conversei com as pessoas ali presentes enquanto observava o espaço. Gilberto Velho (2004, p. 123) aponta que “A antropologia, embora sem exclusividade, tradicionalmente identificou-se com os métodos de pesquisa ditos qualitativos. A observação participante, a entrevista aberta e o contato direto, pessoal com o universo investigado constituem sua marca registrada.”

As anotações nos diários se davam sempre após a visita ao campo onde passava a descrever os detalhes de minhas experiências e transcrevê-las. Ao optar por não utilizar materiais para gravar, fotografar e transcrever as entrevistas realizadas no campo, oportunizou maior possibilidade das (dos) funcionárias (os) e toda a estrutura ali presente para se expressarem da forma que desejarem.

Pesquisar as relações de gênero dentro de um cemitério assim como de outras instituições, requer dos pesquisadores que sejam cautelosos principalmente não apenas na elaboração e planejamento da pesquisa em si mas, no próprio processo investigativo

onde estaremos sempre nos deparando também com violações que perpassam pela categoria de gênero e que na maioria das vezes não são reveladas por diversos motivos que mantêm uma instituição.

Gilberto Velho (2004, p. 126) afirma que, “o que sempre vemos e encontramos pode ser familiar, mas não é necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico mas, até certo ponto, conhecido”. Assim, o cemitério se mostrou ora familiar, ora exótico. Por ser um local historicamente conhecido pela população baiana ele se revela familiar, mas desconhecido, suas esculturas e dimensão física surpreende aos visitantes, mas ao mesmo tempo, o cemitério é um campo exótico por sua atividade estar relacionada a morte, tema heterogêneo na sociedade, ele se mostra conhecido quando as imagens ali expostas refletem situações cotidianas como a mulher como cuidadora, zelosa e o homem como chefe e membro principal e sustentador da família.

A escolha de ouvir tanto homens quanto as mulheres ali presentes serviram como norte para que eu pudesse escolher alguns temas específicos a serem trabalhados nesta pesquisa, reconhecendo a singularidade das pessoas não apenas pelo recorte de gênero, mas como seres únicos que vivenciam naquele espaço uma experiência única.

Posterior as transcrições da prática realizada no cemitério, dialogamos com diversos autores da antropologia como um embasamento teórico e norteador para a finalização deste trabalho.

SOBRE O LUGAR DA MULHER TRABALHADORA DO CEMINTÉRIO

A primeira entrevista realizada com o coordenador do cemitério já confirmou uma das hipóteses que levantei em campo inicialmente: a divisão sexual do trabalho, homens eram designados a realizar trabalhos braçais por perpassar pelas ideologias de força, coragem e insensibilidade e, as mulheres eram remetidas aos trabalhos de serviços gerais que englobam trabalhos de limpezas e do servir ao outro, perpassando pelos discursos das questões emocionais, do quanto as mulheres são sensíveis a ponto de não aguentar realizar um trabalho que exijam delas o controle emocional como um velório ou um enterro de um corpo.

A divisão sexual do trabalho compreende-se dentro do cemitério como um conjunto de discursos em que na análise feita pelos homens, tal separação é decorrente

da emotividade e da fragilidade das quais as mulheres são compostas, submetendo-as a ligação constante do instinto maternal e de zelo. Logo, as tarefas operacionais em que são utilizadas como ferramenta a força física, são predominantemente constituídas por homens. Enquanto, as poucas mulheres presentes nesse ambiente cemiterial estão concentradas nas áreas de recepção e limpeza. No entanto, como dito o coordenador há uma atenção para a manutenção de um equilíbrio na ocupação de vagas entre os sexos, já que outras políticas como a colocação de três mulheres e um homem não foi satisfatória, ainda sendo utilizado o argumento da fragilidade feminina ao lidar com a morte. Entretanto, ao conversar com uma das recepcionistas, foi possível identificar que aproximadamente 60% das pessoas que lidam com a parte financeira, ou seja, pagamento de sepultamento, escolha de lápide, bem como o envio de fotos e frases para serem colocadas nas carneiras (pedra que por vezes são de mármore, colocadas nos sepultamentos para a identificação dos falecidos) são realizados por mulheres (Diário de campo). Além de se apresentar como maior número nas constantes visitas a falecidos e em cerimônias de sepultamento. Dessa forma é possível analisar que, em sua maioria é comum que o aspecto financeiro seja colocado para uma pessoa da família, que detenha de um equilíbrio emocional, pois com a situação de morte de alguém próximo ocorre a desestabilização e a fragilização destes. Devido a esse fator a resolução de sepultamento é posta contraposição com os argumentos dos homens.

Assim, é questionável a categorização da mulher como ser frágil e instintivo, sendo que são elas as detentoras de resolver a parte financeira e como grupo de maior circulação no cemitério como visita. Além do que, ao conversar com as trabalhadoras não foi mencionado em nenhum momento a questão emocional como fator que as impede de atuar nas outras áreas, até porque circulação em meio as lápides para a apresentação de locais para clientes é feita sem nenhum receio ou medo, ainda salienta que os mortos não têm poder de ação contra ninguém mas sim os vivos, por isso os teme. Logo, para as apreensões das relações de poder Ortner (1996, apud Bonetti, 2009) destaca a Teoria da Prática em que ao incorporar agência humana por suas formas de construção cultural e política traz relações práticas de poder, já que o gênero ganha uma importância fundamental, porque ele próprio é um sistema de prestígio, em que têm-se a construção de masculinidades e feminilidades, não só e exclusivamente em termos de papéis diferenciados, mas também em termos de valor e prestígio diferencial.

AS ZELADORAS

Como aponta Piscitelli (2012) ao diferenciar sexo e gênero. “[...] o primeiro termo remete à natureza e, de maneira mais específica, à biologia, ao passo que o segundo se liga às construções culturais das características consideradas femininas e masculinas.” (p. 439). Assim, no decorrer da pesquisa etnográfica percebemos a construção social do que é ser mulher. As funções de trabalho no cemitério são determinadas a partir de características atribuídas, que são produzidas e reproduzidas, do que é ser homem e principalmente do que é ser mulher. A sensibilidade e a limitada força física foram características recorrentes conferidas ao feminino e isto definia seus postos de trabalho. Considerando o extenso a grandiosidade do cemitério, há apenas 4 mulheres que trabalham no local e ficam no setor administrativo, bem como não há relatos de mulheres que trabalham ou já trabalharam como sepultadoras, revelando que a construção social enquadra as pessoas a cumprirem papéis determinados. Para Piscitelli (2012) o sexo é um elemento que funciona como uma base para a divisão dos papéis sociais, que são determinados por normas e regras sociais, e influenciam o comportamento dos indivíduos. Nesse sentido, as funcionárias ao terem atribuições laborativas definidas não se questionavam o porquê da maioria dos trabalhadores serem homens.

As características de serem emotivas e sensíveis são inquestionáveis, produzidas e reproduzidas. No entanto, vale destacar, que ao passo que as mulheres são apontadas como seres com limitações para o trabalho com a morte, estas são as que mais estavam a frente para as resoluções burocráticas para o enterro e presentes nas visitas do seu ente falecido (Diário de campo).

No transcorrer da pesquisa os papéis profissionais se mostram mais evidentes, a divisão do trabalho dentro do cemitério reflete muito o contexto da divisão social, onde a presença feminina está situada no setor administrativo e no atendimento ao público, e o ambiente operacional que envolve o ofício do sepultador, segurança, pintor, zelador entre outros estão predominantemente ocupados por homens.

Nas sociedades ocidentais contemporâneas, há disputas de classificação, sobretudo quando estas incidem sobre as pessoas. Os indivíduos se situam perante as taxonomias, atribuindo a si próprias “identidades” possíveis. Tais

autoclassificação, no entanto, nem sempre correspondem às classificações feitas por terceiros (heteroclassificações). (FRY, 2012, p.232)

Contudo, existe uma exceção à regra como é o caso das “Zeladoras”, diferentemente dos outros e outras profissionais, essas em sua maioria trabalhadoras, não possuem vínculo trabalhista nem com a administração do cemitério nem com qualquer outra empresa terceirizada, estando presente no cemitério por responsabilidade dos familiares da pessoa que falecera.

Pessoas periféricas e pobre do bairro Alto das Pombas, localidade adjacente do cemitério, tarefa exercida em sua maioria por mulheres de meia idade, “donas de casa” e mães, que tem através desse trabalho uma maneira de complementar a renda familiar, sendo que esse “agradinho” expressão dita por elas para representar o valor pago por seus serviços, representa para cada uma, renda principal. É importante salientar que algumas delas já desempenhavam esse ofício em torno de quinze anos ou até mesmo mais, como foi o caso de uma delas que citou que criou seu filho que no momento tinha trinta e oito anos de idade, trabalhando há vinte e oito anos no local. Foi possível perceber nesse contexto o recorte racial. As mulheres em questão têm cor, são mulheres negras:

O meu sustento e o sustento do meu filho vieram e vem daqui. É aqui que consegui dar a ele alimentação, escolarização e fazer dele gente do bem. Acredito que, se amanhã ou depois ele vier a dar para o que não presta, a culpa jamais será minha porque nunca faltou nada para ele. Aqui também já estou acostumada porque não entra mais ninguém para vender além de nós (apontando para mais duas senhoras e um senhor que também vendia flores, coroa de flores e outros arranjos no local). Aqui não entra mais novata não, a não ser que seja nossos parentes. É um acordo que já estabelecemos com a direção do cemitério. (Diário de campo)

Em si, o ofício se assemelha com as tarefas de uma “diarista”, elas diariamente, no turno matutino, lavam com água e sabão utilizando vassouras e buchas toda a estrutura monumental dos mausoléus e campas, preservando os aspectos estruturais do que caracteriza e diferencia o local dos demais cemitério da cidade de Salvador. A subjetividade do aspecto emocional acerca dessas profissionais, que não estão ligadas em aproximação direta com a pessoa falecida, porém ainda sim encontram-se dentro do contexto do assunto “morte”, que é atravessado por outros aspectos como experiência de vida, quantidade de tempo trabalhando como zeladora, ou seja, fica nítido que o período exercendo tal função atrelado com a experiência de vida de cada uma, fez com

que os assuntos ligados a morte que poderia criar um sentimento de tristeza em alguns, sejam “suspensão” e não interferindo no desempenho do trabalho.

À antropologia não cabe propor qualquer resolução, mas ela, por ser a ciência que se têm debruçado sobre diferenças produzidas, celebradas e rejeitadas no seio de e entre as sociedades humanas, certamente conforma espaço privilegiado para um debate minimamente informado sobre tais questões. (FRY, 2012, p.232)

Nas entrelinhas da fala de cada uma se percebe uma constante justificativa e defesa sobre a importância de sua tarefa dentro do contexto do cemitério, haja vista que essa atividade não era reconhecida como responsabilidade do cemitério, contudo eles se beneficiam diretamente desse labor, pois com as esculturas preservadas torna o Circuito de Arte Cemiterial mais atrativo para a visita. A invisibilidade dessas profissionais, que não tem seu reconhecimento profissional por parte de seus contratantes, porém são gratas a eles por terem condições de ter seu “ganha pão”, compõe uma importantíssima parcela do trabalho no cemitério.

ESTRUTURAS E ESCULTURAS GENERIFICADAS

Sobre a estrutura do local, foi possível perceber nos Jazigos e Mausoléus que em todas e/ou maior parte deles haviam uma imagem de uma mulher (muitas em forma de anjo) e outras segurando cruzes sempre em posições e formas de cuidado ou daquela que intercede para a relação do falecido com um Deus e/ou daquela que cuida e amamenta o seu filho, enquanto a imagem do homem e/ou pai (geralmente com algum tipo de ferramenta em mãos) estava sempre ligada ao ensinamento, ensinando ao filho/a criança a trabalhar e, essa criança era sempre do sexo masculino (Diário de campo).

Outra forma de representação dos mausoléus era a marca do homem para representar toda a família e ou jazigo a exemplo de uma conhecida família baiana, onde havia ali também muitas mulheres mais representadas pelo homem, ou outro caso em que nos deparamos com um jazigo em que estava enterrado ali uma mulher e um homem, mas o nome fazia referência ao casal, colocando mais uma vez o nome do homem como único marcador e identificação daquele espaço (Diário de campo).

A identidade artística do cemitério se constrói a partir do circuito cemiterial, que proporciona ao visitante além da apreciação artística uma reflexão acerca da morte,

porém é possível através desta vasta produção artística criar um paralelo com as relações de gênero e dialogar com o comportamento refletidos nas esculturas. A arte cemiterial retrata pensamentos de épocas, culturas e religiões distintas e os significados de cada escultura abrigam em si memória e aspectos que influenciaram na concepção de um determinado comportamento diante do “fim da vida”.

Logo, o trajeto no campo não decorre apenas dos móveis do etnógrafo. O campo é também um território demarcado, com limites que impõem múltiplos significados aos percursos trilhados ou possíveis e muitas fronteiras, zonas de transição, ambiguidade. (SILVA, 2009, p.177)

As esculturas em sua maioria estão ligadas a crenças religiosas, o exemplo é uma famosa estátua, monumento imponente que fica localizada no centro cemitério, representada por uma figura feminina que traz em sua cabeça além de longos cabelos uma coroa de louros simbolizando a vitória, envolvida por um manto que significa a proteção, segurando uma cruz latina (fé cristã). Antagônico a primeira escultura, trazida da mitologia grega a deusa Nix (Noite) representa o fim da vida, figura feminina de cabeça baixa com um olhar entristecido, em outro monumento a maternidade da deusa Nix é também representada pela figura de anjos que são seus dois filhos o Sono e a Morte que anuncia a sua chegada. A intenção religiosa e a representação da feminilidade estão presente nas duas representações, com traços que definem um padrão de beleza de uma época que até os dias atuais permanecem fortemente ativos, com aspectos físicos predominantemente de origem européia, e se tratando mais para a deusa Nix evidencia o papel materno da mulher e o lamento feminino, mesmo sendo uma figura mística.

As imagens também ilustram as relações de gênero no ambiente familiar e como os símbolos podem variar conforme o gênero e a posição que ocupa na estrutura familiar, um grande painel em alto relevo com colunas nas laterais sendo que uma quebrada propositalmente pelo artista, para simbolizar a morte do patriarca, no centro da obra, uma figura com aspectos masculinos como se estivesse ensinando um ofício profissional para seu filho e ao lado uma imagem feminina com uma criança no colo junto ao corpo representando o cuidado materno. Nesse exemplo fica nítido a divisão na composição familiar e o quanto os símbolos como a coluna quebrada traz uma inclinação acentuada para a valorização da perda do patriarca, e como ele era visto ainda

em vida como “ pilar de sustentação ” e o papel feminino assumindo uma posição secundária.

Representações sociais negativas que hierarquizam “ raças ”, gêneros, orientações sexuais, pessoas de diferentes idades, crenças religiosas etc., e temem pelos efeitos da interferência dos Estados nacionais e dos sistemas jurídicos na arena das classificações. Entendem, portanto, que a luta contra as desigualdades é, fundamentalmente, uma luta contra as representações negativas ainda hoje associadas a determinados grupos e categorias sociais, que assim permanecem estigmatizados. (FRY, 2012, p.232)

A imagem feminina assume variados significados dentro do contexto de arte cemiterial, virtude, fé, justiça esperança ou a própria morte, porém em sua maioria está associada a caridade, caracterizada pelo emocional, é de se notar percorrendo o local um grande número de imagens femininas lamentando sobre o caixão, dando uma ideia de que o luto seria um traço da personalidade feminina, e que a ausência de uma figura masculina seria um atributo que não seria conivente ao temperamento do homem. Mas em um contexto social dá a entender que a morte do esposo pesaria muito mais do que a morte da esposa. Em algumas exceções, a morte dos membros da família é colocada em igualdade como um busto de uma imagem feminina e outra masculina com as cabeças juntas em um semblante de cumplicidade sobre uma campa, ou um anjo coroado com louro que simboliza a vitória na vida do casal sepultado.

Vê-se, portanto, que diferenças entre grupos e indivíduos construídas socialmente não resultam necessariamente em desigualdades, se entendidas as últimas como desníveis de prestígio, poder e riqueza. Na prática, todavia, as diferenças frequentemente se caracterizam por desigualdades nos planos do poder e das representações. (FRY, 2012, p.230)

A morte dentro das obras artísticas assume várias representações, em épocas ela tem características físicas de uma jovem subindo um degrau simbolizando a morte elevando alma, ou uma figura masculina sem camisa segurando um martelo para simbolizar a morte que põe fim na vida conduzindo a alma para outro estágio.

Diante dos gêneros, assumindo variados símbolos dentro da arte cemiterial, os comportamentos são reproduções de um pensamento predominantemente que associa a figura feminina como mais frágil, uma forte inclinação emocional, que é revelada por ações caridosas de cuidado, a dor que incide de maneira mais forte sobre a mulher seja

pelo aspecto emocional já citado ou pelo contexto social onde ela vai perder sua “base de sustentação” assumindo sua viuvez (luto eterno). Enquanto o homem predomina a imagem do chefe de família, aquele que sustentava o lar, onde a demonstração de afeto era negada, permanecendo até depois da morte sua imagem profissional seja político, advogado, professor, médico entre outros, os papéis permanecem rigidamente divididos mesmo diante de uma situação de perda que desestrutura qualquer relação humana.

AS PERCEPÇÕES DAS FORMAS DE OLHAR E ESCREVER

Conforme aponta Hélio Silva (2009) nenhum etnógrafo vai ao campo senão movido por incertezas, dúvidas e perguntas. Há algo no campo que ele não sabe e não conhece. Seu movimento até ali é um movimento que busca saciar tal ignorância e desconhecimento.

Esta pesquisa proporcionou novos conhecimentos sobre coisas que jamais imaginava existir como a nova nomenclatura para a função dos antigos “coveiros” que agora passam a ser chamados de “sepultadores”, ou os nomes ao qual eles dão para os túmulos, ou seja, para eles campas, ou para as lápides onde ficam os nomes das pessoas que faleceram em que os mesmos chamam de carneiras, descobrimos também o que significava a coroa de flores, que tem o significado de eternidade (Diário de campo).

Outros aprendizados se deu na conversa com o coordenador do cemitério quando o mesmo apontou que, a cultura do luto de ir de preto nos últimos anos vem perdendo força e que as pessoas vão se despedir de seu ente querido utilizando todas as modalidades de cores e que algumas meninas já ousam usar shorts curtos. Adeptos de culturas africanas quando vão enterrar um dos seus, vão ao cemitério trajando roupas brancas e ao sair do cemitério jogam moedas lá dentro para que não atraíssem energias negativas e ou livrarem-se do mau olhado, além de fazerem uso de um outro ritual que consiste em sair de costas. Nas palavras dele:

“Hoje já não existe mais aquela coisa do luto, da tristeza. Um ou outro até chora mas não é as realidades das famílias de uma forma em geral que vem aqui enterrar seus entes queridos. Tem gente que até enterra o ente e já sai cominando um barzinho com amigos.” (Diário de campo)

Segundo uma das floristas que conversei, as pedras que fazem parte do chão do cemitério foram colocadas ali por escravos negros. À medida que andava pelos

corredores do cemitério pude perceber como são elaboradas as conjunturas das formações arquitetônicas dos mausoléus em que estão enterradas figuras públicas do cenário baiano, e as demais construções em que ficam as pessoas dos mais variados graus aquisitivos, sempre mais espaços, limpas, restauradas e com maior visibilidade. De acordo com Hélio Silva (2009), o olhar é a captação de instantes e todas as paisagens que por ele podem ser percebidas ao longo do seu deslocamento, pois ao andar a pessoa pode mensurar as características dos ambientes e ao passar para o papel esse olhar seria modificado para enriquecer as características do andar.

Portanto a partir dessa argumentação do autor pude perceber que através dos deslocamentos do meu olhar e conforme íamos vendo e conhecendo as histórias por trás de cada detalhe que por nós era percebido, como já citado anteriormente sobre as esculturas e mausoléus, podendo-se citar também sobre o formato das campas, das antigas e novas gavetas, do antigo e novo ossuário, além de pensarmos a relação que tem a população vizinha para com o local. Como também pode-se ponderar sobre as duas famílias que vendem flores na porta do cemitério, em que uma delas o papel das relações sexuais do trabalho se ve “invertido” no quesito paciência, atenção e delicadeza quando a função exercida, já que quem monta e faz todo trabalho de aramar as coroas de flores é o marido, enquanto a esposa prefere ficar no caixa.

Fui a campo, com a ideia de conhecer aquele lugar, saber seus mistérios e o que dali poderíamos aprender de novo, além de também ter a ideia de tentar entender como pensam as pessoas que ali trabalham, sem nos esquecermos de que o foco principal é estudar as relações de gênero dentro daquele ambiente, e que, portanto devíamos analisar tudo que podíamos ver e passar aos nossos diários de campo. E no decorrer dos dias de visita estipulava quais seriam os locais que eu faria a observação, e que poderia tentar conversar para que assim pudesse fazer essa mensuração das relações de trabalho conforme os gêneros e assim captar seus olhares e modos de pensar quanto a este tema, quando eles eram comunicados do porquê de nossa presença ali. Conforme Roberto DaMatta (1981) em *Relativizando*, o percurso do etnógrafo ao ir a campo consiste entre a orientação que o mesmo quer dar ao seu roteiro e o roteiro que lhe é permitido seguir conforme permitem os interlocutores que comandam o espaço ao qual ele irá a campo. Estes acordos hora podem ser conduzidos de forma suave ou em situações mais conflituosas. No caso de nossa ida a campo o coordenador do cemitério

foi sempre receptivo a nossa ida, deixando claro até que caso precisássemos de algo poderíamos avisar com antecedência por e-mail.

Por meio do diário de campo de todas as pessoas do grupo, pode-se perceber que cada pessoa tem a sua percepção de olhar e ver o mundo, e conforme pensa Hélio Silva, em a “situação etnográfica: Andar e Ver” ao narrar à perspectiva que Laplantine (2004) desenvolveu, ao dizer que ver e escrever como atividades distintas, que se sucedem. Além de ver, o etnógrafo deve escrever o que viu. E diz ainda que ver é um olhar em constante reorganização e que o olhar é um olhar voltado para a escrita. Portanto de acordo com nossa visita podemos elencar que conforme o ver ao estar em constante organização e reorganização e pode-se ser percebido através das diferentes ou mesmas visões encontradas em nossas visitas, onde o coordenador do cemitério nos contou que as relações sexuais de trabalho se davam em mulheres no setor administrativo e os homens no serviço braçal e que não existiam mulheres que trabalhavam como sepultadoras, pois as mulheres se emocionam muito mais facilmente, além de não terem o tipo físico necessário para aguentar segurar pesados caixões a alguns metros de altura com as cordas nas mãos para que possam ser sepultados a alguns metros do chão ou por não aguentarem a segurar um caixão na altura para ser colocado em uma gaveta e que por isso no cemitério as mulheres só trabalhavam no setor administrativo. Mas apesar disso acredito que conforme a reorganização do ver, este mesmo coordenador ou quem sabe uma coordenadora, que por sinal ainda nenhuma mulher assumiu esse posto lá no cemitério venha a trazer novos pensamentos acerca das relações sexuais de trabalho dentro do local. Já olhar configura-se pelo caminhar, olhar e anotar as particularidades encontradas em cada escultura, mausoléu, e jazigos que dentro do ossuário recebem enfeites característicos conforme os gostos das pessoas em vida, como exemplo de motos, desenhos e um dos fatos que mais chamou a atenção foi de um jazigo de uma mulher que falecera com certa idade mas em seu jazigo constava enfeites de crianças e coisas coloridas, situação essa que nos fez pensar se não seria uma homenagem a alguma entidade de religião africana. Como até mesmo ao notar jovens da comunidade próxima empinando pipa em cima de um dos edifícios de gavetas.

Segundo Hélio Silva (2009) todos os sentidos ao qual dispomos como seres humanos como visão, olfato, tato, audição, paladar, além das percepções que tiramos com base nos cruzamentos entre um ou outro sentido e as suas misturas tendem a

modelar o estímulo do campo e que o seu conjunto todo deve ser convertido em um texto. Mas que apesar disso sempre existe a situação de ver e rever o que foi construído e produzido e dessa revisão descobrir algo novo e ou um novo pensamento. E disso também decorre os nossos trabalhos conforme os diários de campo que foram produzidos ao lermos as produções de todos os integrantes e debatermos sobre os pontos que se assemelham e os que não foram englobados, pois segundo Hélio Silva (2009) um texto é um olhar que revê, pelo fato de rever por outro ângulo a forma que o olhar tem sobre determinada ação retratada. Com base nisso podemos analisar com relação a este artigo que é um olhar somado a vários olhares e sentidos já que somos cinco construindo um só texto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na vida e na morte, os aspectos analisados no cemitério apresentam produções e reproduções de desigualdades de gênero que perpassam por questões de temporalidade e religiosidade. As antigas e novas esculturas revelam a historicidade da construção de gênero, mostrando que ser mulher e ser homem, considerados como dois pontos extremos, é eminentemente social, normas e regras de conduta baseadas no sexo ainda estão presentes e intensas na contemporaneidade como percebemos na divisão sexual do trabalho, que contribui para demarcar espaços e comportamentos onde a mulher e homem são submetidos. No entanto, devemos mencionar que esta demarcação está imersa numa relação de poder subalterna e desigual já que os discursos utilizados bem como a divisão sexual do trabalho transparecem uma separação acentuada em que os locais e deveres são bem demarcados e específicos. No entanto, é perceptível ao conversar com as poucas mulheres que trabalham nesse ambiente o conceito de agência, percebido e destacado através das subjetividades destas.

Nas visitas realizadas, os diários de campo foram ferramentas indispensáveis que possibilitaram a construção deste trabalho, permitindo identificar elementos que dialogam com a realidade da sociedade que vivemos. Primeiramente, buscamos nos despir de preconceitos sobre o significado de trabalhar com a morte, entendendo que a completa neutralidade é impossível. Assim, caminhar pelo extenso território cemiterial e dialogar com os profissionais se configurou como um aprendizado surpreendente, que muitas vezes foram contraditórias as hipóteses pensadas anteriormente.

A pretensão da pesquisa não foi levar ao esgotamento de tais análises mas sim estimular pesquisadoras e pesquisadores para a realização de novos levantamentos que busquem entender as desigualdades de gênero que se estrutura não apenas em cemitérios mas em tantos outros espaços do mundo pois entendo que, apesar dos achados da pesquisa se referirem a uma realidade local, um cemitério na cidade de Salvador, eles dialogam com a totalidade e com os debates atuais, pois o que identificamos é uma expressão de uma realidade social.

REFERENCIAS

BONETTI, Alinne. Etnografia, gênero e poder: Antropologia Feminista em ação. **Mediações** - Revista de Ciências Sociais, Londrina, v.14, n.2, 2009. Disponível online em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/4509/3790>> Acesso em: 11/12/2019.

FRY, Peter. Diferenças, desigualdade e discriminação. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza (org). **Antropologia & Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Rio de Janeiro/Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

OLIVEIRA, R, C. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. In: **O trabalho do Antropólogo**. 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São paulo Editora UNESP, 2000. p. 17-35.

PISCITELLI, Adriana. Sexo e gênero. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza (org). **Antropologia & Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Rio de Janeiro/Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

SILVA, Hélio R. S. **A situação etnográfica: andar e ver**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 15, n. 32, Dec. 2009.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: _____. **Individualismo e Cultura: notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BAR DAS LUZES, UMA ANÁLISE ETNOGRÁFICA NA PERSPECTIVA DE GÊNERO, SEXUALIDADE E RAÇA

Karlene da Silva Andrade⁵²

Resumo

Este trabalho traz uma abordagem etnográfica das práticas de sociabilidade *LGBTQ* na cidade de Fortaleza-Ceará, no bar The Lighths, visando entender como as relações se constroem na perspectiva de gênero, raça e sexualidade. Observo as relações dos sujeitos entre si, e deles com o espaço de lazer na cidade. Reflito sobre estar na cidade de modo a colocar meu próprio corpo nela, respeitando as corporeidades que a habitam, incluindo a minha, com o tato para perceber que cada contexto do meu campo possui seus próprios significados.

Palavra-chave: Sexualidade; Gênero; Raça; Antropologia

SOBRE OS CAMINHOS DO CAMPO

A temática de gênero e sexualidade percorre desde o começo a minha trajetória acadêmica⁵³, as leituras que fiz pertinentes ao assunto apuraram o meu olhar no cotidiano e na vida sobre tais questões. Assim, como fazer Ciências Sociais me mostrou que o mundo é bem mais complexo do que parece a priori. Tais conhecimentos e experiências concretas se complementam no presente trabalho, para pensar por meio da pesquisa de campo, e da análise etnográfica antropológica, as sociabilidades tramadas na perspectiva de raça, gênero e sexualidade no bar The Lighths, localizado na cidade de Fortaleza - Ceará, de modo a entender as relações dos sujeitos entre si e deles com o espaço de lazer no bairro do Benfica. Tal decisão de escolha de pesquisa foi tomada no processo do curso de mestrado em Antropologia (UFC- UNILAB), ao fazer a disciplina optativa de Antropologia Urbana.

O bairro onde se localiza o bar é conhecido por concentrar os Centros de Humanidades da Universidade Federal do Ceará – UFC, e o Instituto Federal de Educação e Tecnologia do Ceará – IFCE, por seus variados bares ao redor do campus e o shopping que possui o mesmo nome do bairro. Os lugares mais frequentados estão no eixo entre a Avenida 13 de maio, Rua Waldery Uchôa e Rua Paulino Nogueira, tendo como ponto de referência central a praça da Gentilândia. Há diversos bares que são frequentados para

⁵² Mestranda UFC-UNILAB.

⁵³ Fiz parte em 2012 até 2015 do Programa Interdisciplinar de Iniciação à Docência – PIBID com a temática de “Direitos Humanos: Gênero e Sexualidade na Escola”. O contato com a Universidade também me proporcionou conhecer movimentos sociais de base, treinando meu olhar sobre as questões de classe, raça e gênero.

um *happy hour*, pós aula e /ou trabalho, dentro desse eixo, por exemplo, o Paraíba Bar, Barbarians Pub, Cantinho Acadêmico, e Republic. A minha experiência nesse trecho urbano se deu desde a graduação, iniciada em 2011 e finalizada em 2015. Porém, a maioria dos bares citados abriram depois que me formei, frequentei todos eles, pelo menos uma vez, no primeiro ano de mestrado, acompanhada muitas vezes por pessoas da minha turma ou do ciclo acadêmico.

Deduzo, ao olhar para o público que frequenta esses locais, que boa parte dos clientes desses bares são jovens/adultos universitários, mas não apenas, como há bastante opções e variedades de usos, o lugar é uma mancha na cidade, como diria Magnani (2002) elas são: “áreas contíguas do espaço urbano dotadas de equipamentos que marcam seus limites e viabilizam – cada qual com sua especificidade, competindo ou complementando – uma atividade ou prática dominante.” (MAGNANI, 2002, p.22). Nesse sentido, por conta de seus equipamentos atrai bastante gente ligada por estudo, diversão e lazer. Caso um local esteja lotado há outros para escolher, possibilitando inúmeros e diferentes encontros. Porém, dentro desse eixo o horário de funcionamento, consequentemente os encontros se situam mais para o final da tarde, com os locais fechando mais cedo durante a semana, por volta de meia-noite, enquanto nos finais de semana, às duas da manhã. Há assim regras de pertencimento e comportamento, horários estabelecidos, formas específicas de sociabilidades.

Saindo um pouco desse eixo e indo a outro, mas continuando no bairro, temos o trecho que congrega outros estabelecimentos de lazer, na Rua do Instituto do Ceará, também bem próximo ao Centro de Humanidades UFC, como por exemplo, o bar do meu recorte empírico, o The Lights Bar, o seu vizinho, Gato Preto Pub, dois lugares que possuem uma história de funcionamento maior dos que os outros ao redor. Observo que é comum certos bares fecharem nesse entorno, dando lugar a outros com em pouco tempo, durante o primeiro semestre de 2019 vi dois bares abrirem e um fechar, ou seja, há uma certa rotatividade. Porém já o bar que pesquiso fez uma reforma, nesse mesmo período, aumentou seu espaço, e fez aniversário de quatro anos em novembro do então ano. Tanto por informação de uma amiga, como por informação do *instagram* do bar, tenho conhecimento que o The Lights bar surgiu de fato em 2015 pelas mãos de duas mulheres e sua proposta principal é a produção de festas para o público em geral e LGBTQ – lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis, transgêneros, *queer*.

Ao pensar sobre esses bares citados vejo que diferentemente dos lugares perto da Praça da Gentilândia, em que a vestimenta no geral era padrão do público universitário fortalezense, entre jeans, calças, shorts, blusas, vestidos, tênis, chinelas, peças básicas e leves, percebi no The Lights há uma maior construção performática com relação ao estilo das roupas e da corporeidade do público. Algo que logo me causou atenção ao ir ao local pela primeira vez no final em 2018.

Vale ressaltar, que primeira vez que entrei em contato com meu recorte dissertativo ainda não sabia que tomaria o bar como o gerador de minha análise antropológica, ao mudar de recorte empírico e tema, acreditei inicialmente que continuaria em minhas zonas de confortos teóricos. A saber: a época, novembro de 2018, fui chamada por uma amiga para um bar que ela se sentia à vontade para estar e encontrava pessoas de seu circuito de teatro⁵⁴. Magia Preta é uma amiga de alguns anos, conheci no movimento estudantil quando era da graduação, ela é uma mulher negra que politicamente se reconhecia como lésbica, mas hoje se reconhece como “zami – aquela mulher que trabalha com outra mulher enquanto amiga e amante” (termo diaspórico africano, fundamentado por Audre Lorde)⁵⁵ embora algumas vezes tenha “ficado” com homens. Faz curso de Princípios Básicos no Teatro José de Alencar em Fortaleza-CE.

Ela, Magia, me chamou para dividirmos aluguel de uma casa no bairro em maio de 2019, junto com sua namorada, Brisa, que também é uma interlocutora chave para pesquisa, pois atualmente trabalha no Gato Preto, bar vizinho ao The lights, anteriormente trabalhou em frente vendendo caipirinha nos “corres”⁵⁶ de pagar o aluguel, é igualmente do teatro, esse ano apresentou algumas vezes a peça “Retalhos” que tece sobre mães que perderam seus filhos pela violência do Estado. Morar com elas me possibilitou um acesso a mais sobre as pessoas que frequentam o local, percebendo, por exemplo, a quantidade de artista de variados cantos da cidade no espaço da rua do Instituto, e pelo fato de algumas pessoas que frequentam o bar pedirem dormida na casa em alguns dos dias de festa, ou um local para guarda a bicicleta. Entre essas pessoas,

⁵⁴ Magia Preta tem 27 anos, é professora da rede municipal, possui um *instagram* bastante acessado em Fortaleza-CE. Sua namorada Brisa é mais conhecido pela *instagram* @bardabrisa, conhece vários circuitos de lazer na cidade, por conta de seu trabalho.

⁵⁵ As referências foram tiradas da página @pretadireta. O livro de Audre Lorde se chama “Zami: A new spelling of my name”.

⁵⁶ Quando precisamos ir em busca de algo, um trabalho, uma atividade que precisa ser cumprida.

gente que toca no bar e são também do teatro, um homem gay com HIV que possui uma página no *instagram* chamada de @peaug, e uma mulher preta e trans, Liz, tanto no bar, como nas páginas artísticas na rede social, são formas de mostrarem seus processos subjetivos de resistências sociais.

Ressalto ainda, que antes de ir fisicamente ao local de minha pesquisa, eu já entrava em conexão com o ambiente, começara a seguir por curiosidade, através do *instagram*, as publicações e as postagens da página vasculhando informações sobre o local – coisas que ainda faço para a pesquisa – em um momento que não me recordo, mas acredito ter sido no mesmo ano que coloquei os pés lá. Percebi na pesquisa de campo⁵⁷ esses diversos corpos que lá habitam, mas que visualmente e de forma relacional são de maioria LGBT's e corpos negros, pardos, ou como diria as organizadoras da “Festa Criola”– uma das festas que ocorre no bar– corpos “afro-indígenas”, termo pelo que percebo utilizado principalmente para abarcar esses variados corpos que se afirmam e são reconhecidos como pretos, quando penso no termo naquele espaço, vêm em minha percepção esses variados corpos pretos que já vi lá, fenótipos negros retintos, “pardos”, “caboclos”, “criolos”, etc.

REFERENCIAL TEÓRICO

Para o enfrentamento em campo decidi escolher como norte a ideia de afetação de Favret-Saada (2005), para pensar meu lugar em campo e na escrita, que propõe o “Ser afetado” como um colocar em risco o próprio projeto de produção do conhecimento. Passando o risco se terá passado pelo processo de entender variadas formas de comunicação, a verbal e intencional é a mais pobre delas. Deve-se reconhecer a mudança durante o processo de registrar a experiência na escrita; saber que o tempo de análise é posterior ao da afetação e recolher materiais particularmente densos. Aceita-se assim um lugar: a pesquisadora abre-se para estar presente com o outro, e participa desse/nesse lugar de forma intensa. A escolha foi tomada pelo contexto do campo, lugar e pessoas, minhas e suas afetações.

⁵⁷ Nos capítulos refletirei sobre as idas a campo, refletindo sobre as festas e os momentos que fui, que acabam por limitar, temporal e espacialmente, de alguma forma o que eu vejo, assim como acontece provavelmente em toda pesquisa.

Acrescentando aos interstícios no campo⁵⁸, entre o final de 2018 e o ano 2019, observei que o local abre geralmente entre 21:00 e 22:00 e fecha pela madrugada. Podendo variar, dependendo do contexto, por exemplo, no período de Copa do Mundo de Futebol Feminino (primeiro semestre de 2019) o bar era aberto durante os jogos do Brasil, muitas vezes no período da tarde, para que as pessoas pudessem assistir à competição no local. E aos domingos quando o bar abre geralmente, é mais cedo do que na semana, no fim da tarde.

Foi assim que via necessidade de buscar um conhecimento teórico de gênero e sexualidade a partir do pensamento da educadora e pesquisadora Guacira Lopes Louro (2016), que afirma:

[...] parece prudente pensar tais dimensões como sendo discursivamente inscritas nos corpos e se expressando através deles; pensar as formas de gênero e de sexualidade fazendo-se e transformando-se histórica e culturalmente. Não se pretende com isso, negar a materialidade dos corpos, mas o que se enfatiza são os processos e as práticas discursivas que fazem com que aspectos dos corpos se convertam em definidores de gênero e sexualidade e, como consequência, acabam por se converter em definidores dos sujeitos. (LOURO, 2016, p. 83).

Ou seja, ela não nega o corpo, porém o coloca no campo social e histórico, pois são construídos discursos de acordo com o lugar e época que ele está inserido, assim é também, formado por processos estruturais e simbólicos que demarcam questões no campo de gênero, sexualidade e raça, tensionando os sujeitos.

De acordo com Louro (1997), existe dentro das diversas sociedades variadas representações e práticas, atravessadas por múltiplos símbolos, em que os indivíduos reforçam ou refazem os papéis entre masculino e feminino. Essas construções e esses arranjos mudam historicamente – no tempo e no espaço – se transformam “na articulação com as histórias pessoais, as identidades sexuais, étnicas, de raça, de classe

⁵⁸ Uma amiga e interlocutora comentou que geralmente abrem na semana, mas para saber das festas é preciso acompanhar sua página no Facebook ou no Instagram, que se tornam também um campo para minha pesquisa ou uma extensão do campo físico dela. Minha primeira inserção no lugar foi feita em novembro de 2018. Estar lá fez com que eu visse uma multiplicidade de vivências que se encontravam em um pequeno espaço do bar que se expandia para a rua, tomando conta dela, foi algo que me causou espanto, ou o velho estranhamento d(o)a antropólogo(a).

(...)” (LOURO, 1997, p. 28). Para a autora os corpos possuem uma narrativa tramada por diversificados fatores.

Ainda, Butler (2001) filósofa bastante conhecida por estudiosos de gênero contribui no presente texto para pensar sobre performatividade, pois segundo ela:

A performatividade não é [...] um ‘ato’ singular, pois ela é sempre uma reiteração de uma norma ou conjunto de normas. E na medida em que ela adquire *status* de ato no presente, ela oculta ou dissimula as convenções das quais ela é uma repetição. Além disso, esse ato não é primariamente teatral [...]. Na teoria do ato da fala, um ato performativo é aquele que na prática discursiva que efetua ou produz aquilo que nomeia (BUTLER, 2001, p.167).

Segundo ela a agência de performatividade de gênero coloca um paradoxo de subjetivação, quando um sujeito resiste às normas ele se torna possibilitado diante delas, ou seja, existe então uma certa autonomia diante dessas normas regulatórias. Na materialidade do sexo se produz um domínio do aceito e do não aceito, atenta-se para que os corpos não são construídos por meio dessa normatividade e se pergunta o que acontece quando um corpo fracassa diante da materialidade imposta. A materialização dos corpos é ordenada por normas regulatórias que tentam “assegurar o funcionamento da hegemonia heterossexual”, e acaba por produzir corpos abjetos, que não se enquadram nesses padrões, assim, esses corpos podem não ser considerados corpos que não merecem viver ou ser salvos.

Já o antropólogo Richard Parker (2001) observa sobre o crescente aumento das pesquisas sobre sexualidade nos anos 1980 na antropologia e em outras áreas e dá o crédito para os movimentos políticos feminista, gay e lésbico. Segundo ele “a experiência subjetiva da vida sexual é compreendida, literalmente, como um produto dos símbolos e significados intersubjetivos associados à sexualidade, em diferentes espaços sociais e culturais [...].” (PARKER, 1997, p. 132). Para ele é mais importante entender o contexto da interação sexual do que do comportamento individual. Acrescenta:

[...] categorias tão diversas como ‘homossexualidade, ‘prostituição’, e mesmo ‘masculinidade’, e ‘feminilidade’, podem estar completamente ausentes ou, no mínimo, estruturadas muito diferentemente, em muitas sociedades e culturas [...]. Ao focar com mais cuidado as categorias e classificações locais, as pesquisadoras e os pesquisadores têm procurado, cada vez mais, abandonar aquilo que poderia ser descrito, na antropologia e na linguística, como uma perspectiva *de fora* para adotar aquilo que é descrito como uma perspectiva *de dentro* [...]. (PARKER, 2001, p. 133).

A antropologia assim, contribui para pensar a sexualidade de forma a desconstruir pensamentos hegemônicos e colonizadores, colocando em destaque outras perspectivas.

Segue a descrição de uma das publicações no *Instagram* da festa, na data de dez de setembro:

Vocês estavam com saudades dessa MEGAZORDA né mores? Pois voltamos hein! Como deve ser, as crioulas prometem abalar as estruturas do Benfica e ver as corpos negras, afroindígena e LGBT'S de todas as quebradas reunidas porque esse lugar é Nosso. (***)[SODIKEKE10.08](#) às 21h no @thelightsbar. Atrações: DJ Lolost (Acoolmade_rxd). DJ Amanda Quebrada (@amandaquebrada). DJ Viúva Negra (@viuvanegr4). DJ MuMu (@mutante). Performance: CORPO BOMBA (Gizelle Oliveira @gizeulle e Pedro Silva @pretinho.da.silva). Audiovisual: @arrb e @viuvanegr4 + DISPUTA BATEKOO: desafio valendo um tonalizante da @100grau_. Espalha pra geral que vai ser do PAPOKO.

Tal publicação mostrou-me este universo múltiplo, com sua própria forma comunicacional.

Pensando ainda a questão de raça, aciono a construção da identidade negra no Brasil, que precisa ser entendida como um processo histórico violento de colonização dos continentes africano e americano, e de escravização negra e indígena (RATTS, 2016; MUNANGA, 2012; GONZALES, 1988). Tal processo desencadeou mudanças e rupturas em pelo menos três continentes, se colocarmos na conta o europeu, responsável pelas expedições com o intuito de conquista e que para isso resultou em diversos massacres físicos e epistêmicos (GROSFOGUEL, 2013). Textos como de Kabengele Munanga (2012), de Alex Ratts (2016), de Lélia Gonzalez (1988) e de Tônico Benites (2016) nos ajudam a pensar a questão dentro do contexto brasileiro, refletindo sobre duas raça/etnia subalternizadas por meio do processo colonizador: a negra e a indígena, e conseqüentemente colocando em xeque a raça branca (dominadora e colonizadora), colocada social e historicamente num patamar de superioridade humana.

Para Lélia Gonzalez (1988) o processo de branqueamento ideológico mascara as marcas culturais africanas no continente americano, em que ao ser colocada meramente como uma cultura popular se minimiza a sua importância. Como tal processo não é restrito ao Brasil, a pensadora usa o termo “amefricanidade” para pensar a cultura africana sendo “ressignificada” na América. Para ela o processo de opressão, faz com que o racismo aparece de duas formas: aberto e disfarçado. Afirma que:

[...] o racismo brasileiro latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças a sua forma mais eficaz: a ideologia do branqueamento. (...) Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo do embranquecer (...) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (Gonzalez, 1988a). (GONZALEZ, 1988, p. 73).

Munanga (2003) contribui para o debate quanto introduz em seu texto contextualmente a identidade da pele clara e sua representação colocada como positiva, fazendo com que fosse “introjetada, interiorizada e naturalizada pelas próprias vítimas da discriminação racial” (MUNANGA, 2003, p.1). O autor afirma que para a antropologia a identidade é sempre construída e é forjada dentro de um contexto social em que há relações de forças. Nesse contexto podem ser pensadas três formas de identidades: a legitimadora (dominadora), a de resistência (subalternizados), e a identidade-projeto (novas identidades). Para ele o conceito de identidade: “(...) evoca (...) conceitos de diversidade (...) de cidadania, raça, etnia, gênero, sexo etc., com os quais ele mantém relações ora dialéticas, ora excludentes; conceitos esses também envolvidos no processo de construção de uma educação democrática.” (MUNANGA, 2003, p. 4).

Dialogando com Foucault (2012) que reflete sobre relação de poder, uma classe dominante não é simplesmente um dado econômico ou uma abstração sem fatos que se reproduz constantemente, mas “são efeitos de certo número de táticas eficazes, sistemáticas, que funcionam no interior de grandes estratégias que asseguram esta dominação”. No entanto, para que esta se fixe, se reproduza e se multiplique, acentuando as relações de uma classe que domina, há “uma relação recíproca de produção” (Ibidem). Nesse sentido, pensar processos de desigualdades nesse trabalho, insere não apenas em questões de dominação e submissão, mas principalmente em estratégias de subversão.

Os conceitos acionados aqui são importantes para pensar o referido bar que possui uma espacialidade parecida com a de uma boate e se propõe a ser um lugar de múltiplas identidades. Tal apreensão é percebida pelas temáticas das festas que aludem a marcadores identitários, de orientação sexual, gênero e raça e pelo próprio momento em campo. Se faz importante o olhar de estranhamento no sentido da possibilidade de

enxergar o que é vivido no lugar, as possibilidades que os sujeitos estabelecem de forma relacional e individual por meio de seus corpos, atentando-se para as performatividades de gênero, dentro do seu contexto, ou viver o bar e seu entorno, que é a própria rua. Assim, gênero, sexualidade e raça, são marcadores fundamentais que se encontram aqui para pensar a pesquisa.

ÉTICA E ANTROPOLOGIA

Com a perspectiva sobre a questão da subjetividade como algo que influencia a produção acadêmica, tensionada de acordo com os contextos, Grossi (2008) nos ajuda a refletir: “[...] o encontro intersubjetivo proporciona o reconhecimento mútuo, por meio de diferentes nuances e manifestações [...]. [...] o reconhecimento mútuo se situa como um ponto em comum da prática de pesquisa antropológica” (*Ibidem*). Fazer um trabalho antropológico é se colocar à disposição de ser afetado e ter a consciência e responsabilidade sobre o poder de afetação que eu enquanto futura antropóloga também estabeleço com o outro. Por ser uma pesquisa produzida no âmbito urbano, que aciona marcadores políticos identitários e feito por uma mulher bissexual e não branca, demanda-se uma reflexão durante a escrita nos “[...] relatos do processo de investigação e pesquisa centrada em uma reflexão sobre o campo.” (GROSSI, 2018, p.13).

Compreendo que foi a partir do meu corpo e do meu lugar no mundo que meu tema e recorte empírico se fez presente. Pensar sobre esse outro a quem eu estranho e familiarizo é também pensar sobre mim, um corpo feminino no espaço noturno em uma cidade considerada estatisticamente violenta. Embora um tema nos seja distante e estranho podemos encontrar as semelhanças e as distâncias com a nossas próprias vivências; assim o é com um tema que nos atravessa subjetivamente. Como pesquisadora é meu dever ter novos olhos e aguçar os meus sentidos, enxergando um mundo desconhecido a ser desvendado. Assim, preciso tomar como uma escolha ética, a política do posicionamento, localizando-me, corporal e politicamente diante do meu campo e do meu trabalho de escrita.

Haraway (1995) contribui para essa reflexão, afirmando que “os corpos como objetos de conhecimento são nódulos gerativos e material semióticos. Suas fronteiras se materializam na interação social. Fronteiras são desenhadas através de práticas de mapeamento; ‘objetos’ não pré-existem enquanto tais (HARAWAY, 1995, p. 40). Meu

corpo e os dos sujeitos da pesquisa ganham significados sociais por meio da interação, podendo esses significados serem modificados, assim a produção de conhecimento acaba por ser uma perspectiva de um olhar específico sobre algo com múltiplos sentidos. Desta feita, concordo com Haraway sobre a ideia de perspectiva parcial, pois não podemos dar conta de todos os significados e atravessamentos em campo, e mesmo se déssemos, provavelmente o tempo se encarrega de modificar as coisas.

Para pensar melhor nas questões éticas na antropologia Segato (2006) nos ajuda a compreender a questão do outro na atualidade. Segundo ela o outro:

[...] já não é nem objeto, nem tema, sequer interlocutor abordado de fora e unilateralmente em um processo progressivo de inclusão pela modernidade ocidental avançada. [...] A antropologia, portanto, terá de se expor e se curvar à demanda e à interpelação daquilo que outrora fora seu 'objeto' e deixar-se interpelar. O estudo de *outras culturas* não garante a interculturalidade, a exposição radical à transformação demandada pelo *outro*. Mas a interculturalidade me ocorre como o único futuro não somente interessante, mas também plausível se pretendemos a sobrevivência de uma disciplina sem objeto. (SEGATO, 2006, p. 228).

Embora hoje a conjuntura brasileira se mostre mais difícil aos grupos minoritários em direito, analiso a mudança do pensamento antropológico brasileiro como de suma importância, pois existe a possibilidade de entender as nuances da pesquisa e a “si mesmo”. A alteridade que pode ser encontrada em qualquer situação, no grupo mais homogêneo e coeso possível, é sempre o caminho que o(a) antropólogo(a) tem o cuidado de estabelecer. Segato (2006) aciona a “ética da insatisfação” como uma forma de pensar a atualidade, porque se estabelece como uma ética que busca mudanças, para estabelecimento real dos direitos humanos.

Adotou-se, nesse sentido, o trabalho de campo etnográfico, que segundo Peirano (2014) é além de tudo uma reflexão entre teoria e prática. Ir a campo é estar munido de leitura, culminando numa prática que também contribua teoricamente. As leituras etnográficas possuem, de acordo com a autora, três condições essenciais, a primeira de considerar “a comunicação no contexto da situação”, a segunda de traduzir de forma escrita a experiência, o “que foi vivo e intenso na pesquisa de campo”, e por último detectar “a eficácia social das ações de forma analítica” (PEIRANO, 2014, p. 306).

Lembro que estar em campo continua, muitas vezes, mesmo quando saímos do local, por isso é importante se utilizar de recursos técnicos como o caderno de campo e a

utilização de gravador devidamente autorizado nas entrevistas realizadas (GOLDMAN, 2003).

Penso o campo concordando com Silva (2000) que afirma:

O 'campo' não é somente a nossa experiência concreta [...] que se realiza entre o projeto e a escrita etnográfica. Junto a essa experiência, o 'campo' [...] se forma através dos livros que lemos sobre o tema, dos relatos de outras experiências que nos chegam por diversas vias, além dos dados que obtemos de 'primeira-mão'. (SILVA, 2000, p. 26)

Silva (2000) acrescenta sobre o campo que ao fazer pesquisa na cidade, onde há bastante heterogeneidade, por conta do número de pessoas e pela multiplicidade dos universos dos sujeitos, “[...] a observação participante e a coleta de informação são atividades relativamente mais complexas em termos da definição de quantas e quais as pessoas com quem estabelecer contato, quais os contextos mais adequados para essa observação etc. [...]” (SILVA, 2000, p. 39). Para essa definição ou predefinição é importante ir a campo primeiro, foi lá que descobri as escolhas que deveria fazer diante do que eu procurava. Percebi que a priori, frequentar as festas, ter contato com as donas do bar The Lights e com os frequentadores mais usuais é de suma importância, para a percepção e conceitualização do espaço, lembrando que fazer pesquisa etnográfica é sempre estar aberto para possibilidades que vão de encontro com a pesquisa.

Uriarte (2012) contribui para a discussão ao pensar o trabalho etnográfico e escrever o seguinte:

[...] fazer etnografia não consiste apenas em ‘ir a campo’, ou ‘ceder a palavra aos nativos’ ou ter um ‘espírito etnográfico’. Fazer etnografia supõe uma vocação de desenraizamento, uma formação para ver o mundo de maneira descentrada, uma preparação teórica para entender o ‘campo’ que queremos pesquisar, um ‘se jogar de cabeça’ no mundo que pretendemos desvendar, um tempo prolongado dialogando com as pessoas que pretendemos entender, um ‘levar a sério’ a sua palavra, um encontrar uma ordem nas coisas e, depois, um colocar as coisas em ordem mediante uma escrita realista, polifônica e inter-subjetiva. (URIARTE, 2012, p. 10).

Penso a escrita etnográfica como um lugar de afetação, ao mesmo tempo é preciso entender o meu lugar na escrita, não dou voz ao outro e muito menos tomo a narrativa do outro como minha, apenas coloco histórias em evidência e reflito sobre elas de forma antropológica, a polifonia se insere como forma de não apagar as diversas narrativas, entendendo cada personagem, ator, sujeito no texto, da perspectiva de

mundo que trago. Como nos diz Ingold (2012, p. 344) “antropólogos [...] pensam, falam e escrevem no e com o mundo [...]”.

VIVENCIANDO O CAMPO

Há outros dados que chamaram atenção a partir de um olhar antropológico, as várias inscrições nas paredes me afetam, remetem a formas de inscrições próprias da cidade e da rua, colocando em evidência, muitas vezes, as pessoas que frequentam o espaço. Assim como suas festas temáticas, como a festa “Criola” – músicas como o funk, de origem negra e periférica – ou/e a festa “o Reggae das Monstras” – em referência a uma transgressão de gênero – acionam questões de raça, gênero e sexualidade.

Coloco como momentos que marcaram tanto a pesquisadora, como a mulher por trás da pesquisadora, foram as vezes que fui a “Festa Crioula”, especificamente quero contar sobre a que fui em no começo de agosto, dia 8. As atrações eram: Amanda Quebrada, Lolost, Mumu, Viúva Negra, os gêneros musicais eram funk, kuduro, forró, reggae e dancehall, com a performance (arte) de Pedro Silva e Gizelle, intitulada de “Corpo Bomba”, com proposta audiovisual da Viúva Negra. Anunciado pelas redes sociais essas informações, com, também, uma disputa “Batekoo”, dança em que se rebola até o chão, fazendo uso do corpo como forma de empoderamento de gênero e raça, em que o(a/@) vencedor(a/@) ganhou uma tinta tonalizante da @milgraus.

Nesse dia fui com as meninas da casa que moro e minha namorada, encontrando lá outras pessoas que a gente conhecia. Vi pessoas da periferia que morava, alguns atores do “Nóis de teatro”, e outras tantas que nunca tinha visto na vida. Sem dúvida a cota nesse dia era branca, muitas pessoas negras habitando com seus dreads, tranças e black, roupas coloridas e seus corpos que naquele momento transbordavam o seu poder. O bar depois das 22h ficou tanto lotado dentro como em sua extensão a rua, se confundindo um pouco com os públicos dos outros dois bares que estavam abertos, o bar de frente e o bar do lado.

Houve um pequeno momento constrangedor para mim, quando um cara branco ficou lançado olhares objetificantes para mim e minha namorada, até o momento que fiz uma cara “feia”, com raiva, e me afastei.

Não consegui ficar muito tempo lá dentro, tinha muitas pessoas e por isso muito calor, mas lá apesar disso, as pessoas dançavam de forma vigorosa na parte interna do bar. Os momentos que entrei foi para ver a performance “corpo bomba”, iniciando com uma poesia em forma de denúncia contra um ato de racismo, em que um dos dj do local deu a atender que o funk não era música de qualidade. Pedro fez um registro no seu *instagram* afirmando:

Performance CORPO-BOMBA
 Dia feliz, dia de festejar!
 ‘a dança aqui não é sozinha, é favelada’
 eu y a irmã ancestral [@gizeulle](#) construímos a performance CORPO-BOMBA y
 apresentamos na festa maaais favelada da cidade [@festacioula](#)
 Agradecemos pelo convite y louvamos o suor das corpos negras.
 Buscar o estado de implodir subalternidade, ferida colonial y desprevelio
 explodindo fogo pra quem quer barrar nossa caminhada!
 Salve a gira!!!!

Várias coisas aconteciam naquele momento ao mesmo tempo, vi apenas parte da performance e o momento final que Silva corre para a rua e escreve no chão de asfalto a frase “corpo bomba”. Concluindo o começo da *performance* em que depois de um *salve* o artista afirma “esse corpo que parece munição, porque se tem uma coisa perfeita é movimento e transformação”. Mostrando o outro lado desse corpo colocado como perigoso, e assim estigmatizado, o perigo é a própria transformação dada por um corpo que decide se movimentar e sentir-se., não aceitando o local de subalternidade.

A *performance* sendo seguida por músicas de funk, me atravessou, fazendo eu pensar sobre minha própria história. Passei a infância dançando “Furacão 2000” e “é o Tchan”, uma das fotos mais engraçadas que tenho é eu dançando na boca da garrafa, na escola que minha avó trabalhava, no que bairro moro. O meu corpo tão liberto na infância foi se fechando e se travando a medida que a religião católica foi entrando na minha vida e o meu corpo sofrendo com variadas violências, tanto do catolicismo como das pessoas em geral. Então, estar em um local em que a proposta do ambiente é dar margem para o corpo e seus movimentos, em que a ideia de sensualidade não se torne sinônimo de objetificação, é importante para quem foi reprimida, por conta de processos raciais e de gênero.

Há muitas problemáticas com relação a música de funk, principalmente quando pensamos no chamado funk ostentação, então essa minha análise foi pensada a partir de um contexto e de um atravessamento específico. Compreendo pois, que por meio da

música, da dança, da performance, e da arte em geral, o lugar de lazer ou do lúdico pode ser visto a partir de uma perspectiva política, e a partir da análise antropológica, vejo a “Festa Crioula” como potente pela proposta de trazer músicas consideradas socioculturalmente “de gente preta e periférica”, tal qual o funk, ela acaba por afirmar, através da sonoridade, danças e performances múltiplas de tal contexto socio-cultural.

A festa agênci corporeidades específicas, aciona identidades políticas e reconfigura a paisagem que os sujeitos decidiram habitar, essa festa traz também possibilidade para pensar embates e conflitos sociais, visto a diversidade do espaço urbano e suas desigualdades. Ela se configura como um espaço de tensionamento das lógicas colonizadoras que demarcam o que é de origem negra no Brasil, como uma não cultura ou subcultura, uma forma de violência e apagamento da história e vida de povos negros.

Reflito, também, que um lugar de liberdade é um espaço que embora possa ter contradições e conflitos entre as pessoas que frequentam, é basicamente um lugar em que se habita as possibilidades das diversas existências dos sujeitos. Neste sentido, as diferenças podem e devem sempre aparecer, sendo discutidas e repensadas. Um lugar em que os sujeitos sejam vistos e pensados de forma autônoma e humana, com suas feridas, qualidades e potências.

Não sei ainda se o The lights bar é esse local, sei que hoje é um local onde diversas pessoas se encontram, a priori, as pessoas vão ao local tanto pelo ambiente, como pelas festas temáticas que chamam atenção. De forma mais aprofunda sei que não é apenas isso que leva alguém a estar e voltar para um local de “lazer”, mas é tudo que atravesso o corpo e de forma ampla a “alma”.

Os caminhos na pesquisa me levaram a buscar um estudo etnográfico na/da cidade acessível de ser pensado tanto para quem é de “fora” como para quem é de “dentro”, visualizando as práticas de sociabilidades de sujeitos não binários e binários, não heteronormativos e normativos, em um local de lazer, a partir de um olhar antropológico, na perspectiva de raça, gênero e sexualidade, observando como as subjetividades e identidades que são tramadas naquele espaço. Enxergando as resistências e dissidências dos diversos corpos que lá habitam e que são tangenciados

pelo próprio ambiente sociocultural e político, e o que isso pode contribuir para uma antropologia urbana feita no “centro”, mas descentrada⁵⁹, tendo a consciência que minha produção acadêmica envolve pessoas socialmente estigmatizadas, mas que porém, possuem seus próprios marcadores e agenciamentos políticos de resistência, culturais, sociais e subjetivos para permanecerem “bem”, existindo e vivos(as)⁶⁰.

Percebo, em variados sentidos, que a cidade é constituída não mais por demarcações demográficas, nem geográficas, nem de equipamentos e infraestrutura, mas por pessoas que ocupam e movimentam todas essas coisas. O lazer noturno reflete parte da cidade e é preenchido pelas pessoas que compõem e transformam essa paisagem urbana. Pensar a cidade como um organismo vivo é compreender a noção de redes de relacionamento, posto serem as conexões que nascem das relações que proporcionam estudar e se aprofundar nos paradigmas do social: o sujeito individualizado e as subjetividades diversas que formam o corpo social. É por intermédio das interrelações entre as diferenças e as similaridades que são produzidas a urbanidade(s) e, conseqüentemente, a cidade enquanto espaço físico, político e afetivo, socialmente e subjetivamente. As pessoas nessas relações de encontros e desencontros com as diferenças e subjetividades são afetadas pelo o espaço ao mesmo tempo estão o tempo todo o compondo e o modificando (PERLONGHER, 2008; FRANÇA, 2002; MAGNANI, 2012).

CONSIDERAÇÕES

Tentei desenvolver um estudo etnográfico na cidade, visualizando as práticas de sociabilidades de sujeitos não binários e não heteronormativos em um local de lazer, a partir de um olhar antropológico, na perspectiva de raça, gênero e sexualidade. De modo, a entender como as subjetividades e identidades são tramadas naquele espaço,

⁵⁹ No centro por ser um dos bairros centrais de Fortaleza-CE e onde se encontra a Universidade Federal do Ceará, descentrado por ser numa região do Brasil que é marginalizada na perspectiva da produção científica do conhecimento antropológico, visto um mestrado na área tão recente no estado cearense, podemos fazer inclusive uma comparação dessa marginalização com os outros estados do próprio nordeste, e não apenas com a região sul e sudeste que tem suas produções científicas mais legitimadas pela nata acadêmica, pela própria divisão geopolítica histórica do país.

⁶⁰ Como a filósofa Butler (2018) disserta em “Corpos em Aliança” sobre “viver uma vida boa”, uma procura de encontrar em uma estrutura social coercitiva e violenta a autonomia do sujeito e de seus desejos, em grupo(s) ou coletividade(s) em alianças em busca de uma vida a ser vivida com bem-estar, não sendo suficiente para os sujeitos buscar uma vida em que se apenas sobreviver.

observando as resistências e dissidências dos diversos corpos que lá habitam e o que isso diz sobre o espaço urbano, tendo consciência que minha produção acadêmica envolve pessoas socialmente estigmatizadas, porém com seus próprios marcadores e agenciamentos políticos, culturais e sociais. Entender que narrativas existem na perspectiva de gênero, raça e sexualidade em um espaço preenchido por diferenças; analisar as possíveis contradições entre as práticas e os discursos, tendo em vista como certas estruturas sociais podem ainda pesar sobre os sujeitos; refletir sobre estar na cidade e que corporeidades habitam nela de acordo com os espaços; observar o espaço que pesquiso como um lugar que também possui sua própria forma de “estar vivo”⁶¹ é fundamental para a prática antropológica.

A antropologia sempre se colocou como uma disciplina para o estudo do outro, seu caminho é marcado pela busca das diferenças e da análise das formas diversas de habitar no mundo, e cada vez mais, se coloca como uma disciplina que quebra com os preconceitos e com os pontos de vistas colonizadores. Foi pensando nisso, que o bar “The Lighs” se mostrou um “objeto” de estudo tão importante, lá observei essas rasuras sociais, outras possibilidades que não aquelas enquadradas e normativas. Vi que os sujeitos permanecem procurando suas formas de estar no mundo, por mais difícil que seja. Não enxerguei uma diferença, enxerguei diferenças e agenciamentos pelos corpos que lá transitam. Das vezes que estive em campo, encontrei além da diversidade que já citei, pessoas de diversos lugares, de dentro e de fora do Benfica, de Fortaleza ou do Brasil. Vi outras possibilidades teóricas e epistemológicas. Dar vazão a isso por meio do trabalho etnográfico é uma contribuição teórica para antropologia, e uma possibilidade de narrar outras formas de estar na cidade contribuindo talvez para o fortalecimento da não estigmatização de certos sujeitos.

Há um outro motivo para a pesquisa, o que observo quando olho para a produção sobre a temática que aciono é que elas se mostram em sua maioria focadas nos estudos de práticas homossexuais masculinas de homens cis⁶², geralmente pesquisadas por homens também. Então, meu intuito é pensar a pluralidade de vivências que se

⁶¹ (INGOLD, 2015).

⁶² A identidade de gênero corresponde ao sexo de nascimento.

encontram em suas possíveis formas transgressoras, que vá além das práticas homossexuais masculinas.

Amplia-se assim, as discussões sobre o tema urbano com a visão da antropologia em Fortaleza - Ceará e conseqüentemente a produção acadêmica do país, assim com a promoção do tema da diversidade, dialogando com os direitos humanos. É uma pretensão de produção científica que coloca em evidência grupos socialmente invisibilizados e marginalizados no Brasil.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre limites discursivos do "sexo"*. In: LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 151-172.

_____, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: Notas sobre uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 13, n. 1, p.155-161, jan. 2005. Tradução de Paula Siqueira. Revisão de Tânia Stolze Lima

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 18 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Ed. UFRJ, Rio de Janeiro, 2005.

GONZALEZ, Lélia: "A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade". In: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. *Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia*. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v.46, nº2, 2003, p.445-476 30p.

GROSGUÉL, Ramon. "Racismo/Sexismo Epistêmico, Universidades Ocidentalizadas e os quatro Genocídios/Epistemicídios ao longo do século XVI". Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S179424892013000200002&script=sci_abstract&lng=pt.

GROSSI, Miriam et alli (org) **Trabalho de Campo, Ética e Subjetividade**, Florianópolis/Tubarão, Editora Tribo da Ilha/Copiart, 2018.

HARAWAY, Donna. 1995. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial." **cadernos Pagu** (5): 7-41.

INGOLD, Tim. **Estar vivo**. Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Da periferia ao centro**: Trajetórias de pesquisa em antropologia urbana. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. 249p.

_____, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s.l.], v. 17, n. 49, p.11-29, jun. 2002. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-69092002000200002>.

MUNANGA, Kabengele. **"Diversidade, Identidade, Etnicidade e Cidadania"** (Palestra). Disponível em: acaoeducativa.org.br/fdh/wpcontent/uploads/2012/09/Palestra-KabengeleDIVERSIDADEEtnicidade-Identidade-eCidadania.pdf.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**. Uma perspectiva pós-estruturalista. Ed. Vozes, Petrópolis, 1997.

_____. **Um corpo estranho**: Ensaio sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. 96 p.

PARKER, Richard. Cultura, economia política e construção sexual da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 125-150.

PEIRANO, Mariza. "O antropólogo como cidadão". In: **Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1991. p.85-104

_____. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, nº 42, 2014, p.377-391. **disponível on-line**

SEGATO, Rita Laura. "Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais". **Mana**. 2006, vol.12, n.1, pp. 207-236.

SILVA, Wagner G. Apresentação; Canoas e praias desertas; Redes de significados; Chegar ao campo; Minhas perguntas, suas tartarugas. In: _____. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: Ed. USP, 2000. (p.13-58) 45p

RATTS, Alex. "A Diferença Negra e Indígena no território: observações acerca de Fortaleza e Ceará". **Geosaberes**, Fortaleza, v. 7, n. 12, P. 03 - 16, Jan. / Jun. 2016.

URIARTE, Urpi M. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Ponto Urbe**, São Paulo, vol.11, 2012, p.1-11. **disponível on-line**

VELHO, Gilberto. O desafio da proximidade. In: _____. **Pesquisas urbanas**. Desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. (p.11-19)

**“AGORA E COM LOCAL”: AS CORPOREIDADES DO SUJEITO PARA EXPERIMENTAÇÃO
DOS AFETOS ATRAVÉS DO GRINDR⁶³**

Bruno Maciel Leal Cruz⁶⁴
David José Pereira Gonzaga⁶⁵

A partir de uma pesquisa realizada através do aplicativo de encontro *Grindr*, desenvolvido para o público masculino, este trabalho traz a discussão de como o corpo é reconstruído, modulado e territorializado para se apresentar nas dinâmicas do cibridismo, através um ambiente virtual em constante fluidez que permite o estabelecimento de zonas de contato desejanter para a experimentação dos corpos e desejos, as quais funcionam como frestas aos controles repressivos da heteronormatividade.

Palavras-chave: Grindr; Corpo; Território; Cibridismo; Desejo.

Introdução

A partir de uma pesquisa empírica realizada através do aplicativo de encontro *Grindr*, desenvolvido para o público masculino, este artigo pretende trazer a discussão de como o corpo é reconstruído e modulado pelo sujeito para se apresentar nas dinâmicas do cibridismo. Além disso, pensar a forma de situar esse corpo através de um aplicativo que funciona como uma linha de fuga aos controles repressivos da sexualidade, onde a existência ativa do sujeito é transformada em uma vivência real de zonas de contatos desejanter por meio de um espaço virtualmente atualizado, pelo qual o território ganha uma nova significação e materialização e é estabelecido onde o sujeito está no ciberespaço. O aplicativo, portanto, seria utilizado dentro de uma atualização do virtual para uma experimentação do corpo e do desejo.

Inicialmente, importante destacar que existem diversas formas de abordar a temática sobre o corpo, tendo em vista suas várias perspectivas de acordo com as áreas

⁶³O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

⁶⁴ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia – PPGS, na Universidade Federal da Paraíba – UFPB, brunomacielleal@gmail.com.

⁶⁵ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA, na Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, gonzagadavid22@gmail.com.

de conhecimento, fazendo com que não se chegue a um consenso dentro das esferas científicas, sociais, religiosas, etc. Ademais, neste artigo, o corpo será tratado a partir de um ponto de vista antropológico de construção de suas significações, portador de uma consciência, representação materializada e materializadora de sua cultura, uma fronteira entre o indivíduo e o mundo, uma forma experienciar a realidade.

Para partir de uma perspectiva do corpo como representação cultural, é importante destacar a o que seria uma concepção de cultura que não esteja atrelada ao evolucionismo, conforme podemos destacar em Lucia Santaella (2003):

a cultura é a parte do ambiente que é feita pelo homem. Implícito nisso está o reconhecimento de que a vida humana é vivida num contexto duplo, o habitat natural e seu ambiente social. A definição também implica que cultura é mais do que um fenômeno biológico. Ela inclui todos os elementos do legado humano maduro que foi adquirido através do seu grupo pela aprendizagem consciente, ou, num nível algo diferente, por processos de condicionamento – técnicas de várias espécies, sociais ou institucionais, crenças, modos padronizados de conduta. [...] Recursos apresentados pelo mundo natural são formatados para vir ao encontro das necessidades existentes. (P. 31)

A partir do momento que pensamos o corpo como inscrição e expressão da cultura, o mesmo pode ser analisado através de um paradigma da corporeidade, apresentando uma nova forma metodológica de abordá-lo a partir de uma perspectiva fenomenológica, como algo além de um objeto a ser situado na cultura, mas como o próprio sujeito que a sustenta e estabelece suas bases (CSORDAS, 2008). Isso coloca o corpo em um lugar importante sob a perspectiva antropológica, tendo em vista que o mesmo é uma composição de representações e práticas que traduz a forma de organização social a qual se insere, ao mesmo tempo que reproduz as práticas e a cultura.

Nessa relação entre sujeito e objeto, Merleau-Ponty (1962, apud CSORDAS, 2008) coloca o corpo como um contexto e a consciência como a projeção desse corpo contextualizado no mundo, o qual é capaz de criar uma experiência de percepção que termina nos objetos, ou seja, estes são frutos de uma atividade reflexiva e são constituídos culturalmente de forma intencional. A partir desse pensamento de Merleau-Ponty, Csordas (2008) afirma:

Se a percepção “termina nos objetos”, o objetivo de uma antropologia fenomenológica da percepção é capturar aquele momento de transcendência

no qual a percepção começa, e, em meio à arbitrariedade e à indeterminação, constitui e é constituída pela cultura. (P. 107)

A capacidade de perceber começa nesse corpo que aprendeu, segundo Bruno Latour (2008), a ser afetado por diversas entidades que o retiram de um ponto de vista de essência da natureza, e o colocam como compósito de uma aquisição progressivamente sensorial e sensível, pois o corpo seria:

não à morada de algo superior – uma alma imortal, o universal, o pensamento – mas aquilo que deixa uma trajetória dinâmica através da qual aprendemos a registrar e a ser sensíveis àquilo de que é feito o mundo (LATOURE, 2008, p. 41)

Se, de um lado, Csordas (2008) afirma que é incerto estabelecer uma dualidade entre mente e corpo quando se analisa este como um sujeito vivenciado e configurado, Latour (2008, p. 42) diz que esse dualismo “é apenas resultado da falta de uma definição dinâmica do corpo como a aprendizagem de ser afetado”, e essa afetação é possível através de arranjos artificiais sobrepostos em camadas, as quais sensibilizam o corpo através dos vários sentidos. Essa afetação ocorre quando o sujeito é articulado para se permitir ser afetado pela diferença em uma convivência com outros sujeitos, tornando-se “interessante, profundo ou válido quando ressoa com os outros, quando é efectuado, influenciado, posto movimento por novas entidades cujas diferenças são registradas de formas novas e inesperadas” (Latour, 2008, p. 42).

Tal afetação ocorre nos diversos níveis de sociabilidade do sujeito, através do seu corpo interagindo com os outros, onde o mesmo é configurado a fim de obter uma individualidade e uma imagem de si capaz de se identificar e se diferenciar, simultaneamente. Nessa perspectiva, David Le Breton (2006) aborda o corpo como uma obra modulável que passível de ser complementado, conforme trecho abaixo:

Em primeiro lugar, examinaremos o corpo vivido como acessório da pessoa, artefato da presença, implicando em uma encenação de si que alimenta uma vontade de se reapropriar de sua existência, de criar uma identidade provisória mais favorável. O corpo então é submetido a um *design* às vezes radical que nada deixa inculto (*body building*, marca corporal, cirurgia estética, transexualismo etc.). Colocado como representante de si, ceppo da identidade manejável, torna-se afirmação de si, evidência de uma estética da presença. Não é mais o caso de contentar-se com o corpo que se tem, mas de modificar suas bases para completá-lo ou torná-lo conforme à idéia que dele se faz. Sem o complemento introduzido pelo indivíduo em seu estilo de vida ou suas ações deliberadas de metamorfoses físicas, o corpo seria uma forma decepcionante,

insuficiente para acolher suas aspirações. Nessas diferentes representações, o corpo deixa de responder à unidade fenomenológica do homem é elemento material de sua presença mas não sua identidade, pois ele só se reconhece aí num segundo tempo após efetuar um trabalho de sobressignificação que o conduz à reivindicação de si. Mudando o corpo, pretende-se mudar sua vida. (p. 22)

A partir dessas considerações, as reconfigurações e modificações realizadas pelo sujeito sobre seu corpo o transformam no que ele deseja representar e se ver representado, situação que pode ser ainda mais complexa quando essa realidade é situada através das dinâmicas do cibridismo, ou seja, na constituição dos devires *online-offline*.

A constituição do corpo ciborgue

Do corpo portador da alma para os gregos, passando pelo corpo como invólucro da espiritualidade até o corpo como suporte destinado à pessoa, o mesmo passou a ser percebido por um viés antropológico que o trata como ancoragem de diversas características culturais, sendo constantemente composto para uma representação de si de forma conveniente, inscrito com uma identidade provisória externalizada na superfície e projetada através de uma performatividade (LE BRETON, 2013).

Posteriormente, esse corpo foi interligado às máquinas em um espaço multidimensional de realidade, composto de diversas tecnologias que simulam ambientes de interação, denominado de ciberespaço, onde o corpo está constituído como um sistema capaz de ser regulado oferecendo respostas, sendo considerado uma própria máquina através da cibernética (SANTAELLA, 2002).

Ademais, esses corpos também são vistos como sujeitos que estão inseridos em estruturas sociais dinâmicas, de forma que sua uma nova consciência é imposta sobre eles, e estes são recontextualizados imperceptivelmente para torná-los máquinas dependentes e otimizadas, caracterizadas por uma descartabilidade em um sistema híbrido com o advento da cibernética, conforme análise abaixo:

Passou-se para uma visão de vida como uma questão de *hardware*, de padrões de organização cuja lógica operacional era coextensiva a vários tipos de organismo e até mesmo aos sistemas maquínicos. Dentro dessa visão, novos termos de referência começaram a povoar o ambiente das ciências e o imaginário dos artistas: *feedback*, mensagem e ruído funcionavam tanto para a engenharia telefônica quanto para o sistema nervoso do corpo, ao mesmo tempo que o computador analógico e o cérebro humano convergiam para um

ponto originário comum, o da teoria do controle e da comunicação e das práticas de engenharia. (SANTAELLA, 2010, p. 183)

Assim, o sujeito é colocado em uma realidade na qual não consegue diferenciar seu corpo da máquina, e sua consciência passa a refletir orientadamente em um sistema fechado que suprime sua autonomia e o limita:

Os organismos respondem ao seu ambiente de maneira que são determinadas por sua organização interna. O único objetivo dos organismos é continuamente produzir e reproduzir a organização que os define como sistemas. Por isso mesmo eles não são apenas auto-organizativos, mas também autopoiéticos. (SANTAELLA, 2010, p. 184)

Esse sistema híbrido produz o que se pode chamar de ciborgue, como o corpo aprimorado e modulado para um maior destaque e performance, incorporado de diversas características, próteses e tecnologias, um corpo híbrido, como assim pode ser dito:

Um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção. Realidade social significa relações sociais vividas, significa nossa construção política mais importante, significa uma ficção capaz de mudar o mundo. [...] A ficção científica contemporânea está cheia de ciborgues – criaturas que são simultaneamente animal e máquina, que habitam mundos que são, de forma ambígua, tanto naturais quanto fabricados. (HARAWAY, 2000, p. 36)

O corpo ciborgue é uma aprimoração do corpo original, uma manipulação que passa por modificações estéticas e/ou organicamente funcionais, implementando novas características que apontam para uma perspectiva de um corpo pós-humano e até mesmo pós-corporal (SANTAELLA, 2010), tendo em vista que já se é capaz de desconsiderar a materialidade do corpo no ciberespaço, pois ele perde as suas limitações e é colocado entre parênteses, onde o real é virtualmente atualizado para dar lugar ao imaginário (LE BRETON, 2008).

Assim, pode-se apreender o corpo como uma construção híbrida, criada e recriada a fim de atender o imagético idealizado pela consciência modulada, transformando a matéria bruta em uma obra individualizadora e distinta, representando o que o sujeito almeja para si, tornando-o um ciborgue, um corpo cibernético e virtualmente atualizado, interagindo através de novas zonas de sociabilidade onde os

limites podem ser suprimidos e a consciência e o corpo possam experimentar novas formas de interação no ciberespaço.

A identificação de si e a experimentação do desejo através de uma experiência homossocializadora no ciberespaço

Os ciborgues são sujeitos protagonistas de diversos níveis de sociabilidade nos diferentes contextos que estejam inseridos, estabelecendo relações compostas de inúmeras características que possibilitam similaridades entre si, favorecendo o contato e a troca de informações e experiências. Essa sociabilidade é caracterizada quando tais sujeitos realizam, através dos seus corpos, a atuação de seus papéis sociais com base nos que foi socialmente estabelecido, com a finalidade de serem compreendidos e aceitos entre os demais para manterem os laços estabelecidos.

Apesar da imperatividade de um poder controlador e repressivo estabelecer uma moralidade impositiva, o sujeito, em suas mais variadas esferas, é movido por vontades nessa relação com o outro e com o mundo, permanecendo em uma busca constante na direção de sua saciedade para obter o prazer. A partir dessa análise, o desejo sexual não estaria às margens da essência do ser, mas está marginalizado ante a repressão social e moral como forma de controle, e todos estão sujeitos aos mecanismos repressivos que suprimem os comportamentos fora do padrão estabelecido. Age sobre os indivíduos uma força que controla as intensidades do prazer e os comportamentos, fazendo com a liberação desse poder seja tardia e, mesmo assim, continue difícil de expressar através da linguagem (FOUCAULT, 1998).

O processo de formulação de uma identidade homossexual pelo sujeito é algo discutido desde meados da década de 1970, quando se buscou estabelecer um processo cronológico que vai desde a infância, quando a criança experimentaria sensações e emoções que vão de encontro ao seu papel de gênero e as confusões se estenderiam até a adolescência, momento no qual ocorreriam os primeiros contatos com o outro que se identifica homossexual, e somente na fase adulta haveria uma estabilidade e aceitação da própria homossexualidade (SIMÕES, 2003).

Ademais, esse processo não é linear como se costumava defender, pois existem várias possibilidades de identificação pessoal quando se trata de gênero, que desvincula o caráter biológico e evolutivo:

[...] a sexualidade é, na verdade, uma “construção social”, uma invenção histórica, a qual, naturalmente, tem base nas possibilidades do corpo: o sentido e o peso que lhe atribuímos são, entretanto, modelados em situações sociais concretas. Isso tem profundas implicações para nossa compreensão do corpo, do sexo e da sexualidade, implicações que precisamos explorar. (WEEKS, 2010, p. 40)

A sexualidade é, nesse sentido, a conjunção da subjetividade do indivíduo com as expectativas e regulações da sociedade, intimamente unidos pelo do corpo que a externaliza através de suas potencialidades, evidenciando que a sexualidade não é uniforme e unificada diante da complexidade de estruturas que a modelam em relações de resistência e subordinação (WEEKS, 2010).

O desejo faz parte da sexualidade do indivíduo, tendo em vista que, segundo Gilles Deleuze e Felix Guattari (2004), o ser humano é uma máquina composta de diversas outras máquinas, que se ligam e se conectam umas às outras, movidas pelos fluxos e desejos que se estabelecem, através de um regime associativo e sempre ligadas umas às outras e, entre essas máquinas desejantes, as conexões são estabelecidas através dos sentidos e órgãos que também são máquinas que o compõem, havendo uma interpretação de mundo a partir do próprio fluxo, onde o desejo é a realidade e produtor da mesma, nada lhe falta, não tem sujeito fixo, não é produto, é produção.

Entretanto, o desejo é normatizado socialmente a fim de ser contido e utilizado como instrumento de controle e repressão, de tal maneira que é previsível que haja uma demora para se manifestar a liberação desse poder, tendo em vista que essa repressão é histórica, firmemente enraizada e age de maneira rigorosa sobre os indivíduos (FOUCAULT, 1999). Tal normatização está ligada à moral, esta concebida como um conjunto de regras e valores transmitidos de forma explícita ou difusa, onde a contenção do prazer é feita por um processo longo de aprendizagem, controlando o desejo até em suas formas mais profundas (FOUCAULT, 1998).

Além disso, a repressão do desejo está ligada à construção de gênero na sociedade, através de mecanismos disciplinares e reguladores. Tal construção se dá através de signos corporais, comportamentos, gestualidade, desejos direcionados, a fim de criar uma identidade de gênero heterossexual, dominador e aparente e superficialmente estável. Judith Butler (2003) defende ainda que esse conjunto de atos é

a *performatividade*, a qual é realizada pelo sujeito e se configura através de uma repetição estilizada para manter a divisão binária de gênero entre homem e mulher.

Tal caráter heterossexual dominante é imposto de forma constante e permanente, onde o corpo se torna instrumento performativo da representação da identidade de gênero, haja em vista que há uma constituição de inúmeras disposições corporais moduláveis que fazem parte do desenvolvimento, para que haja uma socialização e conseqüente pertencimento de um indivíduo em seu grupo social (LE BRETON, 2007).

O controle sobre os corpos está presente em todas as formas de organização social, modulando os comportamentos a fim de estabelecer uma adequação ao modelo binário homem/mulher. O espaço físico, nesse sentido não se torna livre de um planejamento espacial, conforme afirma Paul Beatriz Preciado (2006) sobre a arquitetura dos banheiros adotada no século XX:

Enelsiglo XX, los retretes se vuelvenauténticas células públicas de inspecciónenlas que se evalúalaadecuación de cada cuerpoconlos códigos vigentes de lamasculinidad y lafeminidad. Enlapuerta de cada retrete, como único signo, una interpelación de género: masculino o femenino, damas o caballeros, sombrero o pamele, bigote o florecilla, como si hubiera que entrar al baño a rehacerseel género más que a deshacerse de laorina y de lamierda. No se nos pregunta si vamos a cagar o a mear, si tenemos o no diarrea, nadie se interesani por el color ni por latalla de lamierda. Lo único que importa es el GÉNERO. (PRECIADO, 2006, p. 1)

Em contrapartida, o ciberespaço funciona como um território fluido que se constrói possibilitando que a existência ativa do sujeito seja transformada em uma vivência real, onde, através de instrumentos mediativos, são criadas fendas dentro da moralidade heteronormatizadora, possibilitando que corpos e desejos sejam experimentados pelo sujeito.

A mobilidade dos smartphones permite que aplicativos de relacionamento, como o *Grindr*, criem um ambiente propício aos encontros furtivos entre esses sujeitos do gênero masculino, através da criação do território onde o indivíduo está, formando assim uma rede que possibilita a socialização dos desejos e a potencialização de uma afetividade homossocializadora. Antigamente, o sujeito precisava recorrer à ambientes propícios a encontros dos pares, como bares específicos, saunas, cinemas pornô, entre outros que lhes possibilitasse o contato e a experimentação dos desejos, identificando

através de marcas corporais e gestualidades quem estaria aberto à troca de experiências. Toda essa trajetória e esforço foram suprimidos pelo *Grindr*, que utiliza a geolocalização do aparelho para identificar usuários próximos, permitindo a troca de mensagens com qualquer outro perfil que ali apareça.

No aplicativo, o usuário pode preencher informações como orientação sexual, tipo físico, peso, altura, cor da pele, preferência sexual como ativo ou passivo, tipo físico que procura, entre outras informações, mas verifica-se claramente que o anonimato é algo bastante valorizado nesse ambiente. Dificilmente algum usuário utiliza uma fotografia de rosto em seu perfil, mostrando tão somente partes desnudas de seu corpo com o objetivo de se fazer ver e despertar o desejo e o olhar do outro. Após iniciar uma conversa, é comum enviar imagens de rosto acompanhadas de fotos dos órgãos genitais como atributos para ter e manter a atenção do outro, seguidas de questionamentos sobre preferências durante o ato sexual, tamanho do pênis, entre outros.

Os perfis aparecem em ordem do mais próximo ao mais distante, permitindo que haja uma interação homossocializadora em ambientes considerados “hétero”, edifícios, praias, restaurante, ou seja, qualquer lugar se torna uma zona de contatos desejantes. Essa nova forma de territorialização permite uma afetividade homossocializadora em sentido amplo, reconfigurando as formas que os indivíduos se enxergam na sociedade e exercem sua sexualidade.

O corpo ciborgue pode ser percebido em três etapas através do *Grindr*, de acordo com os níveis de interação que vão se desenvolvendo. A primeira etapa se constitui no corpo físico antes de ingressar no ciberespaço, o qual passa à segunda etapa, que o corpo real, virtualmente atualizado através de seu avatar. Nesse momento, há a construção de uma imagem aprimorada que o indivíduo formula de si de acordo com o que ele imagina como ideal para atrair a atenção e olhar do outro. A terceira etapa se constitui naquela que o indivíduo sai do ciberespaço para encontrar o outro sujeito que interagiu virtualmente, no qual mescla o sujeito da primeira etapa com a imagem construída na segunda.

Porém, a passagem da segunda para a terceira etapa nem sempre acontece, pois muitas interações não passam ao encontro fora do ambiente virtual por motivos diversos, oportunidade na qual pode-se perceber que essas três etapas do corpo

funcionam através de um ciclo, o qual passa de uma etapa para a outra em um constante fluxo de construções e reconstruções.

Além disso, cumpre destacar que, com o advento das tecnologias móveis, o território ganha uma nova significação que vai além do conceito de espaço físico, sendo produto das modificações culturais da sociedade. A territorialização, que tem seu caráter físico ou político, é desterritorializada e posteriormente re-territorializada através de instrumentos sociais e coletivos da cibercultura para uma fuga aos espaços de controle (LEMOS, 2006). O espaço físico atualizado é móvel e se constrói onde o sujeito está.

No ciberespaço, a re-territorialização também pode ser pensada com o objetivo de transpor o espaço físico, propondo uma nova territorialização do corpo e da heteronormatividade, onde minorias viram multidão em uma resistência à imposição da “normalidade” (PRECIADO, 2011). Esse ambiente possibilita uma performatividade de gênero que vai de encontro às políticas do sexo que reduzem ao binarismo masculino/feminino, permite a produção do corpo como um texto escrito de uma forma mais particular e que contraria a “coerência” dominante (PRECIADO, 2014), fazendo do smartphone uma prótese onde não se distingue a representação da verdade da própria verdade, confunde o que é “real” e artificial, torna a imagem do sujeito um produto elaborado por ele mesmo, uma construção de uma construção.

Nesse contexto, aplicativos de encontros, como o *Grindr*, são cada dia mais usados como meios pelos quais os sujeitos podem experimentar os desejos. Neles, o território ganha uma nova significação que vai além do espaço físico atualizado, criando um ambiente propício aos encontros furtivos produzidos nas frestas de uma moralidade “bem-dita”. Esses afetos “mal-ditos” correspondem a transgressão dos bem-dizeres característicos da heteronormatividade, criando assim uma rede de socialização dos desejos que potencializam uma afetividade homossocializadora.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Ed. 2003.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, Ed. 13. 1999.

_____. **História da Sexualidade II: O uso dos prazeres.** Rio de Janeiro: Graal, Ed. 8. 1998.

CSARDAS, Thomas. **Corpo/Significado/Cura.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1.** Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

HARAWAY, Donna. **Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX.** In: Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000.

LATOURETTE, Bruno. **Objectos impuros: experiência em estudos sobre a ciência.** Porto: Afrontamento, 2008.

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo: antropologia e sociedade.** 6 ed. Campinas: Papirus, 2013.

_____. **Antropologia delcuerpo y modernidade.** Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

_____. **Sociologia do Corpo.** Petrópolis: Vozes, 2. ed. 2007.

LEMOES, André. **Ciberespaço e Tecnologias Móveis. Processos de Territorialização e Desterritorialização na Cibercultura.** Disponível em <<http://www.facom.ufba.br/ciberpesquisa/andrelemos/territorio.pdf>>. Acesso em 26 de jul 2019.

PRECIADO, Beatriz. **Basura y género mear/cagar: masculino/femenino.** Disponível em <<http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v0/PDFS/POLIETICAS%20DEL%20CUERPO%201%20BASURA%20Y%20GENERO.pdf>>. Acesso em 25 de jul 2019.

_____. **Manifesto contrassexual.** Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

_____. **Multidões queer: notas para uma política dos "anormais".** Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2011000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 12 de set 2019.

SANTAELLA, Lúcia. **Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura.** 4. Ed. São Paulo: Paulus, 2010.

SIMÕES, Júlio Assis. **Homossexualidade masculina e o curso da vida: pensando idades e identidades sexuais.** In: Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

WEEKS, Jeffrey. **O corpo e a sexualidade.** In: LOURO, Guacira Lopes. O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

“AGORA E COM LOCAL”: AS CORPOREIDADES DO SUJEITO PARA EXPERIMENTAÇÃO DOS AFETOS ATRAVÉS DO GRINDR⁶⁶

Bruno Maciel Leal Cruz⁶⁷
David José Pereira Gonzaga⁶⁸

Resumo

A partir de uma pesquisa realizada através do aplicativo de encontro *Grindr*, desenvolvido para o público masculino, este trabalho traz a discussão de como o corpo é reconstruído, modulado e territorializado para se apresentar nas dinâmicas do cibridismo, através um ambiente virtual em constante fluidez que permite o estabelecimento de zonas de contato desejantes para a experimentação dos corpos e desejos, as quais funcionam como frestas aos controles repressivos da heteronormatividade.

Palavras-chave: Grindr; Corpo; Território; Cibridismo; Desejo.

Introdução

A partir de uma pesquisa empírica realizada através do aplicativo de encontro *Grindr*, desenvolvido para o público masculino, este artigo pretende trazer a discussão de como o corpo é reconstruído e modulado pelo sujeito para se apresentar nas dinâmicas do cibridismo. Além disso, pensar a forma de situar esse corpo através de um aplicativo que funciona como uma linha de fuga aos controles repressivos da sexualidade, onde a existência ativa do sujeito é transformada em uma vivência real de zonas de contatos desejantes por meio de um espaço virtualmente atualizado, pelo qual o território ganha uma nova significação e materialização e é estabelecido onde o sujeito está no ciberespaço. O aplicativo, portanto, seria utilizado dentro de uma atualização do virtual para uma experimentação do corpo e do desejo.

Inicialmente, importante destacar que existem diversas formas de abordar a temática sobre o corpo, tendo em vista suas várias perspectivas de acordo com as áreas de conhecimento, fazendo com que não se chegue a um consenso dentro das esferas científicas, sociais, religiosas, etc. Ademais, neste artigo, o corpo será tratado a partir de um ponto de vista antropológico de construção de suas significações, portador de uma

⁶⁶O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

⁶⁷ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia – PPGS, na Universidade Federal da Paraíba – UFPB, brunomacielleal@gmail.com.

⁶⁸ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA, na Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, gonzagadavid22@gmail.com.

consciência, representação materializada e materializadora de sua cultura, uma fronteira entre o indivíduo e o mundo, uma forma experienciar a realidade.

Para partir de uma perspectiva do corpo como representação cultural, é importante destacar a o que seria uma concepção de cultura que não esteja atrelada ao evolucionismo, conforme podemos destacar em Lucia Santaella (2003):

a cultura é a parte do ambiente que é feita pelo homem. Implícito nisso está o reconhecimento de que a vida humana é vivida num contexto duplo, o habitat natural e seu ambiente social. A definição também implica que cultura é mais do que um fenômeno biológico. Ela inclui todos os elementos do legado humano maduro que foi adquirido através do seu grupo pela aprendizagem consciente, ou, num nível algo diferente, por processos de condicionamento – técnicas de várias espécies, sociais ou institucionais, crenças, modos padronizados de conduta. [...] Recursos apresentados pelo mundo natural são formatados para vir ao encontro das necessidades existentes. (P. 31)

A partir do momento que pensamos o corpo como inscrição e expressão da cultura, o mesmo pode ser analisado através de um paradigma da corporeidade, apresentando uma nova forma metodológica de abordá-lo a partir de uma perspectiva fenomenológica, como algo além de um objeto a ser situado na cultura, mas como o próprio sujeito que a sustenta e estabelece suas bases (CSORDAS, 2008). Isso coloca o corpo em um lugar importante sob a perspectiva antropológica, tendo em vista que o mesmo é uma composição de representações e práticas que traduz a forma de organização social a qual se insere, ao mesmo tempo que reproduz as práticas e a cultura.

Nessa relação entre sujeito e objeto, Merleau-Ponty (1962, apud CSORDAS, 2008) coloca o corpo como um contexto e a consciência como a projeção desse corpo contextualizado no mundo, o qual é capaz de criar uma experiência de percepção que termina nos objetos, ou seja, estes são frutos de uma atividade reflexiva e são constituídos culturalmente de forma intencional. A partir desse pensamento de Merleau-Ponty, Csordas (2008) afirma:

Se a percepção “termina nos objetos”, o objetivo de uma antropologia fenomenológica da percepção é capturar aquele momento de transcendência no qual a percepção começa, e, em meio à arbitrariedade e à indeterminação, constitui e é constituída pela cultura. (P. 107)

A capacidade de perceber começa nesse corpo que aprendeu, segundo Bruno Latour (2008), a ser afetado por diversas entidades que o retiram de um ponto de vista de essência da natureza, e o colocam como compósito de uma aquisição progressivamente sensorial e sensível, pois o corpo seria:

não à morada de algo superior – uma alma imortal, o universal, o pensamento – mas aquilo que deixa uma trajetória dinâmica através da qual aprendemos a registrar e a ser sensíveis àquilo de que é feito o mundo (LATOUR, 2008, p. 41)

Se, de um lado, Csordas (2008) afirma que é incerto estabelecer uma dualidade entre mente e corpo quando se analisa este como um sujeito vivenciado e configurado, Latour (2008, p. 42) diz que esse dualismo “é apenas resultado da falta de uma definição dinâmica do corpo como a aprendizagem de ser afetado”, e essa afetação é possível através de arranjos artificiais sobrepostos em camadas, as quais sensibilizam o corpo através dos vários sentidos. Essa afetação ocorre quando o sujeito é articulado para se permitir ser afetado pela diferença em uma convivência com outros sujeitos, tornando-se “interessante, profundo ou válido quando ressoa com os outros, quando é efectuado, influenciado, posto movimento por novas entidades cujas diferenças são registradas de formas novas e inesperadas” (Latour, 2008, p. 42).

Tal afetação ocorre nos diversos níveis de sociabilidade do sujeito, através do seu corpo interagindo com os outros, onde o mesmo é configurado a fim de obter uma individualidade e uma imagem de si capaz de se identificar e se diferenciar, simultaneamente. Nessa perspectiva, David Le Breton (2006) aborda o corpo como uma obra modulável que passível de ser complementado, conforme trecho abaixo:

Em primeiro lugar, examinaremos o corpo vivido como acessório da pessoa, artefato da presença, implicando em uma encenação de si que alimenta uma vontade de se reapropriar de sua existência, de criar uma identidade provisória mais favorável. O corpo então é submetido a um *design* às vezes radical que nada deixa inculto (*body building*, marca corporal, cirurgia estética, transexualismo etc.). Colocado como representante de si, ceppo da identidade manejável, torna-se afirmação de si, evidenciação de uma estética da presença. Não é mais o caso de contentar-se com o corpo que se tem, mas de modificar suas bases para completá-lo ou torná-lo conforme à idéia que dele se faz. Sem o complemento introduzido pelo indivíduo em seu estilo de vida ou suas ações deliberadas de metamorfoses físicas, o corpo seria uma forma decepcionante, insuficiente para acolher suas aspirações. Nessas diferentes representações, o corpo deixa de responder à unidade fenomenológica do homem é elemento material de sua presença mas não sua identidade, pois ele só se reconhece aí num segundo tempo após efetuar um trabalho de sobressignificação que o

conduz à reivindicação de si. Mudando o corpo, pretende-se mudar sua vida. (p. 22)

A partir dessas considerações, as reconfigurações e modificações realizadas pelo sujeito sobre seu corpo o transformam no que ele deseja representar e se ver representado, situação que pode ser ainda mais complexa quando essa realidade é situada através das dinâmicas do cibridismo, ou seja, na constituição dos devires *online-offline*.

A constituição do corpo ciborgue

Do corpo portador da alma para os gregos, passando pelo corpo como invólucro da espiritualidade até o corpo como suporte destinado à pessoa, o mesmo passou a ser percebido por um viés antropológico que o trata como ancoragem de diversas características culturais, sendo constantemente composto para uma representação de si de forma conveniente, inscrito com uma identidade provisória externalizada na superfície e projetada através de uma performatividade (LE BRETON, 2013).

Posteriormente, esse corpo foi interligado às máquinas em um espaço multidimensional de realidade, composto de diversas tecnologias que simulam ambientes de interação, denominado de ciberespaço, onde o corpo está constituído como um sistema capaz de ser regulado oferecendo respostas, sendo considerado uma própria máquina através da cibernética (SANTAELLA, 2002).

Ademais, esses corpos também são vistos como sujeitos que estão inseridos em estruturas sociais dinâmicas, de forma que sua uma nova consciência é imposta sobre eles, e estes são recontextualizados imperceptivelmente para torná-los máquinas dependentes e otimizadas, caracterizadas por uma descartabilidade em um sistema híbrido com o advento da cibernética, conforme análise abaixo:

Passou-se para uma visão de vida como uma questão de *hardware*, de padrões de organização cuja lógica operacional era coextensiva a vários tipos de organismo e até mesmo aos sistemas maquinicos. Dentro dessa visão, novos termos de referência começaram a povoar o ambiente das ciências e o imaginário dos artistas: *feedback*, mensagem e ruído funcionavam tanto para a engenharia telefônica quanto para o sistema nervoso do corpo, ao mesmo tempo que o computador analógico e o cérebro humano convergiam para um ponto originário comum, o da teoria do controle e da comunicação e das práticas de engenharia. (SANTAELLA, 2010, p. 183)

Assim, o sujeito é colocado em uma realidade na qual não consegue diferenciar seu corpo da máquina, e sua consciência passa a refletir orientadamente em um sistema fechado que suprime sua autonomia e o limita:

Os organismos respondem ao seu ambiente de maneira que são determinadas por sua organização interna. O único objetivo dos organismos é continuamente produzir e reproduzir a organização que os define como sistemas. Por isso mesmo eles não são apenas auto-organizativos, mas também autopoieticos. (SANTAELLA, 2010, p. 184)

Esse sistema híbrido produz o que se pode chamar de ciborgue, como o corpo aprimorado e modulado para um maior destaque e performance, incorporado de diversas características, próteses e tecnologias, um corpo híbrido, como assim pode ser dito:

Um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção. Realidade social significa relações sociais vividas, significa nossa construção política mais importante, significa uma ficção capaz de mudar o mundo. [...] A ficção científica contemporânea está cheia de ciborgues – criaturas que são simultaneamente animal e máquina, que habitam mundos que são, de forma ambígua, tanto naturais quanto fabricados. (HARAWAY, 2000, p. 36)

O corpo ciborgue é uma aprimoração do corpo original, uma manipulação que passa por modificações estéticas e/ou organicamente funcionais, implementando novas características que apontam para uma perspectiva de um corpo pós-humano e até mesmo pós-corporal (SANTAELLA, 2010), tendo em vista que já se é capaz de desconsiderar a materialidade do corpo no ciberespaço, pois ele perde as suas limitações e é colocado entre parênteses, onde o real é virtualmente atualizado para dar lugar ao imaginário (LE BRETON, 2008).

Assim, pode-se apreender o corpo como uma construção híbrida, criada e recriada a fim de atender o imagético idealizado pela consciência modulada, transformando a matéria bruta em uma obra individualizadora e distinta, representando o que o sujeito almeja para si, tornando-o um ciborgue, um corpo cibernético e virtualmente atualizado, interagindo através de novas zonas de sociabilidade onde os

limites podem ser suprimidos e a consciência e o corpo possam experimentar novas formas de interação no ciberespaço.

A identificação de si e a experimentação do desejo através de uma experiência homosocializadora no ciberespaço

Os ciborgues são sujeitos protagonistas de diversos níveis de sociabilidade nos diferentes contextos que estejam inseridos, estabelecendo relações compostas de inúmeras características que possibilitam similaridades entre si, favorecendo o contato e a troca de informações e experiências. Essa sociabilidade é caracterizada quando tais sujeitos realizam, através dos seus corpos, a atuação de seus papéis sociais com base nos que foi socialmente estabelecido, com a finalidade de serem compreendidos e aceitos entre os demais para manterem os laços estabelecidos.

Apesar da imperatividade de um poder controlador e repressivo estabelecer uma moralidade impositiva, o sujeito, em suas mais variadas esferas, é movido por vontades nessa relação com o outro e com o mundo, permanecendo em uma busca constante na direção de sua saciedade para obter o prazer. A partir dessa análise, o desejo sexual não estaria às margens da essência do ser, mas está marginalizado ante a repressão social e moral como forma de controle, e todos estão sujeitos aos mecanismos repressivos que suprimem os comportamentos fora do padrão estabelecido. Age sobre os indivíduos uma força que controla as intensidades do prazer e os comportamentos, fazendo com a liberação desse poder seja tardia e, mesmo assim, continue difícil de expressar através da linguagem (FOUCAULT, 1998).

O processo de formulação de uma identidade homossexual pelo sujeito é algo discutido desde meados da década de 1970, quando se buscou estabelecer um processo cronológico que vai desde a infância, quando a criança experimentaria sensações e emoções que vão de encontro ao seu papel de gênero e as confusões se estenderiam até a adolescência, momento no qual ocorreriam os primeiros contatos com o outro que se identifica homossexual, e somente na fase adulta haveria uma estabilidade e aceitação da própria homossexualidade (SIMÕES, 2003).

Ademais, esse processo não é linear como se costumava defender, pois existem várias possibilidades de identificação pessoal quando se trata de gênero, que desvincula o caráter biológico e evolutivo:

[...] a sexualidade é, na verdade, uma “construção social”, uma invenção histórica, a qual, naturalmente, tem base nas possibilidades do corpo: o sentido e o peso que lhe atribuímos são, entretanto, modelados em situações sociais concretas. Isso tem profundas implicações para nossa compreensão do corpo, do sexo e da sexualidade, implicações que precisamos explorar. (WEEKS, 2010, p. 40)

A sexualidade é, nesse sentido, a conjunção da subjetividade do indivíduo com as expectativas e regulações da sociedade, intimamente unidos pelo do corpo que a externaliza através de suas potencialidades, evidenciando que a sexualidade não é uniforme e unificada diante da complexidade de estruturas que a modelam em relações de resistência e subordinação (WEEKS, 2010).

O desejo faz parte da sexualidade do indivíduo, tendo em vista que, segundo Gilles Deleuze e Felix Guattari (2004), o ser humano é uma máquina composta de diversas outras máquinas, que se ligam e se conectam umas às outras, movidas pelos fluxos e desejos que se estabelecem, através de um regime associativo e sempre ligadas umas às outras e, entre essas máquinas desejantes, as conexões são estabelecidas através dos sentidos e órgãos que também são máquinas que o compõem, havendo uma interpretação de mundo a partir do próprio fluxo, onde o desejo é a realidade e produtor da mesma, nada lhe falta, não tem sujeito fixo, não é produto, é produção.

Entretanto, o desejo é normatizado socialmente a fim de ser contido e utilizado como instrumento de controle e repressão, de tal maneira que é previsível que haja uma demora para se manifestar a liberação desse poder, tendo em vista que essa repressão é histórica, firmemente enraizada e age de maneira rigorosa sobre os indivíduos (FOUCAULT, 1999). Tal normatização está ligada à moral, esta concebida como um conjunto de regras e valores transmitidos de forma explícita ou difusa, onde a contenção do prazer é feita por um processo longo de aprendizagem, controlando o desejo até em suas formas mais profundas (FOUCAULT, 1998).

Além disso, a repressão do desejo está ligada à construção de gênero na sociedade, através de mecanismos disciplinares e reguladores. Tal construção se dá através de signos corporais, comportamentos, gestualidade, desejos direcionados, a fim de criar uma identidade de gênero heterossexual, dominador e aparente e superficialmente estável. Judith Butler (2003) defende ainda que esse conjunto de atos é

a *performatividade*, a qual é realizada pelo sujeito e se configura através de uma repetição estilizada para manter a divisão binária de gênero entre homem e mulher.

Tal caráter heterossexual dominante é imposto de forma constante e permanente, onde o corpo se torna instrumento performativo da representação da identidade de gênero, haja em vista que há uma constituição de inúmeras disposições corporais moduláveis que fazem parte do desenvolvimento, para que haja uma socialização e conseqüente pertencimento de um indivíduo em seu grupo social (LE BRETON, 2007).

O controle sobre os corpos está presente em todas as formas de organização social, modulando os comportamentos a fim de estabelecer uma adequação ao modelo binário homem/mulher. O espaço físico, nesse sentido não se torna livre de um planejamento espacial, conforme afirma Paul Beatriz Preciado (2006) sobre a arquitetura dos banheiros adotada no século XX:

En el siglo XX, los retretes se vuelven auténticas células públicas de inspección en las que se evalúa la adecuación de cada cuerpo con los códigos vigentes de la masculinidad y la feminidad. En la puerta de cada retrete, como único signo, una interpelación de género: masculino o femenino, damas o caballeros, sombrero o pamelita, bigote o florecilla, como si hubiera que entrar al baño a rehacerse el género más que a deshacerse de la orina y de la mierda. No se nos pregunta si vamos a cagar o a mear, si tenemos o no diarrea, nadie se interesa por el color ni por la talla de la mierda. Lo único que importa es el GÉNERO. (PRECIADO, 2006, p. 1)

Em contrapartida, o ciberespaço funciona como um território fluido que se constrói possibilitando que a existência ativa do sujeito seja transformada em uma vivência real, onde, através de instrumentos mediativos, são criadas fendas dentro da moralidade heteronormatizadora, possibilitando que corpos e desejos sejam experimentados pelo sujeito.

A mobilidade dos smartphones permite que aplicativos de relacionamento, como o *Grindr*, criem um ambiente propício aos encontros furtivos entre esses sujeitos do gênero masculino, através da criação do território onde o indivíduo está, formando assim uma rede que possibilita a socialização dos desejos e a potencialização de uma afetividade homossocializadora. Antigamente, o sujeito precisava recorrer à ambientes propícios a encontros dos pares, como bares específicos, saunas, cinemas pornô, entre outros que lhes possibilitasse o contato e a experimentação dos desejos, identificando

através de marcas corporais e gestualidades quem estaria aberto à troca de experiências. Toda essa trajetória e esforço foram suprimidos pelo *Grindr*, que utiliza a geolocalização do aparelho para identificar usuários próximos, permitindo a troca de mensagens com qualquer outro perfil que ali apareça.

No aplicativo, o usuário pode preencher informações como orientação sexual, tipo físico, peso, altura, cor da pele, preferência sexual como ativo ou passivo, tipo físico que procura, entre outras informações, mas verifica-se claramente que o anonimato é algo bastante valorizado nesse ambiente. Dificilmente algum usuário utiliza uma fotografia de rosto em seu perfil, mostrando tão somente partes desnudas de seu corpo com o objetivo de se fazer ver e despertar o desejo e o olhar do outro. Após iniciar uma conversa, é comum enviar imagens de rosto acompanhadas de fotos dos órgãos genitais como atributos para ter e manter a atenção do outro, seguidas de questionamentos sobre preferências durante o ato sexual, tamanho do pênis, entre outros.

Os perfis aparecem em ordem do mais próximo ao mais distante, permitindo que haja uma interação homossocializadora em ambientes considerados “hétero”, edifícios, praias, restaurante, ou seja, qualquer lugar se torna uma zona de contatos desejantes. Essa nova forma de territorialização permite uma afetividade homossocializadora em sentido amplo, reconfigurando as formas que os indivíduos se enxergam na sociedade e exercem sua sexualidade.

O corpo ciborgue pode ser percebido em três etapas através do *Grindr*, de acordo com os níveis de interação que vão se desenvolvendo. A primeira etapa se constitui no corpo físico antes de ingressar no ciberespaço, o qual passa à segunda etapa, que o corpo real, virtualmente atualizado através de seu avatar. Nesse momento, há a construção de uma imagem aprimorada que o indivíduo formula de si de acordo com o que ele imagina como ideal para atrair a atenção e olhar do outro. A terceira etapa se constitui naquela que o indivíduo sai do ciberespaço para encontrar o outro sujeito que interagiu virtualmente, no qual mescla o sujeito da primeira etapa com a imagem construída na segunda.

Porém, a passagem da segunda para a terceira etapa nem sempre acontece, pois muitas interações não passam ao encontro fora do ambiente virtual por motivos diversos, oportunidade na qual pode-se perceber que essas três etapas do corpo

funcionam através de um ciclo, o qual passa de uma etapa para a outra em um constante fluxo de construções e reconstruções.

Além disso, cumpre destacar que, com o advento das tecnologias móveis, o território ganha uma nova significação que vai além do conceito de espaço físico, sendo produto das modificações culturais da sociedade. A territorialização, que tem seu caráter físico ou político, é desterritorializada e posteriormente re-territorializada através de instrumentos sociais e coletivos da cibercultura para uma fuga aos espaços de controle (LEMOS, 2006). O espaço físico atualizado é móvel e se constrói onde o sujeito está.

No ciberespaço, a re-territorialização também pode ser pensada com o objetivo de transpor o espaço físico, propondo uma nova territorialização do corpo e da heteronormatividade, onde minorias viram multidão em uma resistência à imposição da “normalidade” (PRECIADO, 2011). Esse ambiente possibilita uma performatividade de gênero que vai de encontro às políticas do sexo que reduzem ao binarismo masculino/feminino, permite a produção do corpo como um texto escrito de uma forma mais particular e que contraria a “coerência” dominante (PRECIADO, 2014), fazendo do smartphone uma prótese onde não se distingue a representação da verdade da própria verdade, confunde o que é “real” e artificial, torna a imagem do sujeito um produto elaborado por ele mesmo, uma construção de uma construção.

Nesse contexto, aplicativos de encontros, como o *Grindr*, são cada dia mais usados como meios pelos quais os sujeitos podem experimentar os desejos. Neles, o território ganha uma nova significação que vai além do espaço físico atualizado, criando um ambiente propício aos encontros furtivos produzidos nas frestas de uma moralidade “bem-dita”. Esses afetos “mal-ditos” correspondem a transgressão dos bem-dizeres característicos da heteronormatividade, criando assim uma rede de socialização dos desejos que potencializam uma afetividade homossocializadora.

Referências

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Ed. 2003.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, Ed. 13. 1999.

_____. **História da Sexualidade II: O uso dos prazeres.** Rio de Janeiro: Graal, Ed. 8. 1998.

CSARDAS, Thomas. **Corpo/Significado/Cura.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1.** Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

HARAWAY, Donna. **Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX.** In: Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000.

LATOURE, Bruno. **Objectos impuros: experiência em estudos sobre a ciência.** Porto: Afrontamento, 2008.

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo: antropologia e sociedade.** 6 ed. Campinas: Papirus, 2013.

_____. **Antropologia delcuerpo y modernidade.** Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

_____. **Sociologia do Corpo.** Petrópolis: Vozes, 2. ed. 2007.

LEMOES, André. **Ciberespaço e Tecnologias Móveis. Processos de Territorialização e Desterritorialização na Cibercultura.** Disponível em <<http://www.facom.ufba.br/ciberpesquisa/andrelemos/territorio.pdf>>. Acesso em 26 de jul 2019.

PRECIADO, Beatriz. **Basura y género mear/cagar: masculino/femenino.** Disponível em <<http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v0/PDFS/POLIETICAS%20DEL%20CUERPO%201%20BASURA%20Y%20GENERO.pdf>>. Acesso em 25 de jul 2019.

_____. **Manifesto contrassexual.** Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

_____. **Multidões queer: notas para uma política dos "anormais".** Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2011000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 12 de set 2019.

SANTAELLA, Lúcia. **Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura.** 4. Ed. São Paulo: Paulus, 2010.

SIMÕES, Júlio Assis. **Homossexualidade masculina e o curso da vida: pensando idades e identidades sexuais.** In: Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

WEEKS, Jeffrey. **O corpo e a sexualidade.** In: LOURO, Guacira Lopes. O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

UMA AUTOETNOGRAFIA SOBRE DISSIDÊNCIAS DE GÊNERO NO CANDOMBLÉ

Claudenilson Dias⁶⁹

Resumo

Este texto é uma apresentação da dissertação desenvolvida no PPGNEIM/UFBA. Após uma breve descrição dos passos para a condução da pesquisa, dos redesenhos para os percursos teórico-metodológicos, passando pela narrativa sobre os corpos trans* que deram vida a esse texto, construo uma autoetnografia do dia da defesa buscando alinhar as nossas trajetórias e as novas possibilidades nesse caminhar em nossas comunidades-terreiro. Mojuba Re O! (Com sua licença!)

A pesquisa

A pesquisa, que originou esse texto, é inspirada nas teorias feministas, nos estudos sociológicos da religião e nas perspectivas das dissidências sexuais e de gênero. Com ela busquei analisar como as relações de gênero e sexualidade se constituem no ambiente de religiosidade de matrizes africanas, entendidos como terreiros de Candomblé, situados em comunidades periféricas da cidade de Salvador. As discussões sobre identidades trans* vêm tomando corpo nas universidades e ganhando destaque frente às pautas políticas desse segmento nos movimentos sociais, o que indica que o meu percurso universitário, pautado nas discussões de gênero e sexualidade, devem contribuir, em alguma medida, para o respeito às diversidades trans*, contrapondo assim práticas de exotificação e fetichização, quer nas comunidades de terreiro, quer na vida social das pessoas trans*⁷⁰.

Este trabalho teve o propósito principal de analisar, sob a perspectiva de pessoas trans* e dirigentes dos terreiros, como tais relações são vivenciadas entre os adeptos das comunidades-terreiro e as pessoas trans* entrevistadas. Outro intuito dessa pesquisa foi ponderar que, tanto a aceitação quanto a rejeição se dão, em alguma medida, através de processos de subjetivação que acentuam ou não as violências simbólicas, que possibilitam muito mais a exclusão ante a inclusão das pessoas trans* no entorno dessas comunidades-terreiro.

⁶⁹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre a Mulheres, Gênero e Feminismo. Pesquisador do Núcleo de pesquisa e extensão em Culturas, Gêneros e Sexualidades – NuCuS. diasghp@gmail.com

⁷⁰ O trabalho referido trata da dissertação de mestrado intitulada “Identidades trans* em Candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições” disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/28601>

Nesse sentido, o contexto social foi analisado, de modo interseccionalizado, uma vez que diversos marcadores sociais das diferenças estiveram presentes nas narrativas individuais. Para tanto, pretendi: 1) identificar o papel do Candomblé na subjetividade das pessoas trans* entrevistadas; 2) discutir quais relações são estabelecidas a partir da presença de pessoas trans* nas comunidades-terreiros, levando em conta os diversos marcadores sociais das diferenças, como classe, raça/etnia, escolaridade, profissão, dentre outros, 3) observando, ainda, o potencial de transformação/modificação que as identidades trans* possuem com relação às suas comunidades-terreiro.

Tal inquietação surgiu diante da invisibilização de corpos trans* nas comunidades-terreiro às quais frequentei, dentre elas a casa onde fui iniciado (1995), bem como a comunidade escolhida para dar prosseguimento às minhas vivências religiosas (2006), e ainda os terreiros que visitei sistematicamente. Ao longo desse período, nem sempre tive o olhar atento das lentes de gênero para perceber como alguns “amigos homossexuais” falavam, em tom jocoso, de pessoas trans* que buscavam, nas comunidades-terreiro, um lugar de conforto espiritual.

Este trabalho questiona se as comunidades-terreiro são ambientes de sociabilidade nos quais a interação entre pessoas independe, efetivamente, de suas orientações sexuais e/ou identidades de gênero, pois o que foi evidenciado é que nesses locais também existem relações de poder e opressão, sobretudo no que se refere a corpos abjetos⁷¹. Muito embora definir o Candomblé, não seja finalidade deste texto, assim como não o foi para a dissertação, se faz importante pensar como essa expressão de religiosidade constrói discursividades que empoderam uma parte de seus adeptos, ao passo que torna invisível outros corpos, no caso desse estudo, especificamente, sujeitos que destoam das normas de gênero e sexualidade atribuídas social, cultural e historicamente.

O percurso

⁷¹ Para Guacira Lopes Louro (1997) o termo “abjeto” designa aqui precisamente aquelas zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do status de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do “inabitável” é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito.

O caminho metodológico para organizar a construção da dissertação buscou, em grande medida, ferramentas que possibilitassem expressar, o mais fidedignamente, os olhares das pessoas envolvidas nesse estudo sobre os temas centrais que nortearam as análises, a saber: as relações de gênero e os processos de violência das sociabilidades trans* em comunidades-terreiro. Parti de uma aproximação entre os estudos feministas e os estudos das dissidências sexuais e de gênero, por entender que essa junção, ainda que tensa, é possível, uma vez que o diálogo entre teóricas feministas e estudiosas/os das dissidências se delineia há muito tempo e busca legitimar os posicionamentos e interesses coletivos de ambas as perspectivas.

Para Elina Vuola, existem relações possíveis entre os estudos feministas e de gênero no que tange as religiosidades. Analisar, a partir de tais interfaces, gera uma série de questões que necessitam da (multi/pluri) interdisciplinaridade para compreender tais fenômenos, até então pensados a partir de visões mais disciplinares, o que, para a autora, são insuficientes para uma boa análise (VUOLA, 2015, p. 40). Sob essa ótica, lanço um olhar sobre o Candomblé como polo de contradições possíveis, frente a sujeitos diversos em suas identidades de gênero.

A religião afro-brasileira, embora se anuncie como acolhedora de todas as pessoas, possui restrições a certas presenças, como sugere a autora, pois “não se pode negar o sexismo das religiões” (VUOLA, 2015, p. 43) e no Candomblé não seria diferente. Então, por que não pensar em processos interseccionais nos quais as relações de poder, ora transfóbicas, ora sexistas, se interpõem entre sujeitos trans* e suas comunidades religiosas?

Esta pesquisa, foi orientada por um caráter qualitativo, entendendo que esta modalidade de análise dialoga com os pressupostos feministas/dissidentes, de uma objetividade engajada, na qual o lugar conferido ao pesquisador não é o da autoridade acadêmico-epistêmica. Busco abandonar o enraizamento positivista por compreender que seus postulados organizam o sujeito sempre a partir de pares conceituais ou dicotomias como nos alerta a antropóloga feminista Cecília Sardenberg (SARDENBERG, 2006).

Minha posicionalidade, enquanto pesquisador, é enfatizada pela atuação política que me aproxima das/os interlocutoras/es desta pesquisa quer por elas/eles não se caracterizarem como “meros objetos de pesquisa”, mas produtoras/es de conhecimento

situado e engajado a partir de suas vivências quer pelas nossas vivências de terreiro que são, em boa medida, um dos fatores que nos aproxima mais diretamente, para além da minha condição de parceiro do movimento transfeminista, trans*aliado, sou também iniciado no Candomblé, o que me torna sujeito implicado, diretamente, com minhas/meus interlocutoras/es.

Realizei esses levantamentos, através de entrevistas individuais em profundidade, observando, nas percepções das pessoas trans* e das/dos dirigentes de terreiros (que acolheram, em alguma medida, pessoas trans* em suas comunidades-terreiro), como as relações são estabelecidas entre os adeptos da religião e as pessoas trans*. As entrevistas foram realizadas com três pessoas trans* e seus respectivos dirigentes. Ressalto, no entanto, que, para as pessoas trans*⁷², as entrevistas foram organizadas em três momentos distintos: 1) contato inicial para sensibilização para a proposta e assinatura do TLCO; 2) entrevista em profundidade com roteiro semiestruturado; 3) leitura da crônica das entrevistas em profundidade, momento no qual as pessoas entrevistadas puderam se posicionar na produção desse texto. Nesse sentido tenho como questão central do trabalho: como as relações de gênero e de sexualidade são estabelecidas e vivenciadas nas comunidades-terreiro pelas pessoas trans*?

Utilizei, no curso das entrevistas, o método das ‘histórias de vida’, que consiste em um modelo no qual as/os colaboradoras/es passam a ser vistas/os enquanto sujeitos produtores de suas realidades. Vista com importância tanto para o pesquisador quanto para as/os interlocutoras/es, essa estratégia pretende atribuir aos “indivíduos e à sua vivência sentidos” (LAVILLE e DIONNE, 1999, p.158). Michelle Perrot (1989) dá ênfase ao processo de silenciamento ao qual as mulheres foram condicionadas historicamente e informa que o feminismo passou a remontar as histórias de vida a partir da ótica daquelas que foram silenciadas, mas que, de forma organizada, pensavam estratégias de resistência frente aos ditames de sua época. Acrescido a essa característica, Adriana Piscitelli (1992) nos informa que esse método permite “estabelecer sequências e cronologias” que enaltecem as vivências das interlocutoras (PISCITELLI, 1992, p. 150).

⁷² Principais interlocutoras/es da pesquisa e, portanto, somente elas foram utilizadas na escrita da dissertação. A participação dirigente foi retratada em um artigo posterior à conclusão da dissertação sob o título “Antiguidade é posto”: um olhar sobre a subjetividade trans* e suas relações de poder em terreiros de candomblé de Salvador/Ba” a ser publicado em livro coletânea do CRP-Ba (no prelo).

Acompanhando esse *corpus* metodológico, na tentativa de promover ainda mais a autonomia das/os interlocutoras/es deste estudo, utilizei as ‘produções narrativas’ (GOIKOETXEA E FERNANDEZ, 2014), que promovem a interferência das pessoas entrevistadas no processo criativo da/o pesquisadora/or, que deve se colocar sempre ao lado dos sujeitos e não no lugar de autoridade conferido (e imposto) pela academia. Essa técnica metodológica se organiza a partir das contribuições da filósofa Donna Haraway (1991, 1995) e seu “saber localizado” e, embora não seja uma novidade para o meio acadêmico, é vista (e analisada) - pela baliza dos cânones metodológicos tradicionais - como problemática, do ponto de vista de que não poderia conferir legitimidade ou rigor acadêmico. Um equívoco se pensarmos tal técnica como um lugar de promoção (e produção) de legitimidade dos sujeitos de pesquisa, que são pessoas em situação constante de vulnerabilidade social e vilipendiadas no seu direito de fala.

Não reclamo, com essa técnica, “dar voz aos sujeitos” – o que no meu entendimento é impensável -, mas participar do agenciamento e enriquecimento do processo de visibilização destes corpos nas comunidades-terreiro às quais pertencem, bem como outras, e quiçá toda a comunidade religiosa candomblecista.

As pessoas interlocutoras

As pessoas entrevistadas são originadas de bairros periféricos de Salvador e região metropolitana, escolhidas a partir das localidades nas quais as comunidades-terreiro de sua iniciação estão alocados [Liberdade (Alana); Cajazeiras XI (Luana) e Camaçari (Mauro)] e também em razão da localização geográfica de moradia delas (Calabar, Nazaré e Baixa do Bomfim, respectivamente). Respeitando o processo de auto identificação as três pessoas são negras, de classe baixa, com faixa etária entre 24 e 34 anos – atribuída a partir da escolha inicial e da disponibilidade das/os interlocutoras/es -, com habilidades profissionais distintas no campo das ações da sociedade civil organizada, no ramo estético e, ainda, na construção de artigos de decoração, além de uma delas gerir sua própria casa de Candomblé. Os meus critérios de seleção das/os interlocutoras/es partiram de dois princípios básicos: 1. Elas/eles serem iniciadas/os na religião afro-brasileira; e, 2. Já terem vivenciado situações de inclusão/exclusão nas comunidades-terreiro pelas quais, eventualmente, passaram ou se firmaram.

As lideranças religiosas vinculadas à pesquisa são ligadas, diretamente, às/aos interlocutoras/es da pesquisa, quer seja no processo iniciático das/os interlocutoras/es, quer seja na continuidade de suas vivências religiosas. Quanto aos dirigentes, seguiu-se a relação de proximidade com as interlocutoras por um lado; e, de outro, as minhas redes de relações através de conversas informais, nas quais pude perceber algum grau de acolhida e/ou rejeição de pessoas trans* nas comunidades-terreiro.

Enfatizo, nesse sentido, que todas/os as/os interlocutoras/es reiteraram a sua participação na pesquisa em caráter voluntário e, inclusive, autorizaram a divulgação de seus respectivos dados político-sociais, o que entendo como legítimo porque torna visíveis histórias permeadas de aceitações e rejeições em uma religião que se orienta (ou deveria se orientar) pela acolhida indistinta de todas as pessoas. Desse modo conheçam essas pessoas que as águas e as folhas me trouxeram para me fazer pensar e aprender.

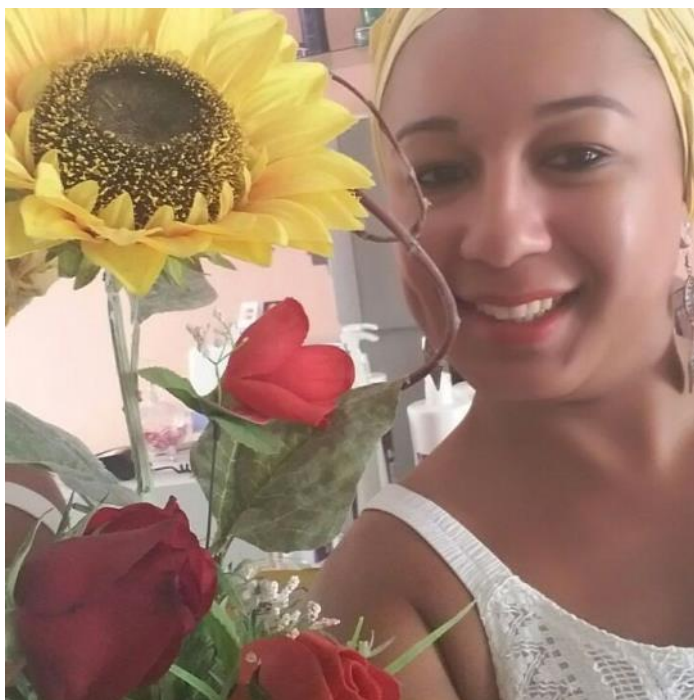
A yin mò yin mò kèè-kèè Osun
Omin s' orò odò. A yin mò yin mo Kèè-
kèè Òsun omi s'orò odò

Anhimã nhimã quéqué óxum
Ômi xôroôdo anhimã nhimã
quéqué óxum Ômi xôroôdo

Aos poucos nós vos conhecemos,
nós vos conhecemos gradualmente Oxum.
Oxum torna as águas dos rios sagradas
Aos poucos vos conhecemos
(Altair Ti Ogum⁷³)

⁷³ Cantando para os Orixás é um achado para os candomblecistas. Constam nessa obra os cânticos das divindades iorubanas na ordem apresentada pela ritualística do Sirè (momento da festa) dos terreiros de nação Keto. O autor demonstra as músicas com a escrita iorubana, em um aportuguesamento do idioma ancestral e sua tradução para a língua portuguesa. A minha escolha desses cânticos se deu pela minha percepção das pessoas entrevistadas, e claro pela vinculação direta delas para com seus Orixá. Aplica-se a Luana (Oxum) e a Mauro (Ossain) respectivamente OLIVEIRA (2004).

Imagem - Luana Neves



Fonte: Elaborada por Luana Neves

O contato com Luana Neves se deu através de um amigo e dirigente de uma Casa de Candomblé, Luís Leal Ti Osogyian, que, por coincidência, foi padrinho de Orunkó (nome do Orixá) dela. Depois de alguma insistência, Luís enfim disponibilizou o contato de “Kel” e retardei o contato com receio de uma negativa. Eu pensava em solicitar a ele que fizesse um contato inicial para uma apresentação anterior ao meu contato. Cuidado necessário, mas não para esse momento. Por quê? Simples, porque esse foi o contato mais rápido e efetivo.

Contatei-a com a intenção de iniciar um papo de convencimento para a pesquisa e o que eu temia aconteceu! Ela não me atendeu! Desesperei! Em pouco tempo ouço tocar meu telefone e, para minha surpresa, do outro lado, veio uma questão: quem é? Me identifico e explico como consegui o contato com ela. Em seguida, expliquei o propósito do contato. Quase que de imediato, veio a resposta positiva e organizamos o melhor dia e horário para o encontro. Ela me passou o endereço do seu ambiente de trabalho, local escolhido para o primeiro momento e nos despedimos.

Gerente de um salão de beleza situado em Nazaré, centro da cidade, local escolhido para a realização da entrevista, fui recebido pela própria, no primeiro andar do prédio, com um sorriso acolhedor. Por solicitação de Luana, seu companheiro me recepcionou com um breve aperto de mão e me indicou o caminho para o aconchegante espaço. Lá chegando, me receberam ela e mais duas funcionárias, bem simpáticas, que logo se despediram para um breve passeio e, creio eu, para nos deixar mais à vontade para a entrevista.

Com a conjuntura política passando na TV que, infelizmente, em boa medida, sustentava o golpe no país, passamos a discutir alguns aspectos da política nacional e local. A postura de candidatos de pequenos partidos que cegamente apoiam a prefeitura da capital baiana e as ameaças às conquistas de direitos então cerceadas deram os tons de nosso diálogo inicial. Vale ressaltar a relação de cordialidade e respeito mútuo às posições político-partidárias e, com isso, esboçava-se a atmosfera da conversa prevista.

Após a despedida das demais pessoas, começamos a prostrar sobre nossas aproximações e eis que deslançamos na conversa e, em um dado momento, me lembrei do bendito gravador e corro para não “perdermos” mais dados e as fofocas autorizadas que ali começaram a aparecer. Desse modo, com a expressão “estamos gravando” fui apresentando a minha intenção com o encontro, que consistiu em: 1º) Apresentar a ideia do projeto de pesquisa, discutir e assinar o Termo de Livre Consentimento Orientado (TLCO) e, enfim, conhecer Luana que, de pronto, assim como aceitou me receber, entendeu e acolheu a proposta de modo bastante significativo e (pro)positivo.

Luana nasceu em Cuiabá (MT), é uma mulher trans* de 34 anos, heterossexual, casada, com ensino superior em andamento (estuda Direito, curso que trancou para dar ênfase no curso de estética que realizava no momento da entrevista). É proprietária de um centro de estética que gerencia com muita afeição e amabilidade, o que promove um ambiente de relações ternas. Declara pertencer à classe média e tem como sonho ser reconhecida como “negona”, portanto negra, etnicoracialmente falando. Uma mulher alta, elegante, de longos cabelos castanhos alourados, bem perfumada e bastante atenciosa.

Ainda na região Centro-Oeste, frequentou casas de Umbanda, em companhia de uma tia que a levava para as brincadeiras de São Cosme e Damião⁷⁴ e outras celebrações e, desde então, a sua relação com o sagrado já se desenhava, uma vez que uma “entidade dessa linha, uma padilha” já a acompanhava, como ocorre ainda hoje.

Virginiana, muito observadora, para ela tudo é muito novo no Candomblé, pelo fato dela não ter tido contato anterior com a religião. O rito de iniciação para o Orixá Oxum se deu no Ilè Asè Ya Omin Lonan, regido pelo Babalásé⁷⁵ Edvaldo Ti Xangô, há seis anos. Ela falou de sua obediência aos seus mais velhos, irmãos e toda a comunidade-terreiro como um sinal de que as convivências são possíveis, o que, na sua concepção, independe de identidade de gênero. Enfatizou que sua aproximação religiosa se deu pela “dor” e não por “amor”, embora tenha desenvolvido amor pelo axé e, em especial, por seus Orixás.

Discreta, é considerada por sua comunidade religiosa uma pessoa sensata, inteligente e honesta, o que fortalece o papel social que ocupara durante o curto período em que lá esteve. Isso reflete sobre como a comunidade a acolheu, independentemente de sua identidade de gênero. Entretanto, anuncia que a vivência religiosa se tornou sofrida pelo desrespeito à sua “ vaidade”, mas quem não as tem? Essa tensão se instalou pouco a pouco, na medida em que Luana se percebia compelida a ser uma pessoa que não existia.

O respeito à sua identidade de gênero se esvanecia quando era solicitada a trajar roupas (lidas como) masculinas. Sobre isso diz: “Lá eu tenho que vestir uma máscara, lá eu tenho de ser uma pessoa que eu não sou!” e por esse motivo, afastou-se da comunidade.

Ò mò jéwé pé mo sòrò ò
 Ó mò jéwé pé mo sòrò
 O gbè lówó mi
 O gbè lówó mi
 Ò mò jéwé pé mo sòrò ò

Ô mó jéuê puê mô sóró ô

⁷⁴ Santos católicos sincretizados como o Orixá Ibeji do panteão iorubano.

⁷⁵ Babalase é um posto hierárquico que tem como função assumir a casa de Candomblé quando do falecimento de seu/sua dirigente. Para as mulheres refere-se como Yalásé.

Ô mó jéuê puê mô sóró ô
 Ô bê lóuó mi ô bê lóuó mi
 mó jéuê puê mô sóró ô

Ele sabe, ele é a folha a quem demoradamente falo,
 Ele sabe, ele é a folha a quem demoradamente falo,
 Ele me dá suporte, me dá ajuda, ele me sustenta e me ajuda,
 Ele sabe, ele é a folha a quem demoradamente falo.

Imagem - Mauro desfila para o De Trans Pra Frente



Fonte: Elaborada por Andrea Magnoni

É difícil fazer uma pesquisa científica se não estivermos envolvidos numa atmosfera de solidariedades. Mauro Gonçalves (Mauro D'Ossaim, como prefere ser chamado), é um presente a mim ofertado por Carla Freitas, amiga, companheira de pesquisa no Núcleo de Pesquisa e Extensão em Culturas, Gêneros e Sexualidades - NuCuS e iniciada no Candomblé desde 2016. Ela me apresentou a Mauro no *II Seminário Internacional Desfazendo Gênero* e depois nos desencontramos. Após alguma insistência, Carla

novamente nos colocou em contato e decidimos conversar para entendermos juntos o que é essa pesquisa. Após alguns agendamentos e imprevistos, finalmente conseguimos nos encontrar num final de tarde, na Universidade Federal da Bahia, que, enfim, nos reunia novamente. Mas não foi assim tão fácil! Cheguei pouco antes das 15h, nossa reunião estava agendada para às 16h e só conseguimos nos encontrar às 17h. Parece até numerologia, mas não, é um filho de Ossain com todas as suas idiossincrasias.

Nesse primeiro momento, foi indispensável a troca de afetos e a promessa de não mais nos separarmos. Parecia que nos conhecíamos de uma vida inteira. A tarde caía e as pessoas passavam. Ao longo da Praça das Artes, ele estava todo faceiro, sorriso largo, bem despojado, com cabelos curtos, trajando uma bermuda cinza e uma blusa branca. Trazia consigo uma bolsa, que logo informou ser seu material de trabalho. Nos dirigimos à sala do CUS para termos mais privacidade, embora o calor da sala fosse um dos nossos desafios. O barulho do ventilador concorreria com nossa conversa, mas, o que não tem remédio, remediado está! Não há como falar com um filho das *Ewe* (folhas) sem pensar no poder curativo delas.

Falando nos processos de cura, é bom ressaltar que foi um momento de muita emoção. Mauro depositou confiança em mim que demandam relações de muito tempo e que sejam circunscritas nas relações de solidariedade, as quais me referi antes. Me confidenciou sobre o seu processo de transição como um momento de emancipação e que estava por vir muito em breve. Gerou uma incerteza! A dele, sendo a única representação trans* masculina de manter-se como produtor e interlocutor desta pesquisa. Mais um engano do curso de pesquisa. Para minha alegria, ele enfatizou a sua vontade de continuar no projeto e me alegrou em afirmar seu grau de pertencimento.

Soteropolitano, viveu desde os oito anos de idade na Cidade Nova, bairro da periferia de Salvador, onde teve problemas de aceitação com vizinhos fundamentalistas religiosos. Passou a morar na Cidade Baixa, no Bomfim, para ser mais exato. É um cara “cismado” tal qual seu Pai (em referência a Ossain) mas, levado e sempre carinhoso.

Autodidata, ele desenvolve atividades, de modo autônomo, ligadas às artes. Confecciona móveis a partir de paletes, é um artesão. Possui inclusive a vontade de organizar uma empresa para divulgar seu trabalho, empreender e se tornar mais independente. Discutimos um pouco sobre os caminhos e escolhas para nomear a empresa e ele enalteceu a sua relação muito próxima com seu Orixá, mas, também com

Orixá Exu, senhor dos caminhos. É possível que ouçamos falar da Ewe Laro Decorações e Artes muito em breve.

Negro por convicção, embora tenha sido “apresentado à sociedade como pardo”, fato que reluta em aceitar, - e o faz muito bem - Mauro segue sua vida atravessando as adversidades que são comuns à maioria das pessoas trans* que eu conheço. Entretanto, não esmorece! Pelo contrário, é firme em suas convicções *“Eu não tenho muito academicamente para te oferecer. Mas de vivência!”*. Como se fosse essa a minha proposta de construção de um pensamento descolonizado. Não querido Mauro, é justo a sua experiência que deve ser vista (e lida) na academia do Brasil (e quiçá do mundo) como produção de conhecimento. Nenhum saber epistêmico tem tanto valor senão diante de colaborações efetivas como as suas.

Iniciado desde 2014, em Camaçari, região metropolitana de Salvador, no Ilê Axé Oxum Filan Dereir, que tem como dirigente o ativista LGBT e assistente social Paulo Paixão, com quem tive a oportunidade de conviver durante a minha incursão pelos movimentos sociais baianos. O fato do dirigente ter uma vinculação com a defesa dos direitos humanos para pessoas LGBT’s me coloca uma questão: como terá sido o processo de iniciação de Mauro? Há uma tensão – diante de minhas lentes trans*aliadas – uma vez que a iniciação se deu em moldes femininos.

Embora Mauro já se posicionasse politicamente como um homem trans*, ele foi iniciado com indumentárias (lidas como) femininas. Ele afirmou que esse foi um posicionamento dele, em preservação do espaço do terreiro e por uma política de coalizão entre suas/seus irmãs/irmãos. No entanto, logo em seguida à confirmação, seu Babalorixá (bem como toda a comunidade) o tratavam de acordo com sua identidade de gênero.

Contudo, em meio aos acolhimentos, houve também processos violentos de comparações e atribuições equivocadas. Muito latente em sua fala apareceram situações de violência por parte dos irmãos – enfatizou a postura acolhedora do Babalorixá – mas, evidenciou momentos de afastamento da comunidade, às vezes sobre a rubrica da distância e, às vezes, pelo descontentamento com posturas de um ou outro membro da comunidade- terreiro, em especial homossexuais. Como ele afirmou, “cada ida na roça é uma batalha vencida” e essa batalha foi vencida com o seu afastamento da comunidade religiosa. Nos reencontramos para mais um momento de trocas e tal a minha surpresa

em encontrar um cara bem despojado – como de costume – agora no seu ambiente familiar onde convive com a esposa e sua mãe e tivemos momentos de aprofundamento da nossa entrevista anterior na qual falamos sobre suas perspectivas relacionadas ao movimento de homens trans* em Salvador, que ele tem percebido com certas resistências haja vista que o movimento tem se constituído, segundo sua análise, como novas “panelinhas” que buscam beneficiar a algumas pessoas em detrimento de outras tantas, em boa medida, a mesma crítica tecida aos movimentos *mainstream* baianos.

Kissimbe e Kissimbe mona me
 Kissimbe Le Si Kongo
 Kissimbe mona me
 Quissimbi ê quissimbi Moná Mê
 Quissimbi Lê sí congo
 Quissimbi Moná Mê
 Das águas doces, das águas doces sou filho.
 Das águas doces, das águas doces do Congo sou filho
 (Ricardo Aragão⁷⁶)

Imagem - Romaria de Muzenzas à Igreja do Sr. do Bonfim



Fonte: Elaborada pela Nengua Inkissi Alana de Carvalho

⁷⁶ Agradeço ao irmão e amigo Ricardo Aragão, iniciado no Terreiro Tumbacé, de nação Angola. Ele é mestre e doutorando em Ciências Sociais/UFBA e discute uma percepção fenomenológica do transe na religião afro-brasileira. Segundo Aragão esta é a tradução mais aceita do cântico para a Nkisi Kissimbe que é a dona das águas doces e potáveis.

A minha relação com Alana de Carvalho ultrapassa as formalidades acadêmicas e as diferenças dos (e entre) movimentos sociais e se ampara numa terna amizade de quase 16 anos. Nos aproximamos desde a segunda formação do GHP (em 1995) e seguimos fortalecendo os nossos laços. Juntas trilhamos as escritas de projetos institucionais que vararam madrugadas e resultaram em ações de prevenção às ISTs/HIV/AIDS e os processos formativos do grupo.

Em respeito à nação angoleira, peço “banda gira”, licença no idioma ritual dessa nação, na qual Alana renasceu para o Nkisi Kissimbe. Foi iniciada em 2001, pelo Tata de Nkisi Everaldo Almeida (In Memoriam), e deu continuidade à sua vida religiosa com Nengua Sandra Ti Kissimbe, que hoje dirige o terreiro e com quem nutre uma relação de muito respeito e afinidade.

Nossos laços, constituídos nesses anos de relação, me permitiram entender as impossibilidades de encontros mais sistemáticos. Alana vive uma batalha constante para gerenciar sua vida pessoal (mãe, marido, casa), sua vida social (trabalho social na sua comunidade) e sua vida religiosa (comunidade religiosa da qual é dirigente). Esses motivos já me bastam para entender os reagendamentos de nossas entrevistas.

Em nosso primeiro momento, nos encontramos em sua residência, situada no Calabar, para falarmos sobre os caminhos da pesquisa. Chego em sua casa após sair de uma reunião com Márcia Macedo, na qual a referida professora me deu alguns caminhos sobre a composição de meu trabalho final do componente Teorias Feministas I, e fui recebido por Hildemar Souza, o marido dela, uma vez que ela estava fazendo compras. Meia hora após a minha chegada, Alana desponta chegando com várias bolsas de suas compras semanais. Desço para ajudar e sou repreendido por ela. Finjo não entender a ordem de continuar sentado e continuo ajudando-a a subir, enquanto seu companheiro nos ajuda igualmente.

Vaidosa que é, como toda/o filha/o de Kissimbe, ela explica ao companheiro a natureza de minha visita e pede que ele mantenha o volume da TV baixo. O que ela não sabe é que eu já havia conversado com ele sobre o tema. Muito receptivo, ele me deixou à vontade, me oferecendo inclusive um café, e assim, enquanto o tempo passava, ele assistia a um filme (que eu não conhecia) e eu tentava me (encontrar em minha bagunça de mochila, livros, textos, cadernos, agenda etc) organizar com minhas ideias, papéis e

gravador. Primeira entrevista na minha vida de mestrando. Medo intenso, ainda que com a segurança de se tratar de uma pessoa próxima. Ainda assim, a tensão pairava.

Demos início à nossa conversa após a saída do companheiro. Expliquei a ela que primordial para mim seria a presença das identidades trans* nesse trabalho. Depois de uma hora e quarenta minutos pude constatar que esse seria o meu teste, o piloto da pesquisa inteira. Me senti com mais propriedade sobre a minha pesquisa e resolvi ampliar isso aos meus pares: as pessoas trans* que acolheram a ideia e, dentre elas, em especial, Alana.

Ficou maravilhada com a ideia e a tomou para si. Como diríamos, vestiu a camisa! Mas essa camisa é tão inerente a ela que, diante de nosso diálogo, já surgiram propostas de pensar projetos (e desdobramentos) dessa pesquisa. Questão inclusive cara, a meu ver, por entender que o meu papel é para além de ser/estar pesquisador. Eu me considero um interlocutor de vozes dissidentes e que estão determinadas a sair desse lugar de invisibilidade.

No segundo momento, pude vivenciar outra face de Alana, a Nengua de Nkisi. Em meio a alguns clientes, me coloquei a esperar o momento de nossa conversa e pude perceber um pouco da organização do terreiro dela. Trajada a caráter, ela me recebeu com um abraço terno, típico de quando estamos há um bom tempo sem ver aquele ente querido.

Vestia saia branca de ração, acompanhada de uma bata estampada em tons de verde, um torço discreto e seu fio de conta **arrunjevi**⁷⁷, o que demarca o seu lugar na hierarquia do terreiro. Não estamos falando de uma “roça” de Candomblé aos moldes de grandes casas, uma vez que ela está localizada nas imediações do Calabar, bairro onde sempre viveu. É um ambiente tranquilo, disposto a partir da possibilidade (e disponibilidade) de espaço físico que ela tem. À porta uma quartinha à direita e à esquerda com os assentos do Orixá Ogum. Ao centro, no alto de sua cumeeira, laços de tecido branco e dourados apresentam segredos. Um pequeno quarto abriga seus Nkisis e

⁷⁷ Fio de contas disponibilizado às pessoas que passam pelo rito de abrigação de 7 anos e consagram-se como dirigentes de suas casas de Candomblé isso para algumas concepções. Em outros espaços religiosos esse fio não determina posições hierárquicas.

de suas/seus filhas/os além de seu jogo de búzios. É nesse quarto que ela recebe seus clientes, nesse momento havia três pessoas para atendimento.

Enfim, depois de aguardar cerca de três horas, iniciamos nossa conversa que interessou sobremaneira a essa pesquisa. Gosto do tom indignado com que a conversa se inicia, as denúncias de violências sofridas por várias mulheres trans* que são Nengua/Yalorixás, o tom confessional dessas agruras e a docilidade presente para falar de suas raízes. Alana demonstra o quão pertencente ao Candomblé ela é, o quanto ela ama sua mãe Kissimbe e seu irmão Kaviungo, mas não deixa de apresentar as aflições geradas por relações formadas durante sua vida religiosa. O vestuário. O relacionar-se. Os afastamentos. E, ainda assim, seguiu dizendo que “vêm crescendo o índice de mulheres trans* à frente dos terreiros de candomblé”. Com essa informação, sugere que a sociedade deve pensar estratégias de fortalecimento dessas pessoas, o que concordo com ela sem pestanejar.

Autoetnografia na defesa da dissertação...

Aprendi com Viviane Vergueiro (2015)⁷⁸ que é possível assegurar um distinto modo para falar sobre os caminhos tortuosos (na academia e fora dela) que se impõe em nossas vidas e, ainda assim, construir uma narrativa de si desde dentro de sua base de vida. Para a autora propor uma autoetnografia trans* tem a ver com o *modus operandi* da construção de conhecimento sobre as subjetividades de pessoas trans* e esse modo de pensar as relações se estende a outros segmentos sociais, dentre eles os povos de comunidades tradicionais de terreiro. Cito como exemplo o candomblé, algo que para variar não é incomum uma vez que temos um considerável número de intelectuais que falam sobre suas experiências sensoriais e transformadoras no seio do Candomblé (RABELO, 2014; CONCEIÇÃO, 2017 dentre outras), entretanto, para fazer esse exercício você precisa estar disposta/o a lidar com os olhares atentos daquelas/es que nos rodeiam.

Aos vinte e seis dias de outubro de dois mil e dezessete vivenciamos a experiência de colocar a comunidade-terreiro que faço parte, o Ilê Asé Etomin Ewa, assim como parte

⁷⁸ Dissertação disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/19685>

da comunidade acadêmica, e para ser bem preciso o Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre as Mulheres, Gênero e Feminismo do Departamento de Gênero e Diversidade da Universidade Federal da Bahia para repensar os modelos hegemônicos de socialização (e produção) do conhecimento científico.

Depois de uma noite inteira de entrega ao sagrado em reverência ao Orisá Songo nos deparamos eu e minha comunidade-terreiro com os preparativos para aquele que seria o momento da defesa da dissertação que foi apresentada em partes aqui nesse texto. Claro que não sem alguns processos de sensibilização aqui e acolá. De um lado, no seio de minha matriz religiosa tive a oportunidade de no período de minha abrigação de 14 anos de iniciação poder conversar com as pessoas que gestam a nossa comunidade religiosa e assim pudemos entender juntos que existia a necessidade de tratar dos temas ligados às questões de gênero e sexualidades. Foi uma troca sensível entre mim, meu Babalorisá Regilton Alves Ribeiro ti OlogunEdé, minha ìyálasé Jacira Alves ti Osogiyán, minha ìyádagan Rejane Alves ti Osun e algumas outras irmãs de asé com as quais tive o prazer de desenvolver meus pensamentos no que se referia a minha dissertação.

De outro lado na academia surgia o melindre de a comunidade-terreiro não está “pronta” para ouvir os reclames de segmentos sociais que reivindicam existir no lugar social Candomblé (ou melhor comunidade-terreiro). A Professora Lina Aras, que aliás compunha a banca de qualificação e de defesa do trabalho se sentia temerosa por entender a densidade da temática uma vez que ele apontava equívocos passíveis de correção por parte de nossas comunidades-terreiro. Lembro do empenho de Prof.^a Janja Araújo e Prof. Leandro Colling quando lancei a proposta de levarmos a defesa para o meu terreiro de Candomblé, contudo, pairava a dúvida sobre as (im)possibilidades dessa ação. Foi assim que meus pais Osumare e Songo quiseram e assim aconteceu.

Imagem - O dia da defesa



Autora: Janja Araújo

Com o apoio das pessoas que nos rodeavam, podemos realizar para além de uma defesa, um momento de reflexão sobre as pessoas trans* num espaço em que se acredita sagrado mas não se revia até aquele momento como mantendo estruturas transfóbicas com atos simples de negação de existências diferentes das usualmente consideradas normais. Digo isso, contando com modificações importantes na minha comunidade-terreiro haja vista que temos em nosso convívio um homem trans* sendo respeitado em sua individualidade e mantido em nossas vidas nos ensinando a lidar com a transexualidade de modo respeitoso e sem receios.

Esse ato político reafirma a necessidade de as comunidades-terreiro debaterem as temáticas de gênero e sexualidade, sem os moralismos propostos pelas religiões cristãs que circundam nossas comunidades-terreiro desde a sua fundação. Para além disso, importa ressaltar que, ainda que não consigamos modificar as mentalidades de nossas/os mais velhas/os devemos nos (re)pensar como interlocutoras/es de nosso tempo e assim sensibilizar a nossa geração para um Candomblé que possa discutir questões da atualidade, como por exemplo, a transexualidade no candomblé, mas não apenas.

O candomblé que precisamos reivindicar é um Candomblé antilgbtfóbico-racista-etarista-facista-machista-sexista, e que promova o bem estar social para todas as pessoas que busquem nas comunidades-terreiro um lugar para se compreender enquanto ser humano e tenham no asé aquilo que consideramos como nossa base de sustentação em todos os âmbitos: a nossa força vital.

Há um elemento que traz à tona a perspectiva decolonial, cujo trabalho reivindicava, o fato de a academia se permitir (re)pensar o *lócus* de construção do saber. A casa de Candomblé como esse lugar da produção do conhecimento, da difusão do conhecimento é algo importante para a promoção de novas epistemologias. Não à toa chamei esse texto de uma autoetnografia, uma vez que me possibilita dedicar um tempo para pensar sobre a trajetória da comunidade-terreiro para a academia e vice-versa. Perceber a academia se deslocando de seu lugar de conforto em função do desconhecido é surpreendente ao passo que demonstra o interesse daquele que é visto como “nativo” se reconhecer como produtor de um conhecimento desde dentro de sua comunidade.

Indicar à comunidade-terreiro que ela precisa se repensar em alguns aspectos da vida cotidiana, também é uma prática decolonial a meu ver. Enquanto um “forasteiro de

dentro (outsider whithin)",⁷⁹ pude vivenciar as potencias e os desafetos de propor uma crítica desde dentro de minha matriz religiosa. De modo que, apontar tais equívocos tenha sido importante para me repensar enquanto sujeito de direito, afinal o meu direito começa onde termina o direito de outrem (do mesmo modo os deveres devem seguir o mesmo fluxo). Sinto que tenho feito esse caminho sempre me colocando como aprendiz e jamais como detentor de conhecimento absoluto, até porque como nos ensinam as mais velhas no feminismo negro: nossos passos vêm de longe!!!

Referências

COLLING, Leandro. Que os outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer. Salvador: Edufba. 2015.

DIAS, Claudenilson da Silva. Identidades trans* em Candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre as Mulheres, Gênero e Feminismo/ PPGNEIMFFCH /UFBA). 135f. Orientadora: Janja Araújo; Coorientador: Leandro Colling. Salvador. 2017 .

GOIKOETXEA, Itziar Gandarias; FERNÁNDEZ, Nagore Garcia. Producciones narrativas: una propuesta metodológica para la investigación feminista. In: AZKUE, Irantzu Mendia, LUXÁN, Marta, LEGARRETA, Matxalen, GUZMÁN, Gloria, ZIRION, Iker, CARBALLO, AZPIAZU, Jokin (eds.) *Otras Formas de (Re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2014.

HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autentica. pp. 33-118, 2009. Disponível em: <<https://we.riseup.net/assets/128240/ANTROPOLOGIA+DO+CIBORGUE.pdf>>. Acesso: 14/06/2016.

HARAWAY, Donna J. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: *Cadernos Pagu* (5) 1995: pp. 07-41. Disponível em: <http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/uploads/publicacoes/1065_926_hARAWAY.pdf>. Acesso: 14/06/2016.

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho - ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

PERROT, Michelle (1989). "Práticas da Memória Feminina". *Revista Brasileira de História*, V.9 no.18, p.09-18.

⁷⁹ Termo utilizado pela socióloga Patricia Hill Collins (1990) para se referir a mulheres negras que mesmo estando envolvidas em questões ligadas aos trâmites acadêmicos não são legitimadas por suas vivências. Uma tradução desse texto pode ser encontrada em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>

PISCITELLI, Adriana. *“Tradição oral, memória e gênero: um comentário metodológico”*. *Cadernos PAGU*, no. 1, 199, p.:149-171.

RABELO, Miriam. *Enredos, Feituras e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: Edufba, 2014.

VUOLA, Elina. “Questões Teóricas e Metodológicas Sobre Gênero, Feminismo e Religião”. IN: M. J. Rosado. (org.) *Gênero, Feminismo e Religião*. Sobre um campo em constituição. Rio de Janeiro: Garamond, 2015, p. 39-57.

VERGUEIRO, Viviane. Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Salvador: UFBA/IHAC, 2015. (Dissertação de mestrado). Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/19685>

GT 14 – CORPOS, GÊNEROS, SEXUALIDADES E TERRITORIALIDADES

Pôsteres

A RUA COMO UMA VITRINE: A PROSTITUIÇÃO DE RUA NA CIDADE DE BARREIRAS, BA

THE STREET AS A SHOWCASE: STREET PROSTITUTION IN THE CITY OF BARREIRAS, BA

Ádley Rocha de Souza¹
Izaque Fogaça de Souza²

Resumo

Essa pesquisa trata-se de um trabalho etnográfico que busca compreender sobre a prostituição de rua margem da BR 242, na cidade de Barreiras, Bahia, sendo suas agentes mulheres trans (travestis e transexuais). O desenvolvimento desse trabalho possui uma abordagem etnográfica, as entrevistas realizadas possibilitaram relacionar suas trajetórias e vivências, destacando os pontos comuns entre elas, com objetivo central foi de elaborar uma compreensão fenomenológica acerca da prática da prostituição, e toda a sua dinâmica socio-espacial, experiências pessoais e vivências.

Palavras-chave: Sexo; Prostituição; Mulher trans; Travestis; Transsexuais.

Abstract

This research is an ethnographic work that seeks to understand about street prostitution on the margin of the BR 242, in the city of Barreiras, Bahia, being its agents trans women (transvestites and transsexuals). The development of this work has an ethnographic approach, the interviews conducted made it possible to relate their trajectories and experiences, highlighting the common points between them, with a central objective was to develop a phenomenological understanding about the practice of prostitution, and all its socio-spatial dynamics, personal experiences and experiences.

Keywords: Sex; Prostitution; Transvestite woman; Transsexuals.

INTRODUÇÃO

De acordo com MUNIZ (2011): “Ser travesti é uma invenção artística, é uma busca infinita de maneiras e formas femininas. Procuramos a perfeição e chegamos bem perto dela”.

Este trabalho visa compreender a dinâmica da prostituição de rua, como as mulheres trans (travestis e transexuais) utilizam do corpo para expressar sua feminilidade e o que significa para elas estar nesse espaço, considerando a rua como um espaço que proporciona a sociabilização, entretenimento, um espaço de trabalho, um espaço que os desejos são aflorados e onde a sensação de liberdade toma forma, assim dentro dessa perspectiva do corpo assume diferentes funções, o corpo que consegue expressar a sexualidade, o desejo, o corpo que é o meio de vida, de trabalho.

O trabalho foi realizado a partir de uma pesquisa exploratória, com um levantamento bibliográfico para uma melhor compreensão da temática, buscando investigar os avanços alcançados por outros pesquisadores, posteriormente a realização de um trabalho etnográfico através de observação in loco e a realização de entrevistas.

Com o lócus do trabalho sendo a cidade de Barreiras. Na qual ao mesmo tempo em que se apresenta aspectos de uma cidade sertaneja de interior, também é considerada a “capital do oeste da Bahia” pois centraliza um grande fluxo comercial agrícola, e, desta maneira, sintetiza contradições culturais, comportando aspectos conservadores e modernos. Dessa forma, (SANTOS, 1995 apud MENEZES, 2003) enfatizam que:

Se torna relevante considerar o lugar através de uma perspectiva relacional que, ao objetivar a realidade socio-espacial e ao servir como locus para a observação dos fenómenos que constituem essa realidade, fornece instrumentos para o conhecimento das relações de comunicação - respeitantes a uma razão local – e de informação – respeitantes a uma razão global. É nesse sentido que Milton Santos nos diz que "o lugar não poder ser considerado como passivo mas sim como globalmente activo"

OBJETIVOS

Objetivos específicos

- Compreender das relações simbólicas inerentes à prostituição de rua trans, na forma como organizada neste espaço de diversidade e contradições.
- Conhecer como são estabelecidas as dinâmicas cotidianas.
- Compreender as relações de solidariedade e conflitos entre os atores sociais.
- Compreender como o corpo é utilizado como uma forma de expressar a sexualidade.
- Realizar reflexões sobre o uso do corpo como um meio de vida.
- Desmistificar estigmas criados com a mulher trans.

METODOLOGIA

Considerando os objetivos, o desenvolvimento desse trabalho se deu através de uma abordagem etnográfica, primeiramente foi dividido em duas fases, sendo caracterizadas como (1) bibliográfica e (2) exploratória. Com isso em vista, essa pesquisa pode ser sistematizada em uma etapa de investigação.

Procuramos através da abordagem etnográfica compreender a dinâmica da prostituição de rua, MAGNANI (2003) frisam que:

A prática da etnografia, que caracteriza o métier do antropólogo, supõe a delimitação de contextos empíricos onde seja possível trabalhar com determinados instrumentos tais como a observação direta de comportamentos, a observação participante (quando há um maior envolvimento no cotidiano), coleta de depoimentos, de histórias de vida, narrativas orais, termos de parentesco, descrição de rituais, etc.

Na fase bibliográfica foi realizada uma pesquisa de levantamento bibliográfico, buscando investigar os avanços alcançados por outros(as) pesquisadores(as) ao se questionarem sobre esse tema. As obras base para esse levantamento foram O dossiê: A Geografia dos Corpos das Pessoas Trans, organizado pela Rede Trans Brasil, tendo como autores Sayonara Naider Bonfin Nogueira, Tathiane Araújo Aquino e Euclides Afonso Cabral.

A fase exploratória do trabalho envolveu uma investigação in loco, com entrevistas buscando compreender a realidade da prostituição de rua trans, com a entrevista consistindo em um questionário com indagações pessoais e interpessoais.

Em um segundo momento tentamos entrar em contato com outras travestis que também trabalham na prostituição, mas que não conseguimos encontrá-las em virtude do choque de horários.

RESULTADOS

É nas noites que encontramos silhuetas em esquinas pouco iluminadas, elas chamam a atenção de quem passa a margem da Av. Antônio Carlos Magalhães (BR 242), Uma cena a que se repete-se quase diariamente. Nas esquinas com suas roupas sensuais e extremamente perfumadas elas esperam, cada uma em sua vitrine pessoal, a esquina, assim na margem da BR 242) foram realizadas as entrevistas, nas esquinas das ruas Dep. Amaral Neto, Contorno e Moacir José Arcanjo.

Nas entrevistas realizadas buscamos respostas a questões como:

- O começo da identificação como mulher trans.
- A relação com a família.
- A relação com os outros espaços da cidade.
- As relações estabelecidas.
- Como funciona a dinâmica da prostituição de rua.
- O que as levou a estarem trabalhando na prostituição.

- Como elas veem a rua.
- 1. O que significa estar na rua.

Um aspecto em comum entre as entrevistadas é que a identificação aconteceu na adolescência: *“Eu comecei a me sentir mulher desde os meus 12 anos de idade, a partir momento que completei os 13 anos eu comecei a me hormonizar, tomar hormônio feminino. Aí depois que eu completei meus 18 anos eu falei que queria colocar minhas próteses e coloquei minha prótese”*

Sobre a relação com a família, ela disse que somente parte materna a apoiou: *“Sempre me apoiou. Minha família materna não paterna, entendeu. Paterna me critica muito, tem pessoas que têm preconceito comigo, meu pai mesmo não conversa comigo por eu ser assim, ser trans”*. (AQUINO; CABRA; NOGUEIRA, 2017) afirmam que:

A transexualidade é uma questão de identidade. Não é uma doença mental, não é uma perversão sexual, nem é uma doença debilitante ou contagiosa. Não tem nada a ver com orientação sexual, como geralmente se pensa, não é uma escolha nem é um capricho. Uma parte das pessoas transexuais reconhece essa condição desde pequenas, outras tardiamente, pelas mais diferentes razões, em especial as sociais, como a repressão.

Segundo (Pellegrino, 1981, 1986 apud MENEZES, 2000) o espaço é produto e produtor de relações sociais. Assim, considerando a rua enquanto um espaço de diversidade contraditórias, as relações são estabelecidas de diversas formas.

A relação entre elas é de união, mas conflitos também acontecem. Como grupo, elas possuem um grande senso de solidariedade, protegendo umas às outras: *“A união é conversar né, a gente tem sempre uma pessoa que dá o comando de voz. Fala assim: ‘olha gente a rua é tal preço, entendeu’, que é 50 no carro e 100 motel. Tem umas engraçadinhas que chega e faz: ‘não bicha, fiz por 40 reais’. Aí já fica chateada, a gente chama atenção e fala: ‘não bicha, não é assim, o preço é x, x, x’, aí a gente conversa com elas”*.

Perguntadas em relação aos lugares que frequentam e aqueles que deixam ir por conta do preconceito, a resposta veio seguinte forma: *“A gente deixa de ir para bastante festa, muitas festas que têm preconceito. Eu mesmo sofri preconceito nessa última festa que teve aí de Marília Mendonça com Gustavo Lima, o povo da empresa lá da ****. Eu entrei na fila da mulher, eu sempre entrei na fila feminina para entrar para festa, aí na*

hora que ele viu meu documento, falou assim: "homem é do outro lado". Aí falei, querido, olha para minha cara, eu sou uma transsexual, meu lugar é aqui.

"Já que não quer a gente fique junto com as mulheres então abram uma sessão para a gente então, com entrada para transsexual, pessoas diferentes não é não? Foi uma discussão babado que discuti com ele, babado mesmo. A gente deixa de ir para os lugares por causa do preconceito".

Questionadas se existe algum lugar dentro da cidade que elas frequentam e vão sem medo, a resposta foi direta: *"O parque de exposição. À tarde domingo vamos para lá, a gente vamos para lá. Juntamos nosso grupinho, fica todo mundo conversando, resenhando. No domingo mesmo a gente vamos para lá, quase todo domingo.* Nessa perspectiva (MENEZES, 2000) afirma para se compreender o que é lugar é necessário conhecer como é a sua organização e o seu arranjo socioespacial.

Em relação as novatas, uma das entrevistadas disse: *"As novatas a gente não deixa andar na rua. Porque se a gente for para a cidade delas elas também não deixam a gente andar. Aí só as que moram que mesmo em Barreiras", e sobre a preferência em relação aos motéis: "A gente sempre vai mais para o Três Corações, ou Emoções, Ôxaleoa ali para saída de Salvador"*

A dinâmica social da rua funciona a partir da seguinte prerrogativa: cada esquina possui uma dona, não há espaço para duas em uma mesma esquina, há atuação de cafetinas. Há quem dá o comando de voz, principalmente relação aos preços dos programas, que varia entre 50 reais no carro e 100 no motel.

Questionadas sobre o que as levou a ficarem especificamente nas esquinas das ruas Dep. Amaral Neto, Contorno e Moacir José Arcanjo, elas nos disseram que é porque o local é muito movimentado em decorrência de ser na margem da BR. Um lugar visado que todos passam as veem lá.

A prostituição se tornou para elas a única forma de sustento devido à falta de oportunidade no mercado de trabalho. Uma das entrevistadas disse: *"Já fui atrás de emprego, entendeu? Coloquei currículo, ninguém me chama, ninguém dá oportunidade para gente. E acabei vindo para o mundo da prostituição".* Uma constatação importante é que a prostituição de rua em Barreiras é realizada exclusivamente por travestis e transexuais.

Sobre o preconceito, perguntamos se isso acontecia em outros espaços:

“Em lojas mesmo, até na rua mesmo o que tem mais é pessoas, esses meninos de hoje em dia que estão crescendo, xinga a gente as crianças e os pais do lado, e não fala nada, ficam calados. Dói muito na gente, quando a gente vê as pessoas xingando a gente, dói bastante”.

Questionadas sobre como elas veem a rua as entrevistadas afirmam que quando estão na rua elas se sentem como se estivessem em uma vitrine, pois todos os olhares são voltados para elas, todos que passam as veem na noite, assim segundo (SANTOS e VOGEL, 1985 apud MAGNANI, 2003)

A rua que interessa e é identificada pelo olhar antropológico é recortada desde outros e variados pontos de vista, oferecidos pela multiplicidade de seus usuários, suas tarefas, suas referências culturais, seus horários de uso e formas de ocupação. [...] Às vezes é vitrine, outras é palco, outras ainda lugar de trabalho ou ponto de encontro.

“A rua para mim é tudo, porque se hoje em dia eu tenho minhas coisinhas eu agradeço a rua. Eu gosto da noite, gosto de ver o povo, gosto de conversar, fazer resenha com as amigas. Mas sempre tem um palhacinho para estragar tudo, para agredir a gente com palavras, pedra”. De acordo com (AQUINO; CABRA; NOGUEIRA, 2017):

A violência contra este público acontece nos mais variados espaços [...] E tem-se a rua o espaço onde a violência ocorre com mais constância, espaço este destinado as pessoas invisíveis socialmente, todavia, observa-se também a violência institucional, incluindo família, escola, serviços de saúde e outros, como um espaço de ameaça para as pessoas travestis e transexuais.

Em relação a percepção delas do que é estar a rua percebemos um cotidiano que convivem com a violência, a incerteza. Visto que para elas essa atividade é sua única forma de sustento:

“Estar aqui nesse espaço é muito difícil. A gente sofre preconceito, pessoas agridem a gente, bota a gente para correr, com faca, com arma, entendeu. O povo critica muito, muitos que passam aqui e vê a gente pensa tipo assim, que a gente ali... Julga a gente, mas não sabe o que a gente precisa para tá nessa rua, para trabalhar, para ganhar seu dinheiro de casa dia, mas todo mundo sabe só julgar. Eu mesmo que já tem muito tempo que moro aqui em Barreiras, já fui agredida por pedra, por ovo, entendeu? faca, entendeu? Botada para correr”.

Além de serem pessoas marginalizadas, a discriminação e a violência são constantes no cotidiano das travestis e transsexuais, de acordo com (BARBOSA 2011 apud AQUINO; CABRA; NOGUEIRA, 2017)

No universo da prostituição a meta diária é a sobrevivência, pois a rua caracteriza-se por ser um local cheio de incertezas e armadilhas. De forma geral as pessoas trans são marcadas por uma enorme porção de medo e de insegurança em virtude dos riscos de apedrejamento da “vitrine”, onde exibem seus corpos.

CONSIDERAÇÕES

Esse trabalho possibilitou compreender que a rua é o espaço em que as travestis e transsexuais conseguem a visibilidade de ser quem são, na rua não há questionamentos sobre os seus nomes e gênero. É o espaço que buscam quando todas as portas se fecham (MOIRA, 2017), a rua é uma questão de sobrevivência.

O preconceito, a violência, a agressão física e verbal são recorrentes no cotidiano da prostituição de rua. O julgamento moral é diário. As travestis e transexuais são marginalizadas, sendo vítimas de preconceito diariamente, são discriminadas e sofrem com a exclusão dentro do mercado formal, a falta de escolaridade e repressão familiar, isso contribui para a inserção delas na prostituição, sendo que essa atividade se torna predominantemente para muitas a única forma de subsistência. Ainda que a rua seja um espaço onde elas estão vulneráveis, lá elas conseguem ser quem são, em um cotidiano que convivem com o temor e a incerteza.

O preconceito sofrido é recorrente, elas se privam de frequentar diversos lugares por conta do preconceito. O parque de exposição da cidade é o único lugar em que sentem que podem ser elas mesmas. Mesmo travestis que não trabalham com a prostituição são julgadas como prostitutas, como se a imagem delas já estivesse relacionada a prostituição.

É essencial que se desconstrua este estigma preconceituoso relacionado a imagem das travestis e transexuais, pois a marginalização criada afeta diretamente com os anseios morais de cada uma.

ANEXOS

Figura 1 - As vitrines da prostituição

Figura 1 - As vitrines da prostituição



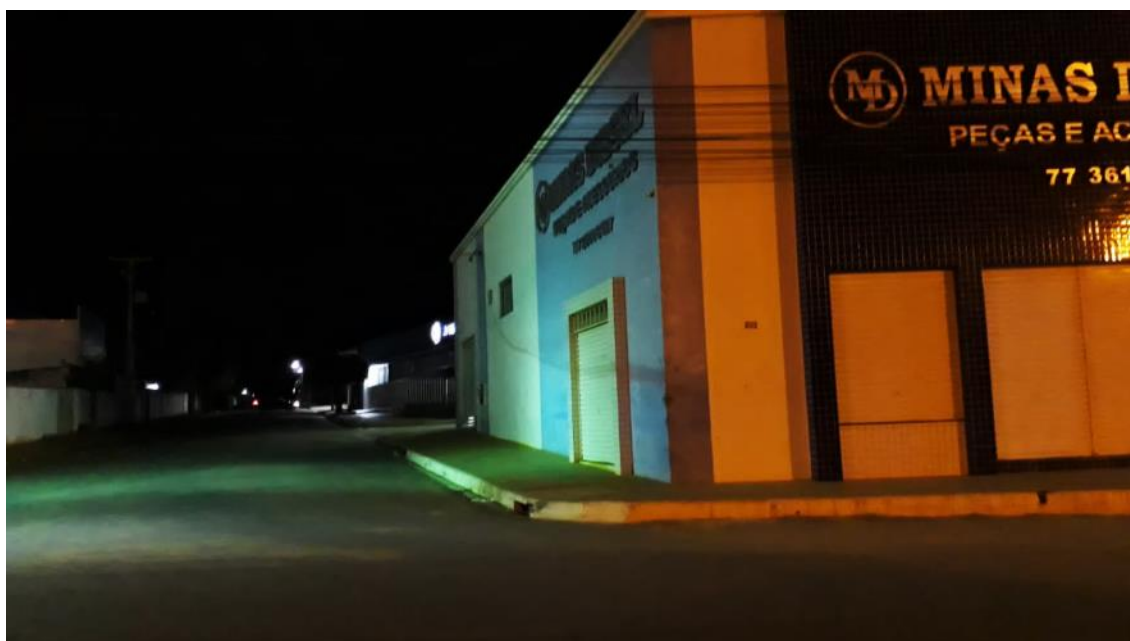
Fonte: Google Earth (2019).

Figura 2 - Ponto de prostituição, esquina da rua Dep. Amaral Neto



Fonte: Izaque Fogaça (2019)

Figura 3 - Ponto de Prostituição, esquina da rua Contorno



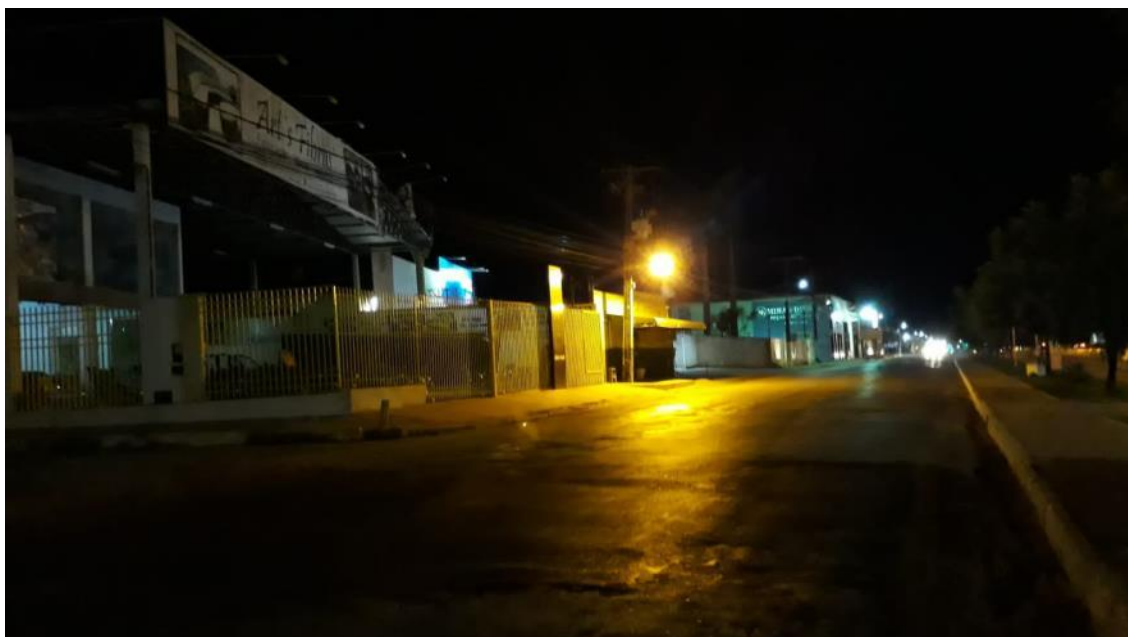
Fonte: Izaque Fogaça (2019)

Figura 4 - Ponto de Prostituição, esquina da rua Contorno



Fonte: Izaque Fogaça (2019)

Figura 5 - Ponto de prostituição, esquina da rua Moacir José Arcanjo.



Fonte: Izaque Fogaça (2019)

Figura 6 - Ponto de prostituição, esquina da rua Moacir José Arcanjo



Fonte: Izaque Fogaça (2019)

REFERÊNCIAL

AQUINO, Tathiane A.; CABRA, Euclides A.; NOGUEIRA, Sayonara N. B.; **Rede Trans Brasil, Dossiê: A Geografia dos Corpos das Pessoas Trans**. 2017. Disponível em: <<http://redetransbrasil.org.br/wp-content/uploads/2019/10/A-Geografia-dos-Corpos-Trans.pdf>> Acesso em: 30 de nov. de 2019.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Rua, símbolo e suporte da experiência urbana**. Os Urbanitas: Revista Digital de Antropologia Urbana, São Paulo, v. 1, n. 0, 2003.

MENEZES, Marlucci. **Do espaço ao lugar: do lugar às remodelações sócio-espaciais**. Horizontes antropológicos. Porto Alegre, v. 6, n. 13, p. 156-175, June 2000.

MOIRA, Amara. Entrevista concedida ao Jornal Sul21. **Prostituição enquanto travesti: “É uma realidade que nos violenta, mas que não nos invisibiliza”**. 2017. (01m17s) (Disponível em: <https://youtu.be/Nn4zEy_LAIM> Acesso em: 30 de nov. de 2019.

MUNIZ, Luana. Entrevista concedida ao Câmera Record. **Mercado do Sexo, Travestis: Risco da Transformação**. 2011. (00m52s). Disponível em: <<https://noticias.r7.com/rio-de-janeiro/rjrecord/videos/travestis-do-rio-arriscam-a-saude-para-fazer-transformacoes-no-corpo-21102015>> Acesso em: 30 de nov. de 2019.

A DIFICULDADE DE SER MULHER TRANSPASSADA PELO ESPAÇO URBANO DE RECIFE-PE

Jéssica Andrade⁸⁰

Resumo

As mulheres experienciam a cidade de uma maneira diferente de outros grupos sociais. Há diversos fatores que não contribuem a assegurar o direito das mulheres à cidade, porém, um dos mais influentes é a insegurança, que conseqüentemente, privam as mulheres de ocuparem o espaço urbano, plenamente. O direito das mulheres à cidade não é assegurado pela composição do espaço urbano e essas características das cidades acabam influenciando negativamente na vida de todas as mulheres.

Palavras-chave: Espaço urbano; Mulher; Direito à cidade; Recife.

INTRODUÇÃO

As cidades apresentam características arquitetônicas, urbanísticas e sociais que influenciam diretamente em como a mulher usufrui da cidade e no seu acesso ao espaço público urbano. Esses aspectos determinam como a cidade é planejada, planejamento este que pode impactar significativamente a vida dos habitantes, contribuindo para a garantia ou negação dos direitos destes, sendo um deles o direito à cidade.

Tendo em vista que as mulheres, relativamente aos homens, ocupam uma posição menos privilegiada, e até mesmo subordinada, nas relações de poder, elas merecem especial atenção nos debates sobre o planejamento urbano, a fim de que se possa diminuir as desigualdades de gênero e assegurar que elas possam, de fato, desfrutar da cidade e de seus direitos, especialmente do seu direito à cidade. Contudo, a realidade aparente dos espaços urbanos apresenta o oposto. As mulheres estão inseridas em um espaço hostil, no qual não são consideradas as suas necessidades específicas no planejamento. Algumas expressões desses aspectos são a recorrente demanda por iluminação pública, o constante assédio no transporte público, assim como, esse mesmo tipo de transporte ser inadequado para elas. Hayden (1980) afirma que a única maneira de conseguir fazer com que a mulher se sinta pertencente à cidade é mudando não apenas o espaço público que ela frequenta, porém, toda a cidade em si.

As mulheres, inseridas em um contexto urbano que reforça as características patriarcais e desigualdades sociais deste, sentem diariamente as expressões que negam a

⁸⁰ Aluna de graduação do Curso de Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Ciências Humanas – ESUDA (Recife, PE, Brasil), Pernambuco, Brasil. jgabrieleandrade@gmail.com

elas um acesso pleno a seus direitos. Independente da forma como o planejamento urbano é estruturado, as mulheres lutam contra obstáculos aparentes em sua rotina no espaço público, para exercer sua função como cidadã.

A realidade do espaço urbano e a questão do direito à cidade

Há diversas maneiras de se caracterizar e conceitualizar o significado do espaço urbano. Para alguns, ele pode ser um conjunto de pontos, linhas e áreas, um espaço morfologicamente constituído por estruturas físicas e concretas, algo palpável, visível, facilmente perceptível construído pelas ruas, árvores, equipamentos públicos, e por todos outros elementos concretos. Porém, o espaço urbano vai além daquilo que os olhos podem ver, ele reflete o que a sociedade diz, com seus significados entrelinhados. É um condicionante direto do âmbito social em que está inserido, compõe-se não só de estrutura física, mas de história, luta e sentido. "É assim a própria sociedade em uma de suas dimensões, aquela mais aparente, materializada nas formas espaciais" (CÔRREA, 1995, p. 9).

A cidade é onde acontecem as relações humanas, todas as interações do ser humano com o outro, ou com o meio, ocorrem na cidade, então, ela se torna o resultado de tudo aquilo que acontece nela. Ela se modifica dependendo do tempo, da sua localização, das suas políticas, da sua história, da sua cultura, fazendo com que não se possa haver uma generalização sobre ela, porém, há uma perspectiva que pode ser replicada a todos os espaços urbanos: eles são reflexos da prática social que há nele (CARLOS, 2007). Consequentemente, a cidade é o resultado material das ações humanas imateriais.

Quando compreendido esse fator que interliga a cidade, ou seja, o território real e concreto, aos seres humanos que o habitam, e realizam todas suas práticas nesse espaço, não há como desassociar a cidade daquele que a produz e reproduz. Ou seja, o humano e o espaço são sempre interligados, um complementa o outro, não podendo nunca desvincular suas ações dos seus reflexos em determinado espaço/tempo (CARLOS, 2007). Esse processo acontece ao longo dos anos, se tornando assim um processo histórico e acumulando valores, culturas e aspectos das pessoas que usufruem daquele local.

É um corpo em um determinado espaço, em determinado tempo, utilizando de forma banal os lugares, que cria identidade com aquele local. É no dia a dia que se

constrói o sentido dos lugares. É no cotidiano que se adquire identidade. É o banal que se ganha significado e se transforma em referências e adquire sentidos (CARLOS, 2007). O ato de ocupar a cidade, de se apropriar, de reconhecer aquele espaço, de dar identidade, sentido, significado, trazem um valor de uso, transforma em história, revelam sua importância.

O elemento mais importante, então, no espaço urbano, das convivências e da reprodução da vida é a rua. É na rua onde acontece toda essa apropriação. É na rua onde acontece a vida cotidiana, todas as lutas, as desigualdades, as discrepâncias, assim como os sentidos que ela traz, as surpresas, boas e ruins, e as histórias (CARLOS, 2007). É assim que o espaço urbano é caracterizado. Não apenas de formas arquitetônicas, de ideias concretas e palpáveis, não apenas de espaços reais, mas também de espaços vazios, ou até mesmo imateriais, que contam história e caracterizam uma sociedade.

Quando compreendido o fato da cidade se moldar à sociedade, ou seja, a cidade como construção humana, suas lutas, seus modos de produção, suas possibilidades ao futuro são um espelho do que aquela sociedade, naquele local e naquele momento precisa. A cidade é então o lugar do possível (CARLOS, 2007).

Lefebvre (2001) visualizava a cidade como obra da sociedade, muito mais do que uma técnica ou um planejamento. A cidade, para ele, é de importância política social. A história da sociedade capitalista, das relações de poder, da mais-valia, do valor excedente, da forma como o consumo esvaiu para o espaço, se dá na sua forma mais concreta no espaço urbano e expressa uma vulnerabilidade e autenticidade extrema. Apesar de o conceito de cidade e do espaço urbano para Lefebvre (1991) serem facilmente compreensíveis e assimilados, apesar da sua clara forma abstrata de relação com o ser humano, o espaço e o tempo, o direito à cidade já se torna um pouco mais difícil de atribuir um conceito e contextualizá-lo, já que seu significado de fato tem diversas vertentes e perspectivas e se torna, então, muito abrangente.

O direito à cidade é muito mais do que algo advindo de uma pessoa específica ou de um grupo que compõe a sociedade. Assim como este direito não está ligado à momentaneidade ou algo superficial, também não é nada específico como uma vontade social de eleger um político ou de exercer sua opinião como cidadão (LEFEBVRE, 1991). O Direito à cidade vai além das superfícies individuais e concretas; este direito envolve toda uma sociedade, é uma necessidade do ser humano como grupo social para construção de

um espaço urbano comum a todos, é uma luta que pertence à sociedade, “a própria definição de “direito” é objeto de uma luta, e essa luta deve ser concomitante com a luta por materializá-lo” (HARVEY, 2014, p. 28). Entretanto, essa necessidade social que constrói o direito à cidade apenas se dá no cotidiano e com pessoas conscientes desse direito, e “bem definida da nossa tarefa” (HARVEY, 2014, p. 29). O direito à cidade, então, está ligado diretamente “a questão do tipo de cidade que queremos não pode ser separada da questão do tipo de pessoas que queremos ser, que tipos de relações sociais buscamos” (HARVEY, 2014, p. 28).

Apesar de haver várias formas de dizer o que é o direito a cidade, “ele é um significativo vazio. Tudo depende de quem lhe vai conferir significado” (HARVEY, 2014, p. 26). No espaço urbano, como construção social, há uma concreta relação de poder constituída por homens e mulheres, sabendo que o Direito à cidade pertence a todos e todos têm o direito de exercê-lo “entre Direitos Iguais, o que decide é a força” (MARX, 1867 apud HARVEY, 2014, p. 20). Conclui-se então, que as mulheres, tanto quanto os homens, têm poder de exercer esse direito, porém em uma posição subordinada a eles, não sendo capaz assim de ter os direitos iguais, já que não têm a mesma força, elas não adquirem esse direito, não conseguem exercê-lo.

É coerente o pensamento de que as relações de poder transformam as formas que as pessoas têm direito à cidade. Ora, se aquele grupo marginalizado é sempre visto como inferior a tantos outros, como poderia ter a mesma facilidade e acesso a esse direito? Apesar de mais difícil e, de certa maneira, mais restrito o acesso à cidade para esses grupos inferiorizados, que sofrem com as relações de poder, são eles que buscam mais a apropriação do espaço público como um direito. E esse fato faz total sentido, já que se a lógica de Harvey (2012) diz que todos têm direito à cidade e a sociedade é estruturada por uma relação de poder, aqueles que obtêm o poder teriam mais acesso a esse direito.

É interessante saber também que a qualidade de vida é dada como uma mercadoria, dentro do contexto do capitalismo como modo de produção da sociedade, e conseqüentemente da cidade. Esse fato também acontece em aspectos do espaço urbano, já que, por muito tempo, esse espaço era da burguesia, e até hoje, devido às relações de poder, os que têm mais poder, ou seja, aqueles que estão do lado privilegiado dessa relação, tendem a ter mais facilidade ao acesso desse direito. A cidade

mercadoria, como é vista atualmente, entende todos os aspectos urbanos como produto, transformando assim em um eterno recurso econômico, dando aos mais básicos dos direitos humanos um valor de troca e, conseqüentemente, sempre pedindo algo em troca, para usufruir de algo que, de certa maneira, é um direito do ser humano (HARVEY, 2014).

O direito à cidade é então a busca para tornar a cidade de todos e para todos e é através das lutas e dos movimentos sociais que pode ser aproximado a conquista desse direito. Conclui-se que a luta é urbana e a democratização desse direito é a forma de construir cidades mais inclusivas e dando mais controle para aqueles que a habitam.

A dificuldade de ser mulher

Simone de Beauvoir, escritora e uma das precursoras do tema, busca explicar o gênero por meio de metáforas, desenvolvendo uma lógica do outro, em que, em um espaço, sempre que existir um sujeito, conseqüentemente, existirá o outro. Se partirmos então do entendimento que a humanidade é masculina, como é percebido pelos reflexos que são vistos no comportamento dos homens e das mulheres na sociedade, ou seja, que o homem (gênero masculino) é o sujeito dominante, conseqüentemente, tudo que a rodeia, tudo que existe nela, é homem. Entende-se, então, que a mulher é definida não por ser mulher, mas relativamente a ele, não podendo ser considerada um ser autônomo, “o homem é o sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (BEAUVOIR, 1970, p. 10).

O gênero é uma maneira de indicar as construções sociais, das ideias sobre os papéis próprios dos homens e das mulheres, assim como as historiadoras feministas analisaram, ele é o seio de uma tradição marxista e é composto principalmente pelo patriarcado e pelo capitalismo, sendo a opressão o produto de relações sociais específicas (PISCITELLI, 2002). “A sexualidade é para o feminismo o que o trabalho é para o marxismo: o que nos pertence mais e, no entanto, nos é mais alienado” (SCOTT, 1995. p. 9).

A análise de gêneros, da comparação das autoras entre homens e mulheres, é muito conveniente pela forma de contraste. O pensamento bipolar acerca do assunto é uma maneira primitiva de ser abordada a temática, já que se entende que o pensamento lógico é de dualidades, como se houvesse uma linha explícita e tênue entre ambas as partes. Entretanto, como a complexidade humana admite permitir, os gêneros, que são

expressões humanas, não são limitados a essa dualidade (TUCKER; MONEY, 1981). Há uma infinidade entre esses dois extremos, mas assim como Beauvoir e outros diversos autores que abordam o tema, esse projeto irá tratar o pensamento dual, de mulheres e homens, quando houver comparação e quando mencionada a equidade entre eles, simplesmente pelo fato de ser mais conveniente. A conveniência está em como a sociedade enxerga esses gêneros de forma bipolar.

A noção da identidade do Outro, estruturada por Beauvoir, gera o questionamento das mulheres serem consideradas minorias na sociedade, mas qual seria a razão social de ser encaixada como minoria já que em muitos locais ela é configurada como de maior quantidade? Essa explicação é dada pela forma como são dominadas pelo outro grupo, sua dependência e submissão não são dadas a um evento específico, nada aconteceu para explicar isso. Entretanto, a forma como a mulher se comporta no espaço/tempo impacta nessa relação, torna explícita a forma como a mulher não é essencial, perante o essencial, e se ela continua a se enxergar como inessencial, ela nunca se tornará essencial. Para Beauvoir, as mulheres não são de si mesmas, elas não são um conjunto único, como a grande parte das minorias, elas se configuram como uma oposição ao que é o comum e natural (BEAUVOIR, 1970).

O fato é que as mulheres nunca ditaram os seus valores aos dos homens, e sim os homens que o fizeram, criar um campo que pudesse determinar como de domínio da mulher, ou seja, foram designados papéis para ambos, porém o delas era voltado para a casa, o lar, a família, criando automaticamente uma forma de amarras e prerrogativas que, por eles, era essencial serem mantidas (BEAUVOIR, 1970).

Não se sabe ao certo como isso começou, sabe-se que desde a antiguidade por motivos biológicos, ou seja, o fato das mulheres engravidarem, foi lhes designado o papel da reprodução. Quando ela engravidava, perdia a força, a estabilidade, se tornava sedentária, mesmo que momentaneamente e, conseqüentemente, ficava alheia à vida no espaço público, deixando os afazeres práticos de caça, colheita, administração dos afazeres, que requer força, agilidade, inteligência, para o homem. Mesmo que esses papéis, teoricamente, lhes tenham sido designados empiricamente, com o passar do tempo, essa posição lhes foi condenada, como seu papel social - ela não se tornara mais capaz de escolher seu destino (BEAUVOIR, 1970).

Esses papéis sexuais, que começaram há milhares de anos, estão também muito enraizados no estereótipo cultural, do seu sexo biológico. As mulheres, até hoje, são vistas como sexo frágil, como as donas do lar, ainda é visto como seu papel a “obrigação de ser boa esposa e mãe e não prestar atenção nos outros”, ela pode inclusive ganhar dinheiro, “(...) enquanto isso não interfira com seus afazeres domésticos” (TUCKER; MONEY, 1981. p. 15).

Apesar de muito se falar nos papéis sexuais das mulheres e dos homens sendo subdivididos pelos gêneros que lhes foi designado, essa limitação não deve parar no âmbito doméstico, no núcleo familiar como elemento de organização social, até por isso, essa discussão é tão pertinente no atual trabalho. É necessário levar a esfera do meio público interferindo nos sistemas sociais, econômicos, políticos e de poder, para entender de maneira global como essa interação se reflete em desigualdade, tendo em vista o mercado de trabalho, a educação e, principalmente, o sistema político (SCOTT, 1995). Ou seja, ser mulher é um ato político.

Já em relação ao espaço urbano, ele configura-se como fator direto da construção humana. Sendo assim, os papéis sexuais impostos a e exercidos por homens e mulheres ultrapassam a esfera social, perpassando o âmbito espacial e das estruturas urbanísticas e políticas em que a sociedade é produzida e reproduzida.

Não se pode desvincular a história da mulher na cidade da concepção inicial de como, por muito tempo, elas foram, e ainda o são, destinadas ao confinamento dos deveres domésticos das suas casas. A imposição do grupo dominante, masculino, enraizou nas mulheres, durante milhares de anos, a ideia de que a sua essência é voltada ao lar e à família. Tornou essa obrigatoriedade um prazer. A mulher foi colocada em um ambiente tão frágil e sedutor, como se ela fosse uma joia, que não pudesse ser perdida, mostrada e muito menos roubada. A concepção que se constrói da mulher na sociedade é de algo a ser protegido, tendo a casa como seu refúgio, sua fortaleza (PERROT, 2007).

Para Rego e Pinzani (2013), ao papel sexual das mulheres está associado não apenas o permanecer em suas residências, se voltar contra o meio público e cuidar dos deveres domésticos, mas também o servir aos homens, reforçando a ideia de que elas devem ser submissas a eles. Essa ideia acerca da mulher interfere na composição do espaço urbano, com uma contradição advinda do modo de produção capitalista e do pensamento patriarcal. Se aquele espaço é negado para elas, mas permitido e enaltecido

para os homens, com que ferramentas elas tornarão aquele ambiente seu? Por que ela faria isso, se aquilo não a pertence?

Essa negação do espaço público, conseqüentemente, resulta em negação à vida política, segmento esse que é primordial para todas as pessoas participarem e atuarem, já que é na política que se funda a sociedade. Sendo convidada a negar o seu direito à política, a mulher, conseqüentemente, deixa esse direito nas mãos dos homens que, como grupo dominante na relação de poder, deixa a mulher cada vez mais alheia ao seu direito à cidade e de usufruí-la por completo.

As mulheres do século XVIII, apesar de sempre destinadas a afazeres domésticos, ocupavam as ruas do seu jeito, frequentando mercados, padarias e locais para o que convém a elas. Porém, quando havia crise em algum desses setores, as mulheres eram sempre a voz para a reivindicação (PERROT, 2007). Elas lutaram, se rebelavam e protestaram. Dessa forma, mesmo sem intenção, faziam parte de movimentos sociais. Elas são, e sempre foram, a voz da mudança. Nesse sentido, as mulheres juntas, no coletivo das ruas, têm direito político na sociedade e voz ativa. Não importava o tom ou a intensidade de violência necessária nas suas rebeliões, as suas lutas eram fortes e com um objetivo. As mulheres, nesse ponto de vista, eram temidas, tidas como históricas. Os homens, nesse cenário, ou se afastavam delas, ou buscavam afastá-las uma das outras, evitando essas tropas por justiça. Dessa forma, eles, no poder político, evitavam que elas interferissem no mercado e na economia, que, com suas lutas, afetavam negativamente os lucros do Estado. Essas circunstâncias demonstram o poder coletivo que têm as mulheres ao lutarem por suas causas (PERROT, 2007).

A emancipação feminina para a conquista da sua liberdade e, conseqüentemente, do seu lugar no espaço público urbano começa aos poucos com a conquista de alguns direitos que até então não lhes eram concebidos. Um dos fatores essenciais para a mudança nos paradigmas da construção da mulher na cidade é sua inserção no mercado de trabalho (SOIHET, 2012).

De acordo com Kergoat (2009), por serem homens e mulheres antes uma construção social e não se reduzirem simplesmente ao fator biológico, constituindo, portanto, dois grupos distintos com relações sociais interligadas a seu gênero, estas expressam-se também no trabalho. A divisão sexual do trabalho representa, assim, um dos principais fatores sociais, espaciais e políticos separatórios entre homens e mulheres.

No final do século XIX, no Brasil, a Proclamação da República acarretou diversas mudanças para as mulheres. As mulheres pobres, e geralmente negras, já estavam trabalhando por necessidade de sobrevivência, porém, mulheres de classes sociais mais altas também passaram a se inserir no mercado de trabalho. A partir disso, alguns acontecimentos importantes e necessários foram a conquista da educação de qualidade e o direito ao voto. A educação, inclusive, sendo um dos primeiros passos importantes na luta pelo direito à cidade (SOIHET, 2012).

A entrada das mulheres no mercado de trabalho não se deu sem conflitos e dificuldades associadas a sua construção social enquanto gênero feminino, explicitando sua posição nas relações de poder com os homens, que não admitiam exercer funções iguais a elas. Entretanto, com essa mudança, bem como aquelas referentes à educação e ao direito ao voto, as mulheres começam a se apropriar, embora em menor proporção que os homens, do espaço urbano, modificando, assim, a forma como o produz e reproduz (PERROT, 2007). É importante ressaltar que a entrada das mulheres no mercado de trabalho não se deu por questões de inclusividade, na tentativa de diminuir as desigualdades sociais entre homens e mulheres, mas antes por razões econômicas e políticas, o que, por outro lado, abriu a elas uma porta que iria mudar a forma como usufruíam do espaço urbano.

Afinal, como o espaço urbano nega o direito das mulheres à cidade no Recife?

A cidade do Recife foi escolhida como estudo de caso não por nenhuma adversidade que a cidade apresenta, apenas para tornar mais explícito a compreensão das características espaciais impactantes na vida das habitantes de uma cidade. Não significa que apenas acontece nessa cidade, pelo contrário, todas as cidades, independente de qual seja e de onde está localizada, devido ao patriarcado e modelo machista da sociedade, apresentam características similares, nas quais, não propiciam um local adequado para as experiências e necessidades das mulheres.

Recife é uma cidade da região nordeste do Brasil, capital do estado de Pernambuco, com mais de 1,5 milhão de habitantes e com a maioria dos seus habitantes do sexo feminino, inclusive, a maioria da população de quase todas as faixas etárias são desse sexo (IBGE, 2017). Sendo assim, ainda questiona-se será que uma cidade onde a grande maioria da população, idendependente da sua idade, que é constituída por

mulheres é feita para mulheres? Será que a composição da cidade do Recife torna relevante as especificidades desse grupo social?

Ora, foi observado que assim como o gênero, o espaço urbano também é uma construção social na qual carrega uma história e uma vida de lutas e conquistas consigo, sendo assim, é importante entender que nenhuma cidade na atual composição desse urbanismo universalmente machista consegue ser voltado para as mulheres, principalmente com a quantidade de tentativas que tem sido feitas, que não são muitas. Há diversos aspectos apresentados em diversas cidades que demonstram, na prática, como a cidade não considera essa vivência da realidade diária das mulheres, alguns desses aspectos serão demonstrados com imagens, dados e fatos da cidade do Recife.

Um dos pontos principais para o começo da discussão é a história das mulheres está muitas vezes atrelada ao fato de serem consideradas donas de casa, e, apesar de tantas conquistas terem acontecido pra mudar esses estereótipos sexistas, como a inserção no mercado de trabalho, o acesso à educação, a direitos básicos, entre outros, ainda existe o paradigma de que a mulher é, de fato, a responsável pelos cuidados da casa e da família. Deve-se, então, entender que o trabalho dentro da casa é um trabalho que apesar de parecer uma tarefa fácil, não é. O trabalho doméstico, além de não ser remunerado, demanda tempo e esforço, e, de certa forma, são obrigatórios a todas as mulheres. Sendo assim, elas enfrentam dupla jornada, com o trabalho doméstico e o remunerado, necessitando conciliar ambos os universos que, apesar de distantes, são interligados. Apesar dessa verdade ser constante na vida de todas as mulheres, independente de status social, classe, raça, idade, a cidade, ainda assim, não colabora para estabelecer uma boa conexão entre esses dois mundos, sendo assim, não há maneira simples e efetiva de a mulher exercer ambos os trabalhos (HAYDEN, 1980). Se sua casa não é bem localizada, pela pouca oferta de serviços e longa distância para acessar equipamentos públicos que ela necessita, conseqüentemente, a mulher perde mais tempo e não consegue desempenhar, de maneira satisfatória, o que a ela é atribuído. Desse modo, a proximidade dos usos diários é essencial para atender as suas necessidades e compor seu papel dentro da sociedade (SOIHET, 2007).

Demais disso, o fator medo e a vulnerabilidade nas ruas são pautas comuns quando o assunto é a mulher, porém, devem ser entendidas, de maneira mais aprofundada, as raízes desse problema, assim como tudo aquilo que fortalece e

naturaliza tal ação (LAW, 1999). O modelo de sociedade patriarcal privilegia os homens, nas relações de poder, em detrimento das mulheres. A punição contra o que o homem não acredita ser o correto torna-se uma resposta à intolerância, e as mulheres tornam-se a maior vítima. Essa punição frequentemente se dá através da violência. A própria dominação masculina, em todos os âmbitos da sociedade, pode ser considerada um tipo de violência. A violência não se dá apenas fisicamente, ela está em diversas vertentes, podendo ser também simbólica. Essa violência, atribuída ao homem pela relação de poder que ele exerce transpassa as relações sociais e os espaços (SAFFIOTI, 2007).

As mulheres utilizam a cidade com limitações, as quais não são simples barreiras físicas que podem ser evitadas, mas barreiras psicológicas, como consequência da violência, e englobam toda uma perspectiva de como a mulher é vista, não apenas no espaço público, mas em todos os âmbitos. Em 2014, a polícia brasileira notificou 47.646 casos de estupro, segundo o Anuário Brasileiro de Segurança Pública (LIMA et. al., 2015). Nota-se, nesse contexto, que o medo da mulher não está apenas nas inseguranças comuns de um espaço público violento, em geral. Elas temem por sua dignidade moral, física e sexual. Assim, elas utilizam os espaços da cidade de forma limitada, como se recebessem um manual, evitando certos lugares em alguns momentos. Não devem andar na rua à noite. Não devem andar em lugares escuros. Não devem andar em lugares com terrenos subutilizados. Não devem andar em lugares pouco movimentados. Essas limitações acarretam precauções significativas quanto a sua mobilidade dentro da cidade (LAW, 1999).

As mulheres temem o escuro. A noite proporciona essa sensação de medo do desconhecido, ou melhor, do conhecido, já que as mulheres sabem dos perigos que elas podem encontrar no espaço público e o temem. Entretanto, não é só a noite que as mulheres temem, elas temem o escuro de modo geral e isso inclui áreas da cidade que não possuem iluminação adequada, tornando esse tópico de suma importância para se garantir o direito da mulher à cidade. A iluminação precária ou falta de iluminação transmite essa sensação de medo constante e torna o espaço não atrativo para as mulheres, pois aumenta ainda mais sua vulnerabilidade nesses locais (AMANAJÁS; KLUG, 2018). Na capital pernambucana, muitas mulheres reclamam a falta de postes de iluminação adequados em espaços públicos, muitas vezes a sensação nas ruas é que o que ilumina as vias são os faróis dos carros e das motos. Andar a noite nas ruas de Recife

é evitado a todo o custo por mulheres e quando é necessário utilizar as ruas a noite, o medo é o único sentimento constante (ITDP Brasil, 2018).

Figura 1 - A noite assusta as usuárias da cidade do Recife



Fonte: g1.globo.com, 2019

Segundo a Secretária de Defesa Social, ocorre em média quatro ocorrências de estupro por dia na cidade do Recife e apesar de serem criados alguns paliativos que dão a sensação mínima de segurança, ela, de verdade, não existe gerando uma sensação de medo por toda a cidade, principalmente na periferia. Apesar de muitas mulheres precisarem sair de madrugada para o trabalho, para enfrentar sua longa jornada do seu trabalho remunerado, muitas se veem na necessidade de sair de casa apenas ao amanhecer para não ter que andar nas ruas escuras, por exemplo. A verdade constante na vida das mulheres é que todas conhecem uma mulher que já sofreu algum tipo de assédio grave e quase todas já sofreram algum tipo de assédio nos espaços urbanos (MIRANDA, 2016). Essa sensação é recorrente e real visto que os números que aparecerem a respeito do assunto são alarmantes. De acordo com o Instituto de Políticas de Transporte & Desenvolvimento, quase 90% das mulheres da cidade do Recife afirmaram terem sido assediadas nos espaços públicos, quase 50% já foi assediada em

um transporte público e 80% afirmaram terem sido assediadas por um agente de segurança pública (ITDP Brasil, 2018).

Em busca de evitar transtornos, ou qualquer tipo de assédio, as mulheres da cidade buscam evitar rotas, locais com pouca iluminação, áreas isoladas e lugares já conhecidos por serem alvos desse tipo de violência, mesmo sabendo que essa forma é apenas um outro paliativo para violência constante existente nas ruas da cidade (MIRANDA, 2016). Essa relação de medo e insegurança transpassada pela cidade molda a forma como elas ocupam o espaço urbano, delimitando áreas e calculando estratégias para se sentirem minimamente protegidas e pertencentes àquele local.

A vulnerabilidade se transpassa a diversos elementos urbanos, sendo um deles a rua. Esta é definida sobre a espontaneidade do cotidiano que acontece nas calçadas. Tudo acontece nas calçadas. A movimentação mais frequente da mobilidade acontece nas calçadas, ou deveria, pelo menos, já que, a maioria dos espaços públicos nem ao menos atende aos princípios básicos adequados de organização e acessibilidade. Esse elemento é o fator primordial da vida pública. As ruas deveriam ser capazes de sustentar um grande fluxo de pessoas, e se adaptar a qualquer tipo de necessidade que as pessoas possuem. É na calçada que deveria haver diferentes tipos de pessoas em diferentes horários, para usufruir de diferentes usos com o objetivo de proporcionar segurança a todos aqueles que ali transitam (JACOBS, 2011).

Inclusive, um dos pontos mais importantes no discurso de Jacobs (2011) é a necessidade da utilização da noite como um ponto comercial, podendo ser alimentício, de serviço, ou qualquer que seja. O problema é que na maioria delas, as ruas estão vazias e sem uso. A segurança pública se dá pela vigilância constante das pessoas feita por outras pessoas, ao nível dos olhos. Sem isso, há apenas vulnerabilidade, insegurança e medo. É essencial manter essa segurança das ruas e de suas calçadas, sendo primordialmente feita pelos usuários, seja essa uma ação passiva ou ativa. Ruas movimentadas trazem segurança, ou pelo menos a sensação dela. Esse ponto interliga-se a outro ponto importante de Jacobs, as fachadas ativas. A sensação de insegurança que os muros proporcionam é significativa, já que não há ninguém para vigiar as ruas e é nestas que as mulheres se sentem mais vulneráveis. Se ninguém é dono da rua, a rua pode ser de qualquer um, fazendo com ela o que quiser (JACOBS, 2011).

Apesar da iluminação ser fator essencial para a sensação de segurança nas ruas de Recife, a falta de movimento de pessoas nas vias públicas acrescentado aos vazios urbanos pela falta de comércios ativos em diferentes horários na cidade são mais ameaçadores. Empíricamente, as mulheres conseguem perceber que uma cidade movimentada e com mais pessoas é considerada mais segura, ou pelo menos dá a sensação de mais segurança. Muito se discute que em diversas regiões da cidade o comércio começa a fechar as 17h30 e, muitas vezes, as 19h00 as pessoas já estão recolhidas dentro de casa, sem ter ninguém utilizando as ruas. A maioria das mulheres, principalmente de rendas familiares mais baixas, afirmam que próximo das suas casas e de ambientes mais residenciais apenas estão locados com estabelecimentos que funcionam apenas durante o dia e não fornecem nenhum uso a noite, tornando a rua extremamente perigosa (ITDP Brasil, 2018).

O problema das calçadas acontece na forma como a cidade está constituída, como as calçadas são inadequadas para se transitar, principalmente para as mulheres, que, frequentemente, estão com um carrinho de criança ou de feira, empurrando uma cadeira de rodas, trazendo compras e carregando mantimentos ou qualquer tipo de objeto que se remeta ao cuidado da casa. As calçadas oferecem obstáculos por serem, muitas vezes, estreitas demais, desniveladas ou seguirem qualquer tipo de padronização (FERREIRA; SANCHES, 2005). Todos esses fatores tornam o ambiente urbano hostil e desagradável para ser usado, especialmente pelas mulheres, já que estas são as maiores usuárias dessas áreas. Em recentes estudos foi observado que 8% das recifenses fazem seus deslocamentos a pé contra 6% dos homens, já quanto os transportes públicos como o ônibus, cerca de 62% das mulheres utilizam esse tipo de transporte contra 53% dos usuários do sexo masculino (PASSOS, 2018). Quando as calçadas não são preparadas para as mulheres, para suas necessidades básicas, a cidade reforça o estigma de que ela não pertence a aquele lugar.

Figura 2 - A trágica realidade das calçadas de Recife



Fonte: mobilize.org.br, 2019.

Entendendo os papéis de gênero como uma construção social, que se reflete na construção da estrutura urbana, pode-se concluir que todos os fatores advindos do espaço urbano são moldados por esses papéis e um deles é a mobilidade urbana. A mobilidade urbana das mulheres assume uma forma diferenciada da dos homens, por causa do papel sexual que elas exercem com sua dupla jornada de trabalho. Sua locomoção não acontece sem interrupções, sendo realizadas diversas pequenas viagens dentro de um único percurso percorrido diariamente por uma mulher (LAW, 1999). Isso significa que as mulheres sempre estão indo a outros lugares até chegar em seu destino final, como, por exemplo, uma mãe que necessita levar seu filho à creche antes de seguir para o trabalho; ou uma mulher que necessita interromper seu percurso para atender a necessidades básicas no supermercado, como comprar utensílios domésticos ou até mesmo comida que ela irá produzir na sua terceira jornada de trabalho. Todas essas paradas estratégicas acontecem diariamente, diversas vezes, para diversos tipos de mulheres na cidade.

Esse debate a respeito da mobilidade urbana, recorrente nos discursos de Law (1999), levanta questionamentos a respeito da distribuição do transporte público. Alguns destes, como o trem e o metrô, são específicos para longas jornadas, de um ponto ao outro, geralmente da área residencial a uma área comercial e de serviços, porém a mulher, como já mencionado, necessita de diversas paradas antes do seu destino final, o que torna os transportes públicos inoperantes para atender as suas necessidades.

Devido as longas distâncias entre moradia e o trabalho, e pela falta de qualidade do transporte público, as viagens das recifenses chegam a 4 horas em seus percursos diários. Muito é falado sobre o transporte público do Recife, entre outros fatores, um dos

mais relevantes é o alto valor das passagens. Fator no qual influencia mais nas mulheres visto que elas necessitam utilizar mais o transporte público, devido sua rotina. Assim como a qualidade dos transportes e as rotas que não atendem as suas especificidades e muitas vezes as paradas desses ônibus estão localizadas em pontos espacialmente ruins pela falta de movimentação na rua e precária iluminação pública. Muitas mulheres relataram que quando chegam em casa tarde da noite dos trabalhos precisam pedir a algum membro da sua família do sexo masculino que a busce na parada de ônibus, pois não sente que seria seguro ir deste ponto para sua casa sozinha (ITDP Brasil, 2018).

A quantidade de ônibus na Região Metropolitana do Recife também é um fator que muitas mulheres reclamam, o baixo número de veículos combinados com a demora no tempo de espera dá a sensação de insegurança tanto nos terminais de integração da cidade quanto nos pontos de ônibus. A lógica nesses locais equivale a dos ambientes das vias públicas, quanto maior o número de pessoas, maior a sensação de segurança. Isso não significa que não tem filas, o número alto de passageiros tanto nos terminais quanto nos veículos são elevados e fazem parte da reclamação delas, até porque, quanto mais lotado os transportes, mais passível a assédio elas se sentem (ITDP Brasil, 2018).

Outro fator a ser considerado e que se associa com o acesso a transportes e, conseqüentemente, ao transporte público é o acesso a recursos financeiros. As mulheres, historicamente, recebem menos que os homens, mesmo quando ocupam o mesmo tipo de ocupação, na mesma empresa, além de trabalhar mais horas que homens, se levado em consideração o trabalho doméstico não remunerado (LAW, 1999). De acordo com uma pesquisa do IBGE (2019), as mulheres recebem em média 20,5% menos que os homens no país. Essa diferença de acesso a recursos está diretamente ligada ao acesso ao veículo particular. Ora, se a mulher possui um salário menor, se ela não tem condições de morar perto do seu trabalho por ser economicamente inviável, se ela não tem condições financeiras de comprar um automóvel particular para auxiliar/melhorar seu deslocamento até o trabalho, se a cidade é fragmentada e não colabora para que a mulher execute suas funções, ela necessita usufruir do que lhes resta, que é o transporte público ou a bicicleta (HAYDEN, 1980).

A bicicleta é o modo de transporte mais democrático que se pode encontrar, segundo Harkot (2018). Esse meio de transporte, apesar de demandar esforço físico e não ser tradicionalmente associado às mulheres, admite uma velocidade e ritmo razoável

e coerente que a torna fator integrante da cidade em meio a tantos carros e veículos motorizados que apenas passam pelas ruas em alta velocidade, não usufruindo assim do contato com o entorno do espaço urbano. Dessa forma, as mulheres utilizam a bicicleta tanto pela acessibilidade financeira, quanto pela possibilidade de exercer suas atividades diárias de maneira satisfatória (HARKOT, 2018).

O problema da bicicleta não está nela em si, já que é um transporte sustentável, saudável, econômico e acessível, mas em sua interação com o espaço público. Assim como quando andam a pé nas calçadas, nas bicicletas as mulheres também sentem medo. A exposição do corpo ao desconhecido e à insegurança que a cidade transmite fica mais palpável quando elas estão em cima de uma bicicleta ou andando lentamente nas ruas (HARKOT, 2018).

Na cidade do Recife, as estruturas para as bicicletas são ainda muito precárias. A previsão era de existir mais de 500 km na Região Metropolitana do Recife, em um prazo de 10 anos, contudo, mais da metade desse prazo já foi concluído e pouco mais de 15% das ciclofaixas, ciclovias e ciclorrotas foram implantadas. A Prefeitura ainda ressalta que essa estrutura é essencial para a segurança dos ciclistas, porém mesmo sabendo que há muitas pessoas que utilizam esse transporte e sabendo a insegurança que é transpassada pela falta da estrutura, as implantações ainda não ocorreram como planejado (MOBILIZE, 2019).

Figura 3 - A estrutura ciclovária e as mulheres do Recife



Fonte: recife.pe.gov.br, 2019.

O Instituto de Políticas de Transporte & Desenvolvimento (2018) reuniu algumas informações sobre o uso das bicicletas na cidade do Recife na percepção das usuárias. A

maioria afirma gostar da liberdade que as bicicletas transmitem, a praticidade de poder ir no supermercados próximos a suas casas e as vantagens de evitar o trânsito e pedalar para seus trabalhos. Entretanto, a maioria das mulheres fala que se sentem muito inseguras, já que a cidade não proporciona um ambiente seguro para esse tipo de transporte, nem pela estrutura do espaço urbano, nem pelos usuários de automóveis e outros tipos de transporte que não garantem distâncias mínimas para as bicicletas.

Apesar das bicicletas serem muito úteis para as mulheres, o número de ciclistas ainda é muito baixo, não chega a ser 10%, de acordo com o ITDP Brasil (2018). Esse tipo de transporte seria ideal para usos diários realizados pelas mulheres na cidade do Recife, como levar o filho a creche e escolas, ir a postos de saúde e fazer compras, visto que são econômicos, práticos e rápidos, contudo, foi observado que a maioria da rede cicloviária existente na cidade está nas áreas que contêm renda familiar acima de 3 salários mínimos, diferente da realidade das pessoas que utilizam mais esse transporte. Foi observado também que na área de cobertura das estruturas cicloviárias apenas atendem 15% das creches públicas, 11% dos postos de saúde e 19% das estações de transporte, fugindo da realidade das mulheres que utilizam esse tipo de transporte para esses pequenos percursos diários (ITDP Brasil, 2018).

Uma cidade com mais bicicletas é uma cidade mais segura, de forma geral, para todos os grupos, o que demonstra a real necessidade de se planejar a cidade para as minorias, incluindo este modal de transporte. Ora, se as mulheres se sentem seguras para pedalar na cidade, então essa cidade vai ser segura para todos aqueles que quiserem usufruir da bicicleta e das ruas, de modo geral (HARKOT, 2018).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reconhecer as necessidades específicas das mulheres é o primeiro passo para estabelecer diretrizes que modifiquem não só o espaço físico urbano, mas também o âmbito privado e ainda tentar modificar a mentalidade acerca do tema (HAYDEN, 1980). Esse reconhecimento de necessidades especiais para um gênero, que, de maneira explícita, nunca teve o devido acesso ao espaço público urbano, pode mudar a forma como a mulher interage com a cidade, não só a mulher branca, rica, cisgênero e heterossexual, mas também a mulher negra, periférica, transsexual e homossexual.

Há diversos fatores que evidenciam como o planejamento urbano nega o direito das mulheres à cidade. A insegurança urbana se reflete por sua iluminação pública falha, pelas calçadas inexistentes ou mal estruturadas, pelos terrenos subutilizados que assustam, assim como pelo contexto histórico e social de relações de poder e desigualdades. A falta de atendimento às necessidades específicas das mulheres na infraestrutura urbana, assim como o zoneamento da cidade, que não contribui no seu dia a dia, nem o transporte público que não ampara as suas exigências.

Recife não difere de nenhuma cidade do Brasil, e pouco difere de algumas cidade do mundo, visto que todas foram constituídas de um modelo urbanístico universalmente machista e patriarcal, no qual, transpassa suas características para o espaço urbano. A questão de gênero deve ser cada vez mais relevante não apenas no âmbito urbanístico, mas em todos os aspectos sociais, já que para mudar a cidade é essencial modificar a sociedade.

Viver com medo não é viver. Existir diariamente em um ambiente no qual não existe a sensação de pertencimento não é existir, é resistir. O direito das mulheres à cidade é negado todos os dias, a partir do momento em que o medo constante e a sensação de insegurança percorrem as ruas junto a todas elas.

REFERÊNCIAS

ACTIONAID. **A cidade é de quem? Um estudo sobre segurança urbana das mulheres envolvendo 10 países.** Joanesburgo: S.I., 2017. Relatório. Disponível em: <http://actionaid.org.br/wp-content/files_mf/1512135627DeQuemeaCidadeLow.pdf>. Acesso em: 23 de Maio de 2019.

AMANAJÁS, Roberta; KLUG, Letícia. Direito à cidade, cidade para todos e estrutura sociocultural urbana. In: COSTA, M.A. et. al. (org). **A nova agenda urbana e o Brasil: insumos para sua construção e desafios a sua implementação.** Brasília, S.I., 2018, p. 29-44.

BAUMAN, Zygmunt. **Confiança e Medo na Cidade.** Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo:** 1. Fatos e Mitos. 4. Ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O Espaço Urbano: Novos Escritos Sobre a Cidade.** São Paulo: FFLCH, 2007, 123p.

CÔRREA, Roberto Lobato. **O espaço urbano.** Vol. 174. São Paulo: Editora Ática, 1995.

FERREIRA, M.; SANCHES, S. Rotas acessíveis formulação de um índice de acessibilidade das calçadas. In: 15º Congresso de Transporte e Trânsito, 2005, Goiânia. **Anais...** Goiânia: ANTP, 2005. p. 1-9.

HARKOT, Marina Kohler. **A bicicleta e as mulheres: mobilidade ativa, gênero e desigualdades socioterritoriais em São Paulo**. 2018. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) Faculdade de Arquitetura e Urbanismo USP, São Paulo, 2018.

HARVEY, David. **Cidades Rebeldes: do Direito à Cidade à Revolução Urbana**. São Paulo: Martins Fontes, 2014. 296 p.

HAYDEN, Dolores. What would a non sexist city be like? Speculations on housing, urban design and human work. **Journal of women in culture and society**, Chicago, v.5, n.3, p170-187, 1980.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2017: pesquisa nacional por amostra de domicílio contínua (PNAD-C)**. Brasil: IBGE. 2017. Disponível em: < <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18320-quantidade-de-homens-e-mulheres.html>> Acesso em fevereiro de 2019.

ITDP Brasil. Instituto de Políticas de Transporte & Desenvolvimento. **O Acesso de Mulheres e Crianças à Cidade**. Brasil: ITDP Brasil, 2018. Disponível em: < http://2rps5v3y8o843iokettbxnya.wpengine.netdna-cdn.com/wp-content/uploads/2018/01/ITDP-Brasil_-_O-Acesso-de-Mulheres-e-Crianças-a-Cidade_-_JAN-2018-1.pdf> Acesso em: outubro de 2019.

JACOBS, Jane. **Morte e vida de grandes cidades**. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KERGOAT, D. **Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo**. In: HIRATA, Helena; LABORIE, Le Doaré; SENOTIER (Orgs.). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Ed. UNESP, 2009. p.71-75.

LAW, Robin. Beyond “women and transport”: towards new geographies of gender and daily mobility. **Progress in Human Geography**, Estados Unidos, v.23, n.4, Dezembro, 1999.

LEFEBVRE, Henri. **A Cidade do Capital**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. 180 p.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. 1ª ed. São Paulo: Editora Moraes, 1991. 145 p.

LIMA et. al., **9º Anuário Brasileiro de Segurança Pública. 2015**. Disponível em: < Disponível em: < <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18320-quantidade-de-homens-e-mulheres.html>>. Acesso em 23 de Maio de 2019.

MIRANDA, Priscila. **Na periferia do Recife, mulheres sentem ainda mais medo da violência**. NE10. Recife, 14 de Set. de 2016. Insegurança. Disponível em: <<https://noticias.ne10.uol.com.br/grande-recife/noticia/2016/09/14/na-periferia-do-recife-mulheres-sentem-ainda-mais-medo-da-violencia-637378.php>> Acesso em 04 de Novembro de 2019.

PASSOS, Tânia. No Recife, maior horário de pico é das 19h às 20h. **Diário de Pernambuco**. Recife, 13 de Dez. de 2018. Trânsito. Disponível em: <<https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/vidaurbana/2018/12/no-recife-maior-horario-de-pico-e-das-19h-as-20h.html>> Acesso em 04 de Novembro de 2019.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. 1ª Ed. São Paulo : Contexto, 2007.

PISCITELLI, Adriana. **Re-criando a (categoria) mulher?** In: ALGRANTI, Leila (Org.). A prática feminista e o conceito de gênero. Campinas: IFCH-Unicamp, 2002: A prática feminista e o conceito de gênero.

REGO, W. L. e PINZANI, A. **Vozes do bolsa família: autonomia, dinheiro e cidadania**. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

SAFFIOTI, Heleith I.B. Construções feministas para o estudo de violência de gênero. In: PISCITELLI, A. et. at. (org). **Olhares Feministas**. Brasília: Ministério da Educação, UNESCO, 2007, p. 369-394.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: Uma categoria útil para análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, nº2, jul./dez. 1995, pp.71-99.

SOIHET, Rachel. Formas de violência, relações de gênero e feminismo. In: PISCITELLI, A. et. at. (org). **Olhares Feministas**. Brasília: Ministério da Educação, UNESCO, 2007, p. 369-394.

SOIHET, Rachel. Movimento de mulheres – a conquista do espaço público. In: PEDRO, Joana; PINSKY, Carla (org). **Nova história das mulheres**. São Paulo: Editora Contexto, p. 106-115, 2012.

TUCKER, Patrícia. MONEY, John. **Os papéis sexuais**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

VILLELA, Sumaia. Índice de vulnerabilidade piora em quatro capitais; Recife tem maior aumento. **Agência Brasil**. Recife, 28 de Ago. de 2017. Geral. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2017-08/recife-registra-pior-desempenho-no-indice-de-vulnerabilidade-entre-dez>> Acesso em 27 outubro de 2019.

**GT 15 - COSMOPOLÍTICAS E RESILIÊNCIA NO NORTE E NORDESTE INDÍGENA
DO BRASIL**

Comunicações orais

AKROÁ GAMELLA E A TERRA ENCANTADA

Deanny Stacy Sousa Lemos⁸¹

Resumo

Os encantados são seres humanos e não humanos que se encantaram e vivem no território em suas casas sagradas chamada de “pontos sagrados”, sendo assim, este trabalho tem como por objetivo compreender a relação destes lugares sagrados como elementos essenciais que por meio destes lugares podemos compreender a interação entre diferentes seres que habitam, assim como são determinantes em relação às práticas sociais cotidianas.

Palavras-chave: Território; encantados; Seres sagrados; Humanos e não humanos.

Introdução

Este trabalho surge de uma pesquisa desenvolvida na monografia realizada em 2018 no território akroá gamella localizado na região conhecida como baixada maranhense, entre os municípios de Viana, Matinha e Penalva, no estado do Maranhão. O território possui 14,5 mil hectares, de acordo com a carta de doação da terra de 1759, porém os indígenas ocupam apenas 530 hectares dividida entre nove aldeias onde vivem mais de 700 famílias, as outras localidades que compõem o território são referidas como “comunidades”, ao total possuem 36, dentre algumas ficou evidente que há presença de não indígenas.

A pesquisa buscava compreender o processo de reconstrução do território, por meio das retomadas de terra, pois o povo akroá gamella se encontravam em processo de emergência étnica e como meio de *construção ativa do território* (Aларcon,2013), realizaram ao todo onze “retomadas de terras” entre os anos de 2015 a 2017. Durante muitas narrativas falavam que retomavam as terras por necessidades especiais, como também para recuperar as “pontos sagrados” que estavam sob posse de não indígenas nas fazendas ou sítios, os lugares sagrados se tornaram uma grande ferramenta política de reivindicação territorial, pois como afirma Rappaport (2000) recorrem a todo o momento à história, à memória e aos mitos, que sinaliza como a cosmologia ou a cosmovisão indígena, para formação da identidade cultural, política e o sentimento de pertencimento territorial de povo, que podem ser utilizados como tática de resistência e armas políticas para defesa da comunidade, principalmente porque nestes lugares pude

⁸¹ Graduada em Ciências Sociais - UFPI. Mestranda em Programa de Pós Graduação em Antropologia – UFPI.

compreender abrigam uma outra classe de seres que também são categorizados como sagrados estes seres são chamado de encantados, que são caracterizados por serem uma classe de seres humanos e não humanos que habitam e compartilham a terra indígena.

Não só a morada de João Piraí, um encantado que teve sua morada retomada pelos indígenas, mas as demais retomadas realizadas marcam lugares sagrados para os encantados, as antigas fazendas de alguma forma interferem na natureza sagrada e prejudicavam a morada destes seres que compartilham o território junto com os indígenas. Estas decisões e atos políticos de construção territorial ativa (ALARCON,2013), nos mostram como os encantados direcionam e estimulam a retomar as áreas que possuem o ponto sagrado. A “retomada” da localidade Piraí, por exemplo, neste local passa o rio grande também conhecido como rio Piraí que é morada do encantado João Piraí, e sua morada estava sendo destruída pelo Junior Qenack, um empresário que para suprir a matéria prima que precisava para a empresa de cerâmica, tirava o barro do rio Piraí, sendo assim, para preservar a morada de João Piraí “retomaram” o local. Seu Antônio, possui 50 anos, mora na aldeia Centro do Antero e Mandioca, que possui 40 anos e mora na aldeia tabocal, explicaram que João Piraí estava feliz, pois hoje ele tinha a morada dele de novo sses seres que compartilham o território com os indígenas, são vistos pelo povo akroá gamella não apenas como espíritos passivos, que não influenciam de maneira alguma, na, mas são agentes ativos, que interagem, vivem, se divertem, bebem e fumam, protegem o território e interferem nas ações políticas (COUTO, 2008). Estes são tão ativos, que diversas vezes durante entrevistas ou nas conversas do cotidiano parecia que estavam falando de um humano, quando na verdade era sobre o encantado.

Um dos pontos fundamentais para a reconstrução territorial akroá gamella se baseia nos “pontos sagrados” ou “pontos de índio”. Desse modo, a natureza que abriga os encantados oferece legitimidade sobre o pertencimento histórico territorial, pois recontam a história desse povo. Sendo assim, são utilizados como elementos para que reivindicem as áreas sagradas como dimensão fundamental para a noção da reconstrução do território e territorialidade indígena, tendo em vista que os “pontos sagrados” garantem as práticas culturais e sociais do povo Akroá Gamella. Sendo assim, a compreensão do território (LADEIRA, 2001) indígena, reflete a totalidade de elementos

que possuem, ou seja, capta os seres que compartilham o território e a relação de simbiose entre a terra e os encantados.

Partindo dessa compreensão do território que abriga e promove a interação dos diversos seres nesse espaço, busco neste trabalho compreender a relação dos encantados com o território, tendo em vista que são dados ainda primários, pois se baseia em materiais que resultaram de uma pesquisa feita em 2018 durante os meses de janeiro a março. As narrativas em campo sempre direcionava a compreender os encantados como grandes elementos que compõe o território sendo responsáveis por inúmeras atividades, como a proteção do território e da cultura akroá gamella, afirmavam que foram se afastando da identidade akroá gamella porque foram afastado das moradas dos encantados. Nas narrativas compartilhavam histórias durante as pescas, passeios pela mata, em vários espaços se tornaram constantes as histórias sobre os encantados e relação dos mesmo com o lugares sagrados e conseqüentemente a relação com o território. Deste modo, a presente pesquisa busca compreender a relação dos encantados com o território indígena, sendo assim, este artigo se dividirá em duas partes,

Território, encantamento e encantados

Além das “retomadas” realizadas pelo povo akroá gamella serem feitas por necessidade de espaço para desenvolver suas atividades, constantemente essas ações estão ligadas aos encantados como foi falado anteriormente, pois o território akroá gamella é colocado pelos indígenas como um local encantado, esse território encantado e que encanta, habitado por uma outra classe de seres que compartilham com os indígenas os espaços.

O povo akroá gamella falava sobre os encantados serem donos do território, pela terra em que vivem ser um local de “encantaria”. Esta “encantaria” se refere aos “pontos sagrados” ou “pontos de índios”, locais onde os encantados moram em lugares possui “encanto”, como diz em uma cantiga que ouvi em um ritual *“Terra de caboclo é terra de encantaria. Terra de caboclo é terra de encantaria. Lá vem caboclo descendo a serraria”*. Este encanto/encantaria se traduz em áreas (lugares sagrados) onde encontram uma variedade de elementos. Os “pontos sagrados” se mostram elementos essenciais que refletem a vitalidade humana, por recontar a história essencial para a construção da

humanidade, e também por estes lugares transmitirem uma interação entre diferentes seres que habitam, assim como são determinantes em relação às práticas sociais cotidianas (CAYON, 2012). Ao compreender esses pontos sagrados, podemos a captura da compreensão de um possível mundo, pois significa penetrar no ambiente e conhecer as práticas.

Algumas cantigas sagradas também falam dessa variedade de animais e plantas que possui no território, como estas cantigas que falam da palmeira do babaçu, um elemento muito importante na vida do povo akroá gamella, principalmente para as mulheres que são quebradeiras de coco e das cobras que possuem no território: *“Eu tava no meio da mata quando ouvi coco cair, cai coco, cai coco, não cai em cima de mim”, “Cobrinha preta, uruaparana, surucucu ela cobra tirana”*.

Nestes pontos sagrados podem se obter ervas para fazer garrafadas e tratar doenças. Quando se está nas águas eles precisam pedir para que o encantado permita uma abundância de pesca. Também não podem se aproximar destes “pontos sagrados” sem autorização dos encantados, pois podem ser atingidos por uma flecha deles, ou serem impedidos de chegar até as águas pelas mães d’águas. Quando passam em lugares sagrados, estes seres também podem manifestar sua presença permitindo que seja notado por meio de algum animal ou que sintam o cheiro de fumo ou cachaça. Nestes locais sagrados, por serem pontos de encantados, eles podem em algumas ocasiões dar um “dom”, como ensinar a manipular ervas ou curar.

Deste modo, a natureza se torna sagrada por abrigar esses seres encantados e os elementos que eles oferecem para os indígenas (SILVA, 2005) deste modo, a natureza também se torna uma entidade sagrada para o povo akroá gamella por abrigar os seres sagrados, deste modo, a terra em que vivem é um local de “encantaria”, tanto por abrigar os encantados como por agregar a gama de elementos sagrados que possuem, como os animais que podem ser representação de alguns seres sagrados, a exemplo de João Piraí, um encantado que se metamorfoseia em um sapo que vive nas margens do Rio Piraí também conhecido como Rio Grande, sendo temido e muito respeitado pelos indígenas.

Além dos pontos sagrados abrigarem elementos importantes ligados a pesca, plantio e cura, podemos sublinhar então que os encantados são responsáveis por preservar a identidade akroá gamella, pois afirmam que ao serem afastados

forçosamente das águas e conseqüentemente dos encantados, foram se distanciando da cultura e da identidade akroá gamella. Muitos rios e lagos estão dentro de fazendas, e a partir do momento que as áreas foram poluídas e desmatadas por não indígenas, os encantados perderam suas moradas, alguns se afastaram do território ou ficaram escondidos. Ao distanciar-se dos encantados, foram se afastando da cultura Akroá Gamella. Algo importante a salientar, é que em todo o percurso que os Akroá Gamella fizeram no Maranhão eles estavam próximo às margens de rios ou lagos, caracterizados como morada dos encantados, e conseqüentemente lugares sagrados. Ao fazerem esse processo de se reconectarem com encantados, se aproximarem das águas e das matas por meio das “retomadas de terra”, sentem que estão conseguindo aos poucos retomar a sua identidade, pois os encantados estão voltando a andar pelo território.

Para além das conversas, durante os rituais enquanto dançavam e cantavam as cantiga des cura na qual descreviam não só os locais onde os encantados moram ou a personalidade dos encantados que reforçaram o ser guerreiros que eles possuem, como também muitas cantigas sagradas cantadas nos ofereciam uma descrição sobre a vida dos encantados, mencionaram muito sobre as cobras verdes e pretas, corais e uruparãna, estes animais também são alguns encantados

Estes encantados mesmo podendo serem terem uma diferença corporal, isso que Philippe Descola(2006) categoriza como fisicalidade, ao abordar a dualidade entre natureza cultura, busca romper com essa dualismo, propondo o animismo, pois os humanos e não humanos são concebidos e dotados dos mesmo tipos de interioridade, deste modo possuindo características sociais, por meios dos conceitos de interioridade, fisicalidade e até mesmo a metamorfose oferecerá meios de compreender essas o que permite a interação, num mesmo patamar, entre entidades com corpos totalmente diferentes. É quando animais e plantas revelam sua interioridade sob uma forma humana, buscando a comunicação com humanos. Alguns encantados podem sofrer metamorfose, como João Piraí, que ao mesmo tempo que pode ser um sapo, se transforma em humanos, assim, de acordo com Descola (2006) metamorfose permite que haja a interação, em um mesmo nível, entre entidades com fisicalidades totalmente diferentes

As mães d'águas que são mulheres que vivem nos rios e igarapés, que a relação com os indígenas é bem interessante, pois cuidam dos espaços que possui água,

oferecem o dom de curar a alguns indígenas, mas também são conhecidas por pregarem peças no território, seja colocando medo para não invadirem o espaço delas ou até mesmo tentar puxar alguém para a sua morada, deste modo encantado algum akroá gamella. Estes seres sagrados estão muito atrelados também a cura, pois podem curar os indígenas, oferecem a eles o conhecimento sobre as ervas, sobre como curar por meio dos benzimentos e principalmente protegê-los de todos os males.

Interação encantados e território

Os seres sagrados estão no território akroá gamella e desenvolvem uma relação de simbiose. Esses seres que compartilham o território com os indígenas, são vistos pelo povo akroá gamella não como seres passivos, que não influenciam de maneira alguma, mas são agentes ativos, que interagem, vivem, se divertem, bebem e fumam, protegem o território e interferem nas ações políticas. Estes são tão ativos, que diversas vezes durante entrevistas ou nas conversas do cotidiano parecia que estavam falando de um indígena, quando na verdade era sobre o encantado.

Não pode haver separação entre território e encantados, sem estes seres não há cura, não há identidade, os rituais não existem, os indígenas precisam dos encantados para sobreviverem no território. Diante das várias narrativas, na abordagem desta pesquisa, buscarei tratar sobre a relação dos encantados com o território akroá gamella, buscando descrever mais sobre estes seres sagrados, dando enfoque nesta ligação entre os indígenas com os humanos e não humanos. Sendo assim, o objetivo geral deste estudo de caso busca compreender como a relação dos encantados com o território.

Compreendendo o território, a territorialidade baseada nas vivências culturais de um povo, onde emergem na totalidade de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos tradicionais que garantam o sentido da vida individual e coletiva, este território que dar sentido à vida individual e coletiva (GALLOIS, 2008). Sendo assim, precisa dos encantados para que haja a coerência no território, pois é por meio dos encantados que aprendem as cantigas sagradas, a história de seu povo. até mesmo sobre os encantados e sua morada, a relação desses humanos e não humanos com o território, os locais onde vivem, ou seja, por meio da tradução do campo verbal, que é a cantiga sagrada, os mitos de origem, buscarei a compreender o não verbal, que são os pontos sagrados.

Então essa noção de tradução e de transmutação, abre caminhos para pensar essas criaturas (cobras e os sapos) que passam por uma interação e sofrem metamorfose, se transformando em humanos. A transmutação e interação que o autor aborda, também traz um debate sobre essa outra classes de seres poderem ser incorporados e assim mais uma vez terem transmutado, Carlos Severi (2014) ao propor antropologia do pensamento para falar de tradução e transmutação, oferecerá suporte para compreender essa tradução do verbal, das cantigas sagradas como meio de entender esse território ocupado por seres sagrados, tendo em vista que para o autor, traduzir, é compreender o mundo. Laura Kostanski (2014) através do topônimos, busca compreender a identidade do local e o apego a natureza, pois possui uma relação simbólica com o lugar, pois a paisagem desperta memória.

Dona Zidora, possui 70 anos, mora na aldeia Vila Nova, narra diversas histórias sobre a presença dos encantados no território, quando mais jovem, ainda morava com seus pais, sonhou que se ajoelhava próximo a umas axixazeira e pau d'arco, cavava bastante até achava várias moedas de ouro e um crucifixo, e no sonho falavam que ela deveria buscar, pois era dela. Ao acordar do sonho, pegou uma cuia e foi até o local que sonhou, no meio do caminho viu as mães d'águas andando. Quando chegou tirou as palhas e um pouco de água que tinha, achou um crucifixo e as moedas de ouro, colocou tudo dentro da cuia e continuou a cavar, até que chegou uns outros parentes para tirar a mandioca para amolecer e acabou xingando porque a porca tinha comido a mandioca. Dona Zidora, disse que a cuia com as moedas caiu no chão e não achou as moedas encantadas. Muito tempo depois ela descobriu que seria uma curadora se tivesse conseguido ficar com o crucifixo.

Seu Pitácio, possui 77 anos, mora na aldeia Tabocal, conta que quando chegou para morar no local que hoje reside, na Aldeia tabocal, as mães d'águas passavam o dia todo a chamá-lo, pois ele morava perto de muitos olhos d'águas, sua filha Vanusa quando criança era muito incomodada pelas mães d'águas sempre que tinha que buscar água no igarapé, Seu Pitácio relata que uma vez até quebrou o pote em que carregava água porque as mães d'águas correram atrás dela. Seu Oscar, possui 70 anos, mora na aldeia Nova Vila, relatou que na sua infância foi flechado nas costelas por João Piraí, quando tinha ido pescar cascudo com sua mãe, Dona Lili, e acabou espetando um sapo, então João Piraí lhe atirou uma flecha, e assim, durante a noite não conseguiu dormir de dor e

foi até uma pajé para se curar , chegando lá, a pajé disse que foi uma flechada de João Piraí, pois ele tinha machucado um animal.

O processo de interação desses seres sagrados com o território é de uma aliança intensa, pois o povo akroá gamella não concebe o território sem esses seres, é partir da relação desses seres com o espaços que os indígenas definem os espaços territorial que compõe a terra indígena akroá gamella. É a partir dos espaços sagrados dos rios, igarapés e mata que esses encantados podem desenvolver suas atividades, podem dar o dom de curar, podem curar, protegem o território, ensinam a viver no território, dão significado, coerência para a vida coletiva dos indígenas .

Conclusão

Deste modo concluímos que os encantados estão integrados com o território, além de interagir com os espaços, eles estão integrados com o território, buscam desenvolver uma relação de aliança e proteção com o território e com todos aqueles que estão presentes na terra. As cantigas sagradas é um grande meio dos indígenas poderem aprender mais sobre os encantados, por meio desse processo podemos compreender como interagem com os espaços, como vivem no território, quais os pontos sagrados referente a cada encantado, através dos nomes de lugares podemos compreender as práticas e as identidades dos locais, até mesmo o processo de metamorfose, na qual os encantados com igualam os diferenças físicas para que Jajá comunicação com os indígenas.

Referências

ALARCON, Daniela Fernandes. 2013. O retorno da terra: As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Dissertação de mestrado (Ciências Sociais). Brasília. Universidade de Brasília.

CAYÓN, Luis. “Lugares sagrados y camino de curación: Apuntes para el estudio comparativo del conocimiento geográfico de los Tukano Oriental”. ANDRELLO, Geraldo(org.)*Rotas de criação e transformação*.ed 1. São Paulo. Instituto Socioambiental ; FOIRN - Federação das Organizações Indígenas. 2012

CARDOSO, Thiago. Malhas cartográficas: técnicas, conhecimentos e cosmopolítica do ato de mapear territórios. 2013

CESARINO, Pedro. De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios. *Mana*, 2006

COUTO, Patricia Navarro de Almeida. 2008. Morada dos encantados: Identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema, BA. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia

DESCOLA, Phillippe. Beyond Nature and culture, Proceedings of the British Academy, volume 139, pp 137-155. British Academy, 2006

GALLOIS, Dominique Tilkin. 2004. "Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?". In: RICARDO, Fany (org.). Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: O desafio das sobreposições. São Paulo, Instituto Socioambiental, pp. 37-41

GARDE, Murray. Doing things with toponyms: the pragmatics of placenames in Western Arnhem Land, Indigenous and Minority Placenames.

KANSKOSTI, Laura. Duel-Names: How toponyms (placenames) can represent hegemonic histories and alternative narratives.

SEVERI, Carlos. Transmutating beings: A proposal for an anthropology of thought. Journal of Ethnographic Theory, pp 41–71. 2014.

RAPPAPORT, Joanne. La Política de la Memoria. Interpretación Indígena de la Historia en los Andes Colombianos. Popayán: Editorial Universidad del Cauca-Serie Estudios Sociales, 2000. Traducción de José Ramón Martín. Pp:260.

SILVA, Edson Hely. 2008. Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988. Campinas, SP. Tese Doutorado. UNICAMP

MESSIANISMO CANELA: INDIGENISMO, DESENVOLVIMENTO E COSMOPOLÍTICA
TIMBIRA

Adalberto Luiz Rizzo de Oliveira⁸²

Resumo

O Mito de Awkhêê constitui a principal referência dos povos Timbira sobre a origem dos não-índios e das relações com a sociedade nacional. Em 1963, uma mulher Ramkokamekrá-Canela liderou um movimento messiânico, autorizando a matança do gado sertanejo e prevendo, ao retorno do herói cultural, a inversão nas relações de poder entre índios e brancos. O “messianismo canela” retornou nas décadas seguintes, orientando novos movimentos sócio-religiosos associados a projetos de desenvolvimento, assumindo uma perspectiva milenarista.

Palavras-chave: Canela-Ramkokamekrá; Messianismo canela; Movimentos sócio-religiosos; Ação indigenista; Projetos e processos de desenvolvimento.

Introdução⁸³

Esse trabalho resulta de uma pesquisa iniciada das décadas de 1980-90, período de implantação de programas e projetos de *desenvolvimento* na Amazônia oriental, com desdobramentos no centro-sul maranhense⁸⁴. Os impactos econômicos e socioambientais junto a grupos indígenas e segmentos regionais decorrentes desses empreendimentos ainda se fazem presentes, com o avanço do agronegócio e outros projetos desenvolvimentistas na região.

Os processos aqui analisados se desenvolveram no campo indigenista do centro-sul maranhense, envolvendo os Ramkokamekrá-Canela, comunidades sertanejas, agentes tutelares e desenvolvimento, nos municípios de Barra do Corda e Fernando Falcão. Envolveram, ainda, outras agências federais e estaduais que atuam na implementação de políticas e ações relativas ao meio ambiente e ao desenvolvimento rural na região.

Os Ramkokamekrá têm elaborado respostas a esses processos, através do associativismo indígena e da emergência de movimentos sócio-religiosos. Ao longo desse trabalho são analisados, além do clássico “movimento messiânico canela de 1963”, outros movimentos que emergiram posteriormente, associados à implantação de

⁸² Antropólogo. Professor Associado vinculado ao Departamento de Sociologia e Antropologia – UFMA.

⁸³ Trabalho realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão – FAPEMA.

⁸⁴ Designo como Centro-sul Maranhense, a área de transição entre floresta e cerrado, localizada na Região Central do Maranhão, formada atualmente por 11 municípios, dentre os quais Barra do Corda, Fernando Falcão, Grajaú, Fortaleza dos Nogueiras e Formosa de Serra Negra, onde se localizam as atuais Terras Indígenas Kanela e Porquinhos.

projetos de desenvolvimento regional e local e a conflitos no campo indigenista. Fica evidente, nos casos considerados, a vinculação entre esses movimentos e as expectativas dos Ramkokamekrá em relação aos recursos implementados pelo Estado e por outros agentes desenvolvimentistas vinculados à sociedade brasileira e à agências internacionais.

Da Situação Pastoril ao Desenvolvimento

A formação e consolidação das relações intersocietárias no centro-sul do Maranhão decorreu de processos pelos quais se estabeleceu a sujeição dos povos indígenas ali localizados, pelo Estado e a sociedade brasileira em formação, através de diferentes agências. As políticas e ações implementadas em momentos históricos específicos, levaram à consolidação da dominação colonial sobre esses povos indígenas, especialmente aos Ramkokamekrá.

Na perspectiva aqui adotada, os fenômenos do contato devem ser tratados como objetos teóricos e a *dominação* como processo social, a qual deve ser descrita e analisada de acordo com métodos da antropologia (Oliveira, J.P. 1988: 10-11). Isso possibilita a análise do campo indigenista que envolve os Ramkokamekrá, segmentos da população sertaneja e agentes tutelares e de desenvolvimento, em torno das respectivas demandas econômicas e políticas.

Os Ramkokamekrá e outros grupos timbira localizados no centro-sul maranhense foram inseridos em uma *situação histórica* específica, a qual designo como *situação pastoril*, gerada e consolidada por suas relações junto à administração colonial e aos segmentos da sociedade brasileira regional estabelecidos pelas frentes de expansão tradicionais, especialmente os criadores do sertão maranhense⁸⁵.

A compreensão da sujeição dos Ramkokamekrá e de outros grupos indígenas pela sociedade colonial e neocolonial no centro-sul maranhense passa, ainda, pela *territorialização*, processo pelo qual esses grupos foram inseridos na *situação pastoril*. De

⁸⁵ Oliveira define a *situação histórica* como o potencial com que diferentes agências do contato (tutelares, desenvolvimentistas, religiosas e outras) produzem padrões ou modelos de distribuição de poder e autoridade sobre agentes sociais, a partir de um conjunto de interdependências ligadas à resolução de conflitos (Oliveira, J.P. 1988: 59).

uma perspectiva histórica, a sujeição desses grupos e a nova relação que estabeleceram com o território foram determinadas pela presença colonial (Oliveira, J. P. 1998: 54-5).

Assim, o surgimento dos Ramkokamekrá enquanto grupo étnico específico decorreu de um processo de *territorialização*⁸⁶. A pesquisa histórica realizada permitiu recompor os momentos iniciais desse processo junto aos grupos timbira no Maranhão e, especificamente, aos atuais Ramkokamekrá até meados do século anterior (Oliveira 2018 [2002]).

A inserção dos Ramkokamekrá-Canela e de outros grupos indígenas no centro-sul maranhense no *regime tutelar* e seus desdobramentos foram marcados por mudanças acentuadas nas políticas e práticas indigenista do Estado brasileiro, ao longo do período republicano. O modelo tutelar implementado por mais de meio século pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a sua posterior redefinição, a partir da criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), implicaram em mudanças nas relações desses grupos junto à sociedade regional.

A análise das relações intersocietárias que envolvem os Ramkokamekrá aos segmentos regionais e agentes tutelares, nas últimas décadas passa, ainda, pela compreensão dos processos relacionados ao *desenvolvimento*. Esses processos referem-se a expansão do Estado e da sociedade nacional pelo centro-sul maranhense a partir da década de 1960, através de suas instâncias administrativas e agências implementadoras.

A inserção dos Ramkokamekrá nesses processos deve considerar os impactos dos programas e projetos indutores da transformação econômica e sociambiental regional, bem como da implementação de projetos 'comunitários', 'locais' ou 'étnicos' vinculados ao *desenvolvimento*. Relaciona-se, ainda, ao modo pelo qual esse grupo étnico tem interagido junto a esses processos, incorporando as instituições coloniais e elaborando respostas à *dominação*.

Nas últimas décadas, projetos e ações do *desenvolvimento* tem sido implementados no centro-sul maranhense através de frentes de expansão contemporâneas, que alcançaram os povos indígenas nessa região. Dentre estas,

⁸⁶ A atribuição de uma base territorial fixa permite apreender as mudanças por que passam um grupo étnico, alterando o funcionamento de suas instituições e os significados de suas expressões culturais. Assim, a *territorialização* implica no surgimento de nova unidade sócio-cultural, pelo estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora (Oliveira, J.P. 1988: 55).

destacam-se as ‘frentes governamentais’, tanto na sua manifestação ‘político-administrativa’, representada pelo órgão tutelar e outras agências oficiais, como na manifestação ‘desenvolvimentista’, através de projetos de *desenvolvimento*.

As ‘frentes desenvolvimentistas’ representadas por grandes projetos, como o Projeto Ferro-Carajás, tiveram suas trajetórias impulsionadas pelo regime militar, a partir dos anos de 1970. Essas frentes “envolvem uma multiplicidade de ações e atores, fazendo delas as frentes mais heterogêneas e complexas” (Schröder 2003:72-4).

Os impactos das ‘frentes desenvolvimentistas’ sobre os grupos indígenas são semelhantes aos das ‘frentes mineradoras industriais’ e se expressam em uma variedade, já que costumam envolver ou atrair agentes de outras frentes econômicas. Os impactos econômicos e socioambientais produzidos por essa frente, como o desmatamento de extensas áreas, o assoreamento e poluição de cursos d’água, além das transformações no regime agrário da região expressam o seu caráter desagregador, em relação aos povos indígenas.

No que se refere às frentes de expansão contemporâneas na Amazônia, verifica-se que os Ramkokamekrá-Canela e outros grupos no centro-sul do Maranhão vivem sob o impacto de mais de uma dessas frentes. A consolidação de grandes projetos e programas de desenvolvimento regional, como o Projeto Ferro-Carajás e o Programa Grande Carajás levou à uma intensa transformação econômica e social nessa região, nas últimas décadas, atingindo esses grupos de diversas formas (Oliveira 2004).

Esse processo levou, ainda, ao surgimento de um “mercado de projetos” (Albert 2000) voltado ao ‘desenvolvimento local’ ou ‘étnico’, o qual constituiu uma atividade significativa na região. Envolvendo diretamente os grupos indígenas às agências financiadoras e ao próprio indigenismo oficial, esses projetos geraram impactos acentuados, não apenas na organização econômica desses grupos, induzindo-os à mudança social em sua totalidade.

Legitimados pela elaboração discursiva pautada em conceitos como o ‘etnodesenvolvimento’, ‘desenvolvimento sustentável’ e outros, esses projetos revelam, ainda, suas múltiplas vinculações: do Estado às organizações não-governamentais; de agências financiadoras às ‘população-alvo’ e de consultores a pesquisadores independentes.

Territorialização e Regime Tutelar

O processo pelo qual se estabeleceu a territorialização dos grupos formadores dos atuais Ramkokamekrá resultou da ação das frentes de expansão coloniais que ocuparam o território tradicional dos povos timbira no Maranhão, entre o final do século XVIII e a segunda metade do século XIX. Essas frentes, de caráter agrícola e pastoril foram impulsionadas pela administração colonial portuguesa e mais tarde, pelo regime provincial no Maranhão.

Ao avanço das 'bandeiras' pelos vales dos rios Itapecuru e Mearim e depois, por toda região de cerrados entre os rios Parnaíba e Tocantins, território tradicional dos grupos timbira, seguiu-se a ação da administração colonial no Maranhão, que levou à sujeição dos *Capiekran*, *Sakamekran* e outros grupos timbira em 'aldeamentos' e postos militares da região. Esse processo avançou durante o período provincial, através das diretorias parciais e colônias indígenas consolidando a territorialização e o amálgama étnico desses grupos.

Como resultado da territorialização de diversos grupos timbira, emergiu um grupo étnico, os Ramkokamekrá-Canela, cujas relações junto à sociedade e ao poder local pautaram-se numa 'aliança' estabelecida junto aos agentes coloniais. Ao longo do Século XIX, essa 'aliança' baseou-se no engajamento desse grupo em expedições voltadas à sujeição de outros grupos timbira, alguns dos quais foram transferidos para aldeias Canela, sob o controle de diretores parciais e de outros agentes coloniais (Oliveira 2018 [2002]).

Esse processo teve continuidade no início do século XX pela ação do SPI, através da qual os povos indígenas foram inseridos no regime tutelar. Atuando como mediador nas relações entre os Ramkokamekrá e os criadores do sertão pastoril, o SPI mostrou-se incapaz de evitar conflitos, que em alguns casos significaram a eliminação étnica e a apropriação do território tribal pelos criadores locais. Um dos grupos vitimados por esse processo foram os Kenkateyê, vinculado aos Apanjekrá-Canela, massacrados em 1912 por um criador e seus vaqueiros, na Aldeia Chinela, localizada nas cabeceiras do rio Alpercatas (Nimuendaju 1946).

As décadas de 1940-50 foram de redefinição da 'aliança' estabelecida entre os Ramkokamekrá e o "homem branco", representado pelo poder tutelar do SPI, sobretudo

pela figura emblemática de Cândido Rondon, tido como o “pai dos índios”. A morte de Rondon em 1958 impactou esse grupo, em função do simbolismo de sua imagem, muito próxima ao papel atribuído ao herói cultural Awkhêê. Os conflitos entre os Ramkokamekrá e os criadores do sertão cordino na primeira metade do século XX, estiveram na base dos processos geradores do “movimento messiânico de 1963” e da reação dos criadores locais a esse movimento (Oliveira 2018 [2002]).

A multiplicação das fazendas de criação e núcleos rurais sobre o território residual dos Ramkokamekrá levou à restrição da caça e à destruição das roças indígenas, decorrentes do avanço do gado ‘sertanejo’ sobre os campos naturais e a disputa pelas diminutas áreas de plantio com lavradores do sertão. Levou, ainda, à intervenção sobre as suas atividades cotidianas e cerimoniais pela constante presença de sertanejos nas aldeias e a introdução de bebidas alcoólicas, como meio de sujeição dos Canela a esses agentes.

Se a presença do SPI representou uma intervenção sobre a vida diária, as práticas cerimoniais e a organização política dos Ramkokamekrá, além da imposição de modelos de chefia subordinados ao poder tutelar significou, também, um obstáculo às pretensões dos criadores em ocupar de vez o território residual desse grupo. Assim, em meados da década de 1930, surgiu a perspectiva da demarcação oficial de parte do território Canela, o que favoreceu a sua afirmação étnica e constituiu um obstáculo ao poder dos criadores locais⁸⁷.

A possibilidade de demarcação territorial seria uma das motivações à ação armada dos criadores contra os Ramkokamekrá em 1963, amparados em acusações de “roubo de gado” pelos índios, durante o movimento messiânico. Cerca de duas décadas após a eclosão do “clássico” ‘movimento messiânico Canela de 1963’, novos movimentos e manifestações sócio-religiosas emergiram junto a esse grupo até o final século XX, o que coloca o ‘messianismo canela’, como um modelo cognitivo e de ação dos Ramkokamekrá junto à sociedade regional.

⁸⁷ Em 1936, o etnógrafo Curt Nimuendajú elaborou um mapa sobre o território então ocupado pelos Apanjekrá e Ramkokamekra-Canela, o qual seria demarcado por iniciativa do então Governador do Maranhão, Benedito Leite. Essa demarcação não foi concretizada pela ação dos criadores locais, especialmente por novas ameaças massacre aos “índios Canelas”. Cf. Oliveira, 2018 (2002).

O Movimento Messiânico Canela de 1963

Entre janeiro e julho de 1963 ocorreu um movimento sócio-religioso, que resultou no conflito mais significativo na história recente dos Ramkokamekrá, conhecido como “movimento messiânico Canela de 1963”. Esse movimento foi desencadeado a partir das revelações de uma mulher Canela, Kee-Kwey, também conhecida pelo nome regional de “Maria Castelo”, em alusão a um agente do SPI que havia exercido a função de encarregado de posto indígena junto a esse grupo, cerca de duas décadas antes (Crocker 1976 [1967]).

O ‘movimento messiânico dede 1963’ teve como referência o mito de Awkhêê, que na cosmologia timbira explica a origem do “homem branco” e as relações de desigualdade que este mantém com os indígenas. Esse mito constituiu, ainda, a referência básica das manifestações ‘messiânicas’ que eclodiram posteriormente entre os Ramkokamekrá, bem como de um movimento semelhante entre os Krahô ocorrido no início dos anos de 1950 (Melatti 1972).

As possíveis causas da emergência do “movimento messiânico Canela de 1963” têm sido discutidas por diferentes analistas⁸⁸. Além dos chamados ‘fatores externos’ que estariam na determinação dos movimentos sócio-religiosos, especialmente decorrentes da ‘situação colonial’ e do ‘colonialismo interno’ (Barabás 1989), ‘fatores internos’ estariam norteando esses movimentos a partir de “correntes culturais profundas” (Brown 1991).

Crocker aponta o ‘conservantismo’ como uma característica histórica dos Ramkokamekrá, o que distinguiria esse grupo inclusive de outros grupos timbira. Segundo esse Autor, a partir da sua ‘pacificação’ em 1815, os Ramkokamekrá teriam desenvolvido “um modo viável e flexível de coexistência” junto aos segmentos formados a partir da frente pastoril, durante o século XIX. Esse “equilíbrio” teria sido “parcialmente abalado” em 1910, em função da “instabilidade econômica” que teria se abatido sobre o grupo.

⁸⁸ O ‘movimento messiânico canela de 1963’ foi descrito por William Crocker e analisado por Carneiro da Cunha, Brown e Oliveira. Cf. Crocker 1976 (1967) e 1990; Carneiro da Cunha 1986 (1972); Brown, 1991 e Oliveira 2011 (2006) e 2018 (2002).

Por volta de 1960, os Ramkokamekrá manifestavam nas reuniões do Prokhaman⁸⁹, sua convicção de que as gerações futuras “conservariam muito pouco das tradições de seus antepassados”; em certas situações alguns indivíduos “consideravam o modo de vida do ‘civilizado’ melhor do que o seu”. Um exemplo disso seria o pedido de uma mulher para que seu filho fosse enviado à capital do Estado para ser “educado” por “civilizados”, uma situação que não ocorria até 1958 (Crocker 1976 [1967]: 524-5).

Nesse período, o SPI realizava “os encargos de Awkhêê”, segundo o qual, ao possibilitar aos “civilizados” as vantagens materiais e tecnológicas de sua escolha, estes deveriam agir com generosidade em relação aos índios⁹⁰.

Mudanças operadas a partir de 1957, quando o órgão tutelar assumiu uma postura menos “paternalista”, agravadas pela morte do Marechal Candido Rondon (1958), cuja imagem de “grande pai” dos índios fora cuidadosamente forjada durante décadas - conforme os atributos colocados pelo mito de Awkhêê - teriam levado os Ramkokamekrá à consciência da perda de sua posição de protegidos do SPI.

A questão econômica é outro elemento que tem sido considerado central na emergência messiânica. Como aponta Barabás (1989), a “privação econômica” constitui um dos fatores na eclosão de movimentos sócio-religiosos na América Latina, geralmente associada à exploração da força de trabalho indígena por agentes vinculados à dominação colonial. Essa situação explica a dificuldade desses povos em gerir sua própria economia de auto-sustentação. Outra dimensão dessa ‘privação’ seria a impossibilidade de obtenção de bens industrializados que se tornaram imprescindíveis a esses grupos, o que poderia motivar a ocorrência de movimentos do tipo *cargo cult* (Worsley 1971).

A economia dos Ramkokamekrá era, então, considerada “deficiente”, mas em 1963 estaria ocorrendo uma “melhora razoável”, através de uma relação estabelecida entre um líder emergente, o “jovem” Kaapel-tic, junto a um criador local, a qual possibilitava a troca de trabalho indígena por carne e outras mercadorias. Crocker considera que essa “pequena melhora econômica” poderia suscitar entre os

⁸⁹ Conselho formado por membros das classes de idade mais antigas e a mais importante instância da vida política e cerimonial dos Ramkokamekrá. Nimuendaju, 1946.

⁹⁰ Conforme a versão Canela do Mito de Awkhêê. Anexo 01.

Ramkokamekrá o “desejo” de obter muitos outros bens, o que teria constituído um fator na emergência do ‘movimento messiânico’.

Entretanto, uma outra leitura pode ser feita sobre esse fato, pois na medida em que um grande número de índios participava dessa prestação de serviços ao poderoso criador local, as suas roças familiares estariam sendo relegadas a um segundo plano fragilizando, ainda mais, a economia de auto-sustentação dos Ramkokamekrá.

Existem outras versões sobre esse ‘acordo’ entre Kaapel’tük e o fazendeiro José Messias, depois considerado o principal mandante dos ataques de julho de 1963 contra os Ramkokamekrá. Uma delas considera que o criador, com a oferta de ‘emprego’ ao grupo estaria apenas elaborando as condições para a tentativa de massacre ocorrida após alguns meses.

O “movimento messiânico Canela de 1963” tem sido analisado como uma tentativa de abandono de vida tradicional pelos Ramkokamekrá para se tornarem ‘civilizados’, embora se reconheça a presença de alguns elementos milenaristas no movimento. Exemplos dessa orientação seriam a alternância entre danças Canela e sertanejas; a reprodução pela profetisa do padrão regional do “grande homem” e seu grupo de seguidores; a utilização de símbolos para a distinção de graus de estratificação social; a valorização de cantos e rezas do catolicismo popular. A conversão do sexo, de fonte de prazer, em forma de punição; a redução do número de parentes por meio do incesto atuariam, ainda, na transformação dos Ramkokamekrá em “civilizados” (Crocker 1976 [1967]:525-6).

As histórias pessoais da profetiza Kee-khwey e do “jovem” Kaapel-tïc seriam coerentes com essa explicação. Ambos formavam personalidades distintas em relação à maioria dos Ramkokamekrá. Kee-khwey ou “Maria Castelo” era apresentada como uma mulher “alta, simpática, autoritária e prestigiosa – tudo, menos marginal”. Dominava a língua portuguesa melhor do que a maioria das mulheres do grupo e já tivera casos amorosos com “civilizados”.

De outro lado, Kaapel-tïc era uma liderança “natural”, já que teria nascido dentro de uma linhagem que havia produzido vários chefes (*pahí*) Ramkokamekrá, como os velhos líderes Major Delfino, Duruteu Haktotok e Faustino, além de seu “tio” Alcy Kaapel-tïc, então chefe da Aldeia Baixão Preto. Kaapel-tïc recebeu educação escolar na Aldeia, ministrada pelo SPI durante os anos 40 e depois em São Luís, onde permaneceu por cerca

de nove meses consolidando seu aprendizado em leitura e escrita. Teria realizado diversas viagens ao Rio de Janeiro e Brasília, onde manteve contatos com a administração do SPI e aprofundou seu conhecimento sobre a sociedade brasileira regional (Crocker 1976 [1967]:526).

Foi considerado o traço “mais notável” do ‘movimento messiânico de 1963’, a utilização de poderes mágicos, normalmente privativa de xamãs e “curadores” vivos, por um ente sobrenatural, o herói mítico Awkhêê. Para que o movimento se desenvolvesse, os Ramkokamekrá deveriam estar persuadidos de que uma mudança dessa natureza estaria em relação com uma profunda transformação da imagem do mundo pelo ‘messianismo canela’: de benéfico em hostil, de provedor em solicitante, de abundante em insuficiente e de manipulável em controlador (idem: 527).

Messianismo e Poder Tutelar

Inspirados em referências mítico-religiosas comuns aos demais grupos timbira, os movimentos sócio-religiosos Ramkokamekrá procuram responder às compulsões do contato. Esses movimentos intrigam pela sua persistência. Cerca de duas décadas após a eclosão do “movimento messiânico Canela de 1963”, novos movimentos e manifestações sócio-religiosas emergiram junto a esse grupo, reforçando a idéia de que a perspectiva “messiânica” constitui um modelo de compreensão e atuação dos Canela nas relações intersocietárias.

A partir de 1968, após cinco anos de ‘exílio’ em uma área florestal habitada pelos Tenetehara-Guajajara, em decorrência das represálias dos criadores ao ‘movimento messiânico de 1963’, os Ramkokamekrá puderam retornar gradativamente ao seu território tradicional, sob o controle tutelar da Fundação Nacional do Índio, a agência indigenista criada pelo regime militar para ocupar o espaço deixado pelo SPI.

Uma nova perspectiva se abriu nesse momento aos Canela. O início do processo demarcatório da então Área Indígena Kanela, ao final da década de 1960, marcou uma nova etapa nas relações entre os Ramkokamekrá, segmentos sertanejos (criadores, vaqueiros e agregados) e urbanos do centro-sul maranhense e agências tutelar e de desenvolvimento.

Durante a década de 1970, a ação da FUNAI sobre os territórios e grupos indígenas na região, esteve pautada na lógica política do regime militar e os seus projetos de longo prazo, atrelando-se aos programas de desenvolvimento regional. As próprias

condições em que fora extinto o SPI explicam, em parte, a militarização da política indigenista e sua subordinação às políticas desenvolvimentistas levadas a cabo pelos sucessivos governos militares.

A nova perspectiva que envolveu a administração indigenista, se de um lado estabeleceu o controle ideológico sobre os agentes tutelares, muitos dos quais egressos dos quadros do SPI, e um ordenamento autoritário em relação aos povos indígenas, de outro colocou em suspenso os possíveis planos dos segmentos locais em relação à apropriação dos territórios indígenas no centro-sul maranhense, em função do temor coletivo ao poder militar. Essa seria uma possível explicação para a não-ocupação do território dos Ramkokamekrá pelos criadores locais, entre julho de 1963 e o retorno desse grupo a esse território em 1968-69, após os conflitos associados ao “movimento messiânico de 1963” (Crocker 1990:78).

Esse atrelamento da política indigenista oficial às políticas desenvolvimentistas implementadas durante os governos militares direcionou a ação da FUNAI para as regiões mais suscetíveis às grandes transformações econômicas, como a Amazônia Oriental e dentro desta, do centro-sul maranhense, o que fez com que se ampliasse, no início da década de 1970, o número de postos indígenas no interior do Estado e, finalmente, fosse deflagrado o processo de demarcação das terras indígenas na região.

A combinação entre o poder tutelar da FUNAI, exercido sob o manto do autoritarismo militar, a implementação de programas econômicos, educacionais e de saúde e a segurança em relação aos limites e à integridade de seu território demarcado e em vias de homologação, associado ao crescimento demográfico e ao estímulo às suas atividades cerimoniais teria criado um ‘clima’ de otimismo junto aos Ramkokamekrá, quanto às suas possibilidades enquanto grupo étnico diferenciado.

Movimento Messiânico de 1980

Esses fatores, associados à crença messiânica inspirada no mito de Awkhêê, levaram à emergência de um novo movimento sócio-religioso entre os Ramkokamekrá, cerca de 17 anos após o movimento de 1963. Esse evento, que teria reforçado a vinculação do poder tutelar do Estado aos ‘desígnios de Awkhêê’ teve indícios em 1979, quando o Chefe da Ajudância de Barra do Corda autorizou os Ramkokamekrá a abater o gado dos criadores, caso esse gado invadisse a terra indígena e destruísse as suas roças.

Esse fato guardava uma relação profunda com o ‘messianismo de 1963’ e teria contribuído decisivamente para a eclosão messiânica de 1980.

Esse novo movimento sócio-religioso foi liderado por Raimundo Roberto Kaapel-tïc, o “jovem” Kaapel-tic, líder Canela que havia participado ativamente do ‘movimento messiânico de 1963’, como um dos principais colaboradores da profetiza Kee-kwey. Líder político e cerimonial, Kaapel-tïc desfrutava do importante título de *Mëkapõ-katê*, ou comandante do grupo de idade a que pertencia, nos ritos de formação Ketwayê e Pepyê.

Nesse momento, Kaapel-tïc era, ainda, “pai” da menina-Vuté, um dos atributos cerimoniais mais valorizados entre os Ramkokamekrá, o que lhe concedia grande autoridade política e força moral junto ao seu povo. O movimento foi deflagrado a partir da previsão ou promessa de uma “Boa Nova” anunciada pelo líder messiânico durante os trabalhos em uma roça coletiva, no setor de roças da Aldeia Velha.

Segundo narrativas, Kaapel-tïc teria recebido mensagens de um “Anjo”, que anunciava a chegada próxima de “Jesus Cristo” – imagem sincrética de Awkhêê – que desceria do “Céu” para ajudar seu povo, o qual iria, então, “enriquecer”. O líder conclamava os Ramkokamekrá a abandonar o trabalho nas roças e outras atividades, como a caça e a coleta, para que se reunissem na Aldeia Velha, local onde se originou também o ‘movimento messiânico de 1963’, para aguardar a chegada de “Jesus Cristo” (Awkhêê).

As plantações foram abandonadas e os Ramkokamekrá se reuniram na Aldeia Velha, onde construíram uma pequena aldeia, junto ao setor de roças do líder messiânico. Apenas a roça de Kaapel-tïc teria sido utilizada para a manutenção do movimento, o que pode estar associado a uma estratégia de manutenção do prestígio do líder messiânico.

Seguindo as narrativas, uma parte do grupo – especialmente as famílias cujas roças se localizavam nesse setor e que se encontravam vinculadas por parentesco à Kaape-tïc – se manteve unida em torno das promessas de “riqueza” espalhadas pelo líder messiânico, como obra de um ente sobrenatural – “Jesus Cristo” ou o “Anjo”, manifestações sincréticas do herói cultural Awkhêê. Entretanto, a adesão ao movimento não foi ampla, como ocorreu em 1963. O não cumprimento da “promessa” teria feito com que a maior parte dos Ramkokamekrá logo abandonasse o movimento e retornasse à Aldeia Escalvado.

Em se tratando de um ano atípico, cujas perspectivas de boa colheita não se vislumbravam, é possível que os Ramkokamekrá tenham acompanhado Kaapel-tïc enquanto os produtos de sua roça os pudessem alimentar, abandonando em seguida o movimento. Como decorrência da frustração em relação às promessas messiânicas, Kaapel-tïc passou a ser visto com desconfiança pelo grupo, o que o levou a um período de isolamento e “vergonha” (Silva Junior 2006).

Uma interpretação plausível desse movimento procura vincular o messianismo de 1980 a uma decepção coletiva dos Ramkokamekrá para com a agência tutelar, e em especial ao então chefe de posto, o qual após uma década de trabalho “construtivo” junto ao grupo estaria ingressando em um processo de decadência pessoal e profissional, abandonando os preceitos de Awkhêê, em relação ao papel do ‘civilizado’ para com os índios.

Outros fatores podem ser apontados como motivadores a essa emergência messiânica. Uma mudança significativa na ação tutelar em relação aos Ramkokamekrá ocorreu a partir do seu retorno do “exílio”, sob o controle da FUNAI. Essa mudança era expressa na iniciativa de demarcação do território indígena, na organização das atividades produtivas e no clima favorável decorrente da unificação do grupo, da retomada plena de sua vida cerimonial e do crescimento demográfico, ao longo dos anos de 1970.

Esses fatos teriam levado ao afastamento e a um sentimento de insegurança dos Ramkokamekrá em relação à sociedade regional, e em especial aos segmentos sertanejos, os quais além de terem deixado a terra indígena, em função da sua demarcação passaram a “respeitar” mais os Ramkokamekrá, sobretudo em função do poder tutelar exercido pela FUNAI, sob a égide do regime militar.

A retomada de alguns procedimentos que vigoraram no período anterior ao messianismo de 1963, especialmente a ‘autorização’ para o abate do gado dos criadores, caso esse gado ingressasse na Terra Indígena e destruísse as roças indígenas remetia, ainda, ao “tempo de Castelo Branco”, o agente tutelar que teria “influenciado” o messianismo de 1963.

A existência de um líder potencial ao ‘messianismo Canela’, que além de seus atributos cerimoniais e políticos havia desempenhado papel crucial no messianismo de 1963, surgindo como nova liderança política, constitui outro fator explicativo ao

movimento. A ascensão do grupo de idade de Kaapel-tic ao Prokhaman, principal instância de decisões políticas e cerimoniais dos Ramkokamekrá, atribuiria ainda maior credibilidade ao seu discurso.

A decepção com a agência tutelar, num momento seguinte, e especialmente com o agente tutelar que simbolizava essa “nova aliança” estabelecida entre os Canela e o Estado, nos moldes propostos por Awkhêê teria contribuído, ainda, para a eclosão desse movimento.

Messianismo e Desenvolvimento

Durante a década de 1980, um novo movimento sócio-religioso emergiu entre os Ramkokamekrá, com clara vinculação a um projeto desenvolvimentista que se implantava no Maranhão: o Projeto Ferro-Carajás (PFC), um mega empreendimento voltado à exploração, beneficiamento e exportação mineral, cujos ‘impactos’ atingiriam grupos indígenas e camponeses em toda Amazônia oriental.

Os Ramkokamekrá e outros grupos no centro-sul maranhense tornaram-se, então, objetos do “Convênio CVRD-FUNAI: Apoio às Comunidades Indígenas”, voltado à implementação de obras de infra-estrutura e serviços assistenciais junto aos grupos indígenas atingidos pelo PFC (CVRD-FUNAI 1982; Oliveira 2004).

Esse movimento sócio-religioso teve início em meados no ano de 1984 e se estendeu por um período de três meses. As ‘condições externas’ aos Ramkokamekrá tiveram importância fundamental na deflagração do movimento, tendo em vista as transformações econômicas e sociais que se verificaram em todo o Estado do Maranhão nesse período, com reflexos na região centro-sul. Entretanto, os ‘impactos’ do Projeto Ferro-Carajás e, especificamente, do Convênio CVRD-FUNAI sobre os Ramkokamekrá se deram mais em função das expectativas internas geradas junto ao grupo em relação à chegada desses recursos, do que propriamente dos investimentos gerados e os resultados obtidos.

Essas expectativas contribuíram de forma decisiva para a eclosão do movimento sócio-religioso de 1984, o qual envolveu o grupo étnico em sua totalidade. Sabe-se que naquele ano, as previsões para a safra agrícola eram pessimistas, em função da escassez de chuvas. Os Ramkokamekrá viviam, então, as consequências do ‘movimento

messiânico de 1980', decorrentes do abandono do trabalho agrícola, que havia resultado na escassez de alimentos nos anos subsequentes ao movimento.

É possível que a fome tenha assolado os Canela nos anos seguintes a 1980, em função da desorganização das roças familiares e da estiagem prolongada. Nesse contexto, diante das 'notícias' da chegada em breve dos recursos do Convênio CVRD-FUNAI veio à tona o movimento sócio-religioso de 1984, conhecido como "o movimento de Mirandy"⁹¹.

Ao se buscar os fatores, causas ou motivações que teriam contribuído para a eclosão desse processo, alguns fatos devem ser levados em conta. Inicialmente é preciso considerar o campo intersocietário que envolveu os Ramkokamekrá naquele momento. O contexto regional era marcado por uma acentuada transformação econômica que se operava na Amazônia oriental e, especificamente no centro-sul do Maranhão desde o início da década de 1980, em decorrência da implementação do Projeto Ferro-Carajás e do Programa Grande Carajás.

Esses empreendimentos geraram mudanças na infra-estrutura regional decorrentes da abertura de estradas e da ocupação e titulação de terras, levando ao acirramento dos conflitos entre índios e camponeses relacionados à demarcação das terras indígenas na região. Nesse contexto é preciso enfatizar a importância do "Projeto Apoio às Comunidades Indígenas" (Convênio CVRD-FUNAI), como fator na geração de conflitos intra e interétnicos envolvendo expectativas sobre os investimentos de recursos junto às "comunidades indígenas"⁹².

Crucial à eclosão desse movimento sócio-religioso, foi a divulgação de informações sobre a existência desses recursos, antes da sua implementação junto aos Ramkokamekrá e outros grupos indígenas. Assim, as "notícias" de que os recursos do Convênio CVRD-FUNAI chegariam até os Canela, passaram a constituir uma "boa-nova". Seria plausível que durante os anos de 1982-83, os Ramkokamekrá elaboraram o

⁹¹ Mirandy Miiokrô constituía, nesse momento, o líder político que representava a metade cerimonial Kuy'kateyê, que no processo político Canela, atua em oposição à metade Harã'kateyê, a qual teria como líder Raimundo Roberto Kaapel-tic, principal colaborador da profetiza que liderou o movimento messiânico de 1963, e líder do movimento messiânico de 1980.

⁹² O Convênio CVRD-FUNAI previa um investimento de cerca de U\$ 13 milhões em infra-estrutura e serviços junto às "comunidades indígenas" impactadas pelo PFC e PGC, dentre as quais os Apanjekrá e Ramkokamekrá-Canela. Cf. CVRD-FUNAI, 1982; CEDI, 1986.

‘messianismo’, isto é a esperança ou expectativa messiânica, a qual passou a se constituir como movimento a partir da iminência da sua concretização, quando os Canela se tornariam ‘beneficiários’ desses recursos, em 1984.

As “notícias” sobre o “dinheiro da Vale” (Convênio CVRD-FUNAI), divulgadas anteriormente entre lideranças indígenas, servidores da FUNAI e outros agentes referiam-se à existência de “milhões de dólares”, que seriam “distribuídos” às “comunidades indígenas” atingidas pelo PFC⁹³.

As relações entre a expectativa messiânica dos Canela e os recursos vinculados ao PFC são óbvias: o líder messiânico discursava sobre a breve chegada de uma “caixa de dinheiro” aos Canela, contendo “dólares”, os quais seriam trocados por “cruzeiros”. De outro lado, a solução apontada pelo líder messiânico em retirar o suposto valor em uma agência bancária localizada em Barra do Corda, se aproximava ao modo pelo qual esses recursos chegavam às “comunidades indígenas”, sob a implementação da FUNAI.

As safras agrícolas dos anos de 1984-85 e de 1985-86 entre os Ramkokamekrá foram fomentadas pelos recursos do “Convênio CVRD-FUNAI” e implementadas através de ‘projetos de desenvolvimento comunitários’, sob coordenação de agentes da FUNAI. Esse pesquisador teve a oportunidade de observar, em meados de 1985, a implantação de uma grande “roça comunitária” junto aos Canela, na Aldeia Velha (lócus dos movimentos de 1963 e 1980) fomentada por esses recursos⁹⁴. Entre os Apanjekrá, no mesmo período eram realizadas atividades preliminares de uma grande “roça comunitária”, fomentada pelos mesmos recursos. São, portanto, evidentes as vinculações entre o movimento sócio-religioso de 1984 e os recursos do Convênio CVRD-FUNAI.

Um segundo aspecto a ser considerado refere-se às próprias condições dos Ramkokamekrá em gerir sua economia de auto-sustentação durante o processo messiânico anterior (1980). Como foi visto, na década de 1970 ocorreu uma mudança radical nas condições materiais e simbólicas desse grupo. Após o fracasso do movimento messiânico de 1963 e passado o ‘tempo do exílio’ na Aldeia Sardinha, com o retorno ao

⁹³ Nos anos de 1982-83, quando teve início a “liberação” dos recursos do Convênio CVRD-FUNAI aos grupos indígenas situados nas áreas de “impacto direto” ao PFC e PGC, notícias divulgadas pela imprensa indicavam que lideranças indígenas retiravam “sacos de dinheiro” desse Convênio, o que pode ter alimentado o imaginário messiânico dos Ramkokamekrá e suas expectativas milenaristas.

⁹⁴ Essa grande “roça comunitária” era implementada sob a liderança de Raimundo Roberto Kaapel-tic, um dos líderes políticos naquele momento e “rival” de Miikrô no processo político Canela.

seu antigo território, os Ramkokamekrá passaram a desfrutar de novas e favoráveis condições de existência.

A demarcação oficial de seu território, a presença de um órgão tutelar 'forte' que se opunha ao poder dos criadores, implementava projetos econômicos e assistenciais à saúde do grupo possibilitaram um rápido crescimento demográfico dos Ramkokamekrá, os quais se mantiveram unificados criando condições ao seu fortalecimento étnico nesse período. O movimento de 1980 reflete, em parte, esse otimismo, embora alguns analistas associem esse movimento à decadência das condições favoráveis que até então prevaleciam.

Um fator a ser considerado é que, os processos messiânicos, como os vividos pelos Ramkokamekrá, na medida em que propõem a interrupção ou o encerramento das atividades de auto-sustentação, baseado na crença de que os suprimentos de que necessitam viriam como decorrência do retorno do herói cultural e dos bens "mágicos" de que esse era portador, tem resultado em situações de penúria ou privação econômica e nutricional do grupo, durante os anos subsequentes à ocorrência do movimento.

Seria, portanto, previsível que a economia de auto-sustentação dos Ramkokamekrá tenderia a fragilizar-se nos anos subsequentes a esse movimento, ainda que o grupo pudesse contar com o apoio da agência tutelar, através da distribuição de sementes e ferramentas. Certo é que, a fome passou a assolar os Canela durante esses anos, como uma situação real a ser enfrentada. De outro lado, esse fato ocorreu simultaneamente à decadência do então chefe do P.I. Kanela, um dos agentes que acompanharam os Ramkokamekrá ao longo desses anos.

Assim, o confronto entre a situação de privação alimentar vivida pelos Ramkokamekrá, com as "notícias" fantásticas sobre a existência dos recursos do "Convênio CVRD-FUNAI" e, finalmente, a chegada desses recursos junto a esse grupo, teria criado condições propícias à emergência do movimento sócio-religioso de 1984. Um fato a ser considerado e que reforça esse argumento é que, ao contrário do 'movimento messiânico de 1963', que previa a transformação dos Canela em 'civilizados', o movimento de 1980 e, de forma enfática, o movimento de 1984 apresentam claros sinais de *cargo cult*, como proposto por Worsley (1971).

Nesses movimentos, os Ramkokamekrá não almejavam tornar-se 'civilizados', ou viver como 'civilizados', como sugeria o 'movimento messiânico de 1963', mas possuir

uma série de bens. Suas aldeias se transformariam em fazendas e cidades e eles teriam uma fonte inesgotável de “dinheiro”, com a qual obteriam todos os bens desejados. Não receberiam, como no ‘messianismo Krahô’, uma “lança” ou “tropa” carregada de mercadorias, mas disporiam do “dinheiro” necessário para comprar todas as mercadorias desejadas.

Finalmente, deve-se considerar que o movimento sócio-religioso de 1984 não se encerrou com a decepção dos Ramkokamekrá diante do “fracasso” do líder messiânico, uma vez que Mliikrô organizou novas investidas na busca do “dinheiro” mágico, conforme a expectativa messiânica, o qual seria “retirado” em Brasília e, depois, no Rio de Janeiro. Ora, Brasília e Rio de Janeiro são os locais, as “cidades”, onde se localizam, respectivamente, as sedes administrativas da FUNAI e da CVRD (atual VALE), parceiras do “Convênio CVRD-FUNAI”, de onde partiriam todos os recursos sobre os quais se especulava no movimento. São, também, os locais de moradia terrestre de Awkhêê, em suas manifestações transfiguradas do SPI, através da figura do Marechal Rondon, o “pai dos índios”, e da FUNAI, sua herdeira atual.

Uma questão se coloca, em relação às respostas emitidas pelos povos indígenas em contexto ou situação de *dominação*. A presença do “Projeto Carajás” (PFC e PGC) e dos recursos direcionados aos grupos indígenas através do “Convênio CVRD-FUNAI” geraram respostas distintas em relação aos diferentes grupos indígenas “afetados”, “atingidos” ou “beneficiados” por esses recursos.

Entre os Tenetehara, as expectativas em relação a esses recursos teriam levado a uma intensa mobilização política, a qual envolveu também outras etnias no Maranhão, que no seu limite resultou na ocupação da então 6ª. Delegacia Regional da FUNAI em São Luís, e na imposição de um “parente” ao cargo de Diretor Regional da agência indigenista no Maranhão⁹⁵.

Entre os Pukobyê, essas expectativas levaram ao acirramento de seu processo faccional, o que resultou em conflitos expressos entre líderes políticos do grupo

⁹⁵ Essas mobilizações ocorreram sobretudo nos anos de 1983-84, quando lideranças Tenetehara-Guajajara e de outras etnias obtiveram a deposição do então diretor regional da 16ª. Delegacia Regional da FUNAI em São Luís (MA) e a ascensão de um jovem Tenetehara ao cargo. Cf. CEDI 1986.

envolvendo, ainda agentes tutelares, em função do controle sobre os recursos do “Convênio”.

Os Ramkokamekrá canalizaram suas expectativas em relação a esses recursos para uma saída *utópica*, viabilizada pelos movimentos sócio-religiosos. Renovando sua crença na cosmologia timbira, e em especial no ‘pacto’ proposto pelo herói cultural Awkhêê, os Canela pretenderam se apropriar dos bens da sociedade brasileira e, dessa forma, equiparar-se a esta na sua busca por equidade nas relações intersocietárias.

Conclusão

Ao longo desse trabalho abordei a dinâmica do campo indigenista que envolve os Ramkokamekrá-Canela à sociedade brasileira regional e às agências governamentais no centro-sul do Maranhão. A análise percorreu uma trajetória histórica situada entre o final do século XVIII e meados da década de 1980, analisando diferentes momentos desse processo, da formação à dinâmica atual das relações intersocietárias.

Apontei os processos que levaram à consolidação do campo intersocietário que envolveu grupos timbira, agentes das frentes de expansão tradicionais e a administração colonial no Maranhão. Através da ‘territorialização’ dos antigos Capiekran e Sakamekran e de outros grupos timbira emergiram dos atuais Ramkokamekrá. Como marca desse processo destaquei a ‘aliança’ dos Canela com o poder colonial, que levou ao amálgama desse grupo junto a outros grupos timbira sujeitados.

A implantação do ‘poder tutelar’ pelo SPI, a partir das primeiras décadas do século XX configurou uma nova situação intersocietária e uma renovada ‘aliança’ dos Ramkokamekrá junto ao Estado brasileiro através da agência tutelar, simbolizada pela imagem de Candido Rondon, vinculada à cosmologia timbira do contato, conforme o ‘mito de Awkhêê’. Os processos ocorridos no ‘campo indigenista’ regional nesse período, associados à dinâmica do poder tutelar exercido pelo SPI, definiram a emergência do movimento messiânico de 1963.

Nesse sentido, a *performance* da líder messiânica Kee-kwey, também conhecida como “Maria Castelo” teria reeditado atitudes de um agente tutelar do final da década de 1930, articulando-as à perspectiva messiânica. Os conflitos entre os Canela e criadores do sertão maranhense, associados às ações do SPI favoráveis à demarcação dos territórios indígenas no Maranhão, foram indutores do ‘movimento messiânico de 1963’.

Após um período de 'exílio' dos Canela de seu território tradicional, novas mudanças ocorreram nesse 'campo indigenista', com o seu retorno ao antigo território, o desencadeamento do processo demarcatório e a ação tutelar implementada pela FUNAI. Essas transformações foram relevantes na emergência de um novo 'movimento messiânico' junto aos Ramkokamekrá em 1980, o qual foi analisado como resultante de uma 'decepção coletiva' em relação ao papel da agência tutelar. Liderado por um líder político vinculado ao 'messianismo' de 1963, esse movimento não prosperou, em função da descrença do grupo em relação aos objetivos propostos por esse líder.

O surgimento de um novo movimento sócio-religioso em 1984 foi associado à presença do PFC e do PGC e, especificamente, dos recursos colocados às populações indígenas através do "Convênio CVRD-FUNAI". As expectativas em relação a esses recursos foram consideradas decisivas no desencadeamento desse movimento, refletindo a crença dos Ramkokamekrá na previsões de transformação das relações intersocietárias e, especialmente, na obtenção dos bens e técnicas dos "civilizados", respaldadas no mito de Awkhêê.

Durante o regime militar, o *desenvolvimentismo* tornou-se uma política prioritária de Estado, a qual ampliou a rede de estradas, ofereceu financiamentos e subsídios à agropecuária empresarial buscando inserir a Amazônia legal nesse processo. O Projeto Ferro-Carajás, seus desdobramentos econômicos e 'impactos' sociais foram resultados dessa 'política desenvolvimentista', que alcançou de maneira avassaladora os povos indígenas dessas regiões.

Foram apontadas as relações entre os processos sócio-religiosos deflagrados entre os Ramkokamekrá e as estratégias e práticas do *desenvolvimento*, tanto em sua vertente regional, através dos chamados 'projetos e programas desenvolvimentistas', como nas formas pelas quais o *desenvolvimento* penetra junto aos grupos indígenas.

Através do fortalecimento da infra-estrutura regional que leva à crescente pressão demográfica e econômica sobre povos tradicionais, como aos 'impactos' e 'expectativas' gerados pelos projetos 'comunitários', 'étnicos' e 'locais', o *desenvolvimento* insere os povos indígenas e seus territórios na lógica do mercado, abolindo a diversidade étnica e cultural em prol da homogeneização econômica e da padronização sociocultural (Escobar, 1996).

A 'expectativa messiânica' manifestou-se entre os Ramkokamekrá, pela necessidade de compreensão dos processos de mudança em que esse grupo foi inserido, diante da ação das agências tutelares e de desenvolvimento. Essa expectativa levou à emergência de movimentos sócio-religiosos, no sentido de preservar a autonomia relativa desse grupo, diante do processo histórico que o levou à *dominação* colonial.

A emergência desses movimentos constitui, ainda, um indicador de que os Ramkokamekrá tem assimilado e interagido junto aos processos colocados pela *dominação*, pautados em suas próprias categorias culturais, e em sua 'consciência histórica' (Turner 1993). Assim, essas transformações devem ser entendidas a partir de um elemento central na ideologia dos povos timbira – o mito de Awkhêê – que atribui sentido e significado à origem e ao lugar do "homem branco" em relação esses povos.

Na perspectiva do mito, a existência do 'mundo civilizado' – os 'brancos', seus bens, sua tecnologia e riqueza – é uma concessão de Awkhêê resultante de uma escolha dos próprios índios, que optaram por sua cultura e tecnologia tradicionais (o "arco e flecha" e o "maracá"), o que levou o herói cultural a entregar os outros elementos (a "espingarda" e a "sanfona") aos "civilizados".

A despeito da escolha realizada, os Ramkokamekrá e outros grupos timbira se tornaram eternamente credores dos "cristãos", o que significa, de acordo com o pacto insinuado no "Mito de Awkhêê", que o "branco" – a sociedade brasileira, o poder tutelar, o Estado, os agentes do desenvolvimento – devem oferecer aos índios a 'contrapartida' de tudo que lhes foi ofertado pelo herói mítico. Devem, portanto, agir com generosidade e possibilitar aos 'índios' o acesso aos seus bens.

Referências

ALBERT, Bruce. 2000. "Na Amazônia brasileira: entre a nova Constituição e o mercado de projetos." www.sociambiental.org.br/ISA.htm, acessado em 06/10/2003.

BARABÁS, Alicia. 1989. *Utopías indias: Movimientos sociorreligiosos en México*. México: Grialbo.

BROWN, Michael. 1991. "Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia." *Ethnohistory*, 38(4):389-413.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (1972) 1986. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*.

São Paulo: Brasiliense/Edusp.

CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). 1986. *Povos Indígenas no Brasil – 85/86*. (Aconteceu Especial, 17) São Paulo: CEDI.

CROCKER, William. 1976 [1967]. "O movimento messiânico Canela: uma introdução." In: SCHADEN, Egon (org.): *Leituras de etnologia indígena*. São Paulo: C.E.N.

_____. 1990. *The Canela (Eastern Timbira). I. An Ethnographic Introduction*. Smithsonian Contributions to Anthropology, 33. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

CVRD-FUNAI. 1982. *Projeto Ferro-Carajás: Apoio às Comunidades Indígenas*. Rio de Janeiro, Brasília (mimeo).

DA MATTA, Roberto. 1977 [1973]. "Mito e autoridade doméstica." In: *Ensaio de Antropologia Estrutural*, pp. 19-61. Petrópolis: Vozes.

ESCOBAR, Arturo. 1996. *La invención del Tercer Mundo: Construcción y desconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.

MELATTI, Julio Cesar. 1972. *O messianismo Krahó*. São Paulo: Herder/Edusp.

NIMUENDAJU, Curt. 1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo de. 2002. *Ramkokamekra-Canela: dominação e resistência de um povo Timbira no centroeste maranhense*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: IFCH/ Unicamp.

_____. 2004. "Projeto Carajás, práticas indigenistas e os povos indígenas no Maranhão". *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, 15(2):135-70.

_____. 2006. *Messianismo Canela: entre o indigenismo de estado e as estratégias do desenvolvimento*. Tese de Doutorado. São Luís: PPGPP-UFMA.

_____. 2011. *Messianismo Canela: entre o indigenismo de estado e as estratégias do desenvolvimento*. São Luís, EDUFMA.

_____. 2018. *Ramkokamekra-Canela: dominação e resistência de um povo Timbira no centroeste maranhense*. São Luís, EDUFMA.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1988. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: CNPq.

_____. (org.). 1998. *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

SCHRÖDER, Peter. 2003. *Economia indígena: situação atual e problemas relacionados a projetos indígenas de comercialização na Amazônia Legal*. Recife: Editora da UFPE.

SILVA JÚNIOR, Jonaton A. da. 2006. *Awkhê ressignificado: os movimentos messiânicos Canela*.

Monografia em Ciências Sociais. São Luís: UFMA.

TURNER, Terence. 1993. "Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó." In VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela(org.): *Amazônia: etnologia e história indígena*, pp. 43-66. São Paulo: NHI-USP/FAPESP.

WORSLEY, Peter. 1971. *Elle sonera, la trompette: Le cult du Cargo en Mélanésie*. Paris: Payot.

Anexo 01

O MITO DE AWKHÊ⁹⁶

Uma rapariga de pátio de nome Amcukwëi estava grávida. Certa vez quando ela, em companhia de muitas outras estava tomando banho, ouviu de repente o grito do preá. Admirada, ela olhou para todos os lados, sem descobrir de onde o grito partira. Logo depois ouviu-o novamente. Voltando para casa com as outras, ela se deitou na cama de varas (jirau) quando o grito se fez ouvir pela terceira vez reconhecendo ela, agora, que partira do interior do seu próprio corpo. Depois ouviu a criança falar: "Minha mãe, tu já estás cansada de me carregar?" "Sim, meu filho – respondeu ela – saia". "Bom – disse a criança – em tal e tal dia eu sairei".

Quando Amcukwëi começou a sentir as dores do parto ela foi só ao mato. Deitando folhas de patí no chão, disse: "Se fores menino te matarei, se fores menina te criarei". Então nasceu um menino. Ela cavou um buraco, sepultou-o vivo e voltou para casa. Sua mãe, vendo-a chegar, perguntou pela criança e quando soube o que Amcukwëi havia feito, ralhou com ela: Que tivesse trazido o menino, por que ela, avó, o criaria; e quando ela foi lá, desenterrou a criança e depois de lavá-la a trouxe para casa. Amcukwëi não lhe quis dar de mamar, mas a avó o amamentou. Mas o pequeno Awkhê levantou-

⁹⁶ Versão recolhida por Curt Nimuendaju (1946), compilada por Roberto Da Matta (1977 [1973]).

se e disse para sua mãe: “Então, não me queres criar?” Amcukwëi muito assustada respondeu: “Sim, eu te criarei”.

Awkhêê cresceu rapidamente. Ele possuía o dom de transformar-se em qualquer animal. Quando tomava banho ele se transformava em peixe, e na roça assustava os seus parentes em forma de onça. Então o irmão de Amcukwëi resolveu matá-lo. Estando o menino sentado no chão, comendo bolo de carne, ele o bateu por trás com o cacete, enterrando-o atrás da casa. Pela manhã seguinte, porém, cheio de terra, voltou para casa: “Avó – disse ele – por que me mataste?” “Foi seu tio que te matou porque andas assustando a gente”. “Não – prometeu Awkhêê – eu não farei mal a ninguém”. Mas logo depois, brincando com outras crianças, transformou-se novamente em onça.

Então seu tio resolveu desfazer-se dele de outra maneira: chamou para ir com ele para buscar mel. Eles passaram duas serras. Chegando ao cume da terceira, ele agarrou o menino atirando-o no abismo. Mas Awkhêê transformou-se em folha seca, desceu vagarosamente em espirais até o chão. Ali ele cuspiu e de repente se ergueram em redor do tio dele rochedos íngremes dos quais este debalde procurou uma saída. Awkhêê voltou para casa dizendo que seu tio vinha atrás dele. Como depois de cinco dias ele ainda não tivesse voltado, Awkhêê fez desaparecer outra vez os rochedos e então finalmente o tio conseguiu voltar: ele estava quase morto de fome.

Logo, porém, concebeu outro plano para matar Awkhêê: sentando numa esteira deu-lhe comida, mas Awkhêê disse que bem sabia o que ia fazer com ele. Depois o tio o derrubou pelas costas com o cacete e lhe queimou o corpo. Todos abandonaram em seguida a aldeia, mudando-se para um lugar longe. Amcukwëi estava chorando, mas sua mãe disse: “Por que estás chorando agora? Tu mesmo não o quiseste matar?”

Algum tempo depois Amcukwëi pediu aos chefes e conselheiros que mandassem buscar a cinza de Awkhêê, e estes mandaram dois homens à aldeia abandonada para ver se ainda a encontravam. Quando os dois chegaram ao lugar descobriram que Awkhêê havia se transformado em homem branco: tinha feito uma casa grande e criados negros de âmagô preto de certa árvore, cavalos de madeira do bacuri e bois do piquiá. Ele chamou os dois enviados e mostrou-lhes a sua fazenda. Depois mandou chamar Amcukwëi para que morasse com ele.

Awkhêê é o Imperador D. Pedro II.

TORÉ ANACÉ: MODOS DE CIRCULAÇÃO EM UM RITUAL INDÍGENA

Antonio Plácido Matos Portela⁹⁷

Resumo

Este trabalho objetiva o estudo de dois modos de circulação presentes na ação ritualística do toré do povo Anacé da Japuara: a circulação espacial e a circulação dos usos. O estudo busca entender como esses dois modos de circulação específicos movimentam a realidade social da aldeia. Os Anacé são um povo indígena que atualmente ocupam o território de Caucaia, na Região Metropolitana de Fortaleza, Ceará. Este trabalho utilizou como base metodológica um trabalho de campo realizado em julho de 2018 no território da aldeia Japuara.

Palavras-chave: Anacé; Toré; Circulação.

INTRODUÇÃO

Falar do toré anacé, implica na discussão de uma prática ritual comum aos sistemas culturais de grupos indígenas no Nordeste. Grünewald (2005, p. 17) argumenta que a presença de grupos indígenas no território do Nordeste brasileiro, nas décadas de 1920 e 1930, era caracterizada pela existência dos grupos Fulni-ô, Potiguara e Pankararu, e conforme os movimentos de emergência étnica de outros grupos foram se concretizando, os registros da presença do toré no patrimônio cultural desses grupos cresceram paralelos aos seus (re)aparecimentos. Ainda segundo o autor

[...] o toré está intimamente ligado às etnogêneses dos índios do Nordeste, isto é, sociedades que passavam por camponesas e, diante da existência de um campo para suas aparições, assumiram publicamente suas identidades étnicas, reivindicando seus direitos assegurados pela União (GRÜNEWALD, 2005, p. 28).

Os usos políticos do toré estão associados à delimitação de fronteiras identitárias, ou seja. Em um estudo sobre o toré pitaguary, Magalhães (2007, p. 107) afirma que

[...] em diversos processos étnicos a realização do toré é acionada crucialmente como um momento expressivo da mobilização política do grupo na luta pelo reconhecimento, sendo incrementado como um dos elementos das “transações de conhecimento” que fomentam a construção da etnicidade Pitaguary.

No caso anacé, por exemplo, muitas vezes quando há ações externas à aldeia, como palestras, eventos, oficinas etc., a execução do ritual é demandada. Mais do que

97 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará (UFC)

exibir uma prática cultural característica dos Anacé, a performance cria um exercício no qual as fronteiras identitárias são marcadas. Mas não devemos, com isso, limitar a riqueza e as várias facetas do ritual a uma dimensão única, isto é, a de criação de fronteiras. Afinal, há, no toré, cosmovisões do universo de cada grupo, que são atualizadas no momento da performance, sendo uma ação que

[...] reordena e elabora saberes múltiplos sobre a natureza, o tempo e o imaginário social, celebrando a vida, a criação permanente e afirmando a possibilidade futura de uma comunidade imaginada e benfazeja entre todos que dele participam (GRÜNEWALD, 2005, p. 10).

Sendo assim, o toré é uma ação ambivalente, pois, ao mesmo tempo que atualiza uma fronteira identitária entre indígenas e não-indígenas, com um viés político importante para o movimento, torna atual também uma rede virtual cosmológica presente no modo de vida da aldeia.

João Pacheco de Oliveira (1988) fala que as ações indigenistas, no Nordeste, alavancaram os processos de reconhecimento étnico na região. Os grupos se assistiam nos movimentos que garantiam suas (re)existências nos âmbitos territoriais, legais, cosmológicos, etc., e devido a essa rede de apoio, muitos elementos foram compartilhados – a exemplo: modos de organização político e manifestações culturais. Dizer que há um compartilhamento de elementos entre os grupos, não implica dizer que se configuram de maneiras iguais. Muito embora o toré seja uma prática ritualística comum aos grupos indígenas no Nordeste, há um conjunto de dessemelhanças em suas práticas entre cada grupo.

A presença e a atuação da agência indigenista junto aos povos indígenas acabaram por instaurar um conjunto geral de relações econômicas e políticas que se repetem apesar do enorme contraste entre as diferentes tradições culturais dos povos indígenas envolvidos no processo (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988, p. 14)

Nos parágrafos que seguem, serão discutidas as particularidades do toré anacé⁹⁸, em específico, dois modos de “circulação” que estão atrelados à prática do ritual: a circulação espacial e a circulação dos usos.

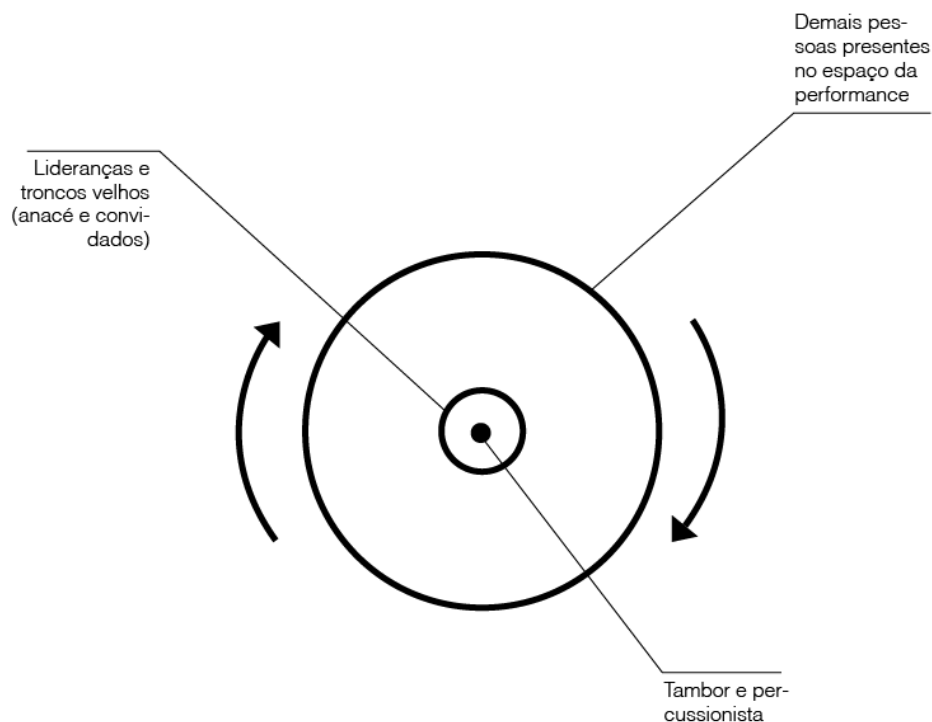
CIRCULAÇÃO ESPACIAL

O caráter “circular” se instaura enquanto uma marca importante do toré anacé. A circulação espacial se refere ao espaço físico construído a partir dos movimentos presentes durante a execução do ritual. O toré anacé deve ser dançado sobre dois círculos: um pequeno que se localiza dentro de um círculo maior. Esses círculos distribuem os papéis de cada participante dentro do ritual.

No círculo pequeno, ficam os “puxadores” e lideranças – não só anacé, mas de qualquer outra etnia presente durante a execução do ritual. É também nesse círculo que o “convite” é realizado, se tratando de um momento anterior à performance, no qual as lideranças começam a balançar as maracas e convidar as pessoas, em um raio próximo, para participarem do ritual. O convite pode ser feito às outras lideranças – que tomam lugar no círculo menor – ou às demais pessoas presentes no local – essas, tomando posições no círculo maior.

Figura 10 – Esquema espacial de circulação do toré

98 Importante precisar a metodologia que compõe essa discussão. Tomo como referencial de análise o toré executado durante o Herança Nativa (evento realizado anualmente que promove o encontro de vários grupos indígenas que habitam o território do Ceará).



Fonte: Elaborado pelo autor

Dentro do círculo pequeno se encontra uma área em que os instrumentos de percussão se localizam, no caso anacé, um tambor. Roberto Anacé⁹⁹ relata que uma vaca de um posseiro da região invadiu o território anacé e estava pondo em risco a plantação de vários agricultores. Sendo assim, a vaca foi morta e seu corpo foi utilizado como alimento para as pessoas da retomada de São Sebastião¹⁰⁰ e seu couro, para cobrir a parche do tambor.

Figura 11 – Tambor utilizado durante o ritual do toré anacé

99 Roberto e Climério Anacé são os atuais caciques do povo Anacé. Após cacique Antonio ter se encantado, foi decidido que o cacicado seria partilhado entre os filhos do cacique, dessa forma, como Roberto e Climério são lideranças de destaque na luta do povo, foram escolhidos como sucessores de seu pai.

100 O histórico de luta do povo Anacé conta com 4 retomadas estabelecidas desde o grito de reconhecimento, no ano de 2004. A atual e mais longa retomada se chama “Retomada de São Sebastião” e sua motivação parte pela reconquista de terras indevidamente ocupadas pelos posseiros da região.



Fonte: Acervo do autor

Climério é o principal responsável pela percussão durante o ritual, no Herança Nativa, logo assumiu o posto central do palco e, pouco tempo depois, ficou rodeado pelas lideranças. O tambor, muito embora seja de toda a Japuaara, é guardado na casa de Roberto Anacé. Um frequentador assíduo de sua residência é o filho mais novo do cacique Antonio¹⁰¹, Robson, que tem uma afeição muito grande pelo tambor. Eram comum as vezes que o via tocar o instrumento na casa de Roberto. Certa vez, quando jantava na casa do cacique, Meire – sua esposa – revelou o sonho de uma moça da aldeia, no qual visualizava Robson tocando o tambor durante o ritual do toré. Robson nunca tocou o tambor durante o ritual, mas mostra ser bastante habilidoso com o instrumento, aptidão essa, reconhecida entre os Anacé que mais mobilizam o toré na aldeia. Em uma conversa, disse que ninguém o ensinou a tocar, e mesmo assim, mostra uma habilidade que só quem já dispõe de alguma experiência na condução percussiva do ritual possui.

101 Antonio Ferreira da Silva foi o principal cacique do Povo Anacé. Foi o responsável por iniciar o grito de reconhecimento do povo no ano de 2004. Faleceu no mês de junho de 2019 e meses depois seus filhos Climério e Roberto Anacé foram escolhidos como sucessores do cacicado. Mais informações sobre a rica trajetória de vida do cacique podem ser encontradas em seu livro “Idade e Vida Construída e Vivida” (2008)

A técnica é assunto que mobiliza diversos debates no cotidiano da aldeia. Lembro das vezes que ouvia Climério relatar que determinados aspectos do ritual, não estavam sendo executados da forma como deveriam. As principais queixas eram: cantar de forma desobediente ao ritmo, cantar alto ou baixo demais, forçar demais a voz, não produzir um ritmo bom ao tocar o tambor e não trazer intensidade o suficiente durante a execução do ritual. O toré anacé é um momento de atualização cosmológica e os responsáveis por liderar sua performance, possuem a capacidade de trazer variados níveis de forças para dentro do ritual.

Ainda nas searas da técnica, quero iniciar uma pequena discussão acerca do entendimento dessa modalidade para os Anacé. Quando determinada pessoa é reconhecida na aldeia como sendo um “bom cantor” ou “um bom tocador de tambor”, não implica associar essas definições a um ideal de afinação ou a um nível alto de velocidade impresso no tambor. A adjetivação “bem”, após os verbos cantar e tocar, é mediada por uma capacidade que os sujeitos possuem de exercer essas ações no coletivo. Existem os destaques individuais, pessoas que mostram habilidade com a voz ou com o tambor, mas a adjetivação “bem” só é atualizada mediante a prática durante o ritual. No caso de Robson, por exemplo, ele demonstra aptidão para tocar o tambor, mas não é reconhecido enquanto um bom instrumentista, pois não teve, ainda, a oportunidade de desempenhar tal ação no coletivo. Existe um estado de latência do “bom cantor” ou do “bom instrumentista”, que é despertado no momento que a aldeia reconhece suas habilidades na prática coletiva. Cantar ou tocar bem não depende de si, mas dos outros. O momento do ritual é quando há a possibilidade de ganhar reconhecimento dentro da aldeia pela execução de determinada atividade.

Em relação ao canto, os círculos grandes e pequenos são fundamentais no reconhecimento das habilidades dos cantores. Quem ocupa o espaço do círculo menor tem a tarefa de proferir os cantos em uma elevada intensidade para que as pessoas, do círculo maior, respondam ao seu chamado. Sendo assim, o responsável pelo canto precisa entender o espaço que está, pois se o toré for executado no espaço da retomada, a intensidade deve ser menor se comparado ao toré puxado no Herança Nativa, por exemplo. Os riscos de exageros, para mais ou para menos, podem causar consequências do tipo: incômodo das pessoas que estão dentro do círculo menor, pois se encontram próximas a quem está proferindo o canto, ou a não resposta de quem está no círculo

maior, pois não conseguiram ouvir as palavras proferidas. Em eventos externos à aldeia, geralmente o microfone é utilizado, pois possibilita o canto a se espalhar por um raio maior no espaço.

Já para quem está no círculo maior, as habilidades são medidas em dois aspectos: a capacidade de produzir o som-resposta em uníssono e a de manter o movimento rotacional do ritual. Um toré reconhecido como bom, é aquele que consegue mobilizar pessoas, não só em quantidade, mas em interação. O jogo performático do toré anacé consiste, por meio do canto, na emissão de mensagens entre seus participantes. Tanto há a performance em uníssono, ou seja, quando os participantes cantam coletivamente as mesmas palavras do canto, como um jogo de chamado e resposta, baseado na emissão de trechos dos cantos por parte das lideranças, com a expectativa de retorno dos demais participantes. Para isso, o cantor precisa deixar a mensagem o mais compreensível possível.

Vejamos alguns versos de um dos cantos anacé, executado durante o ritual:

(I)

Eu tava na Pedra Branca (1.1)

Tava pelando um bom é (1.2)

(II)

Eu tava na Pedra Branca (2.1)

Tava pelando um bom é (2.2)

(III)

Chegou um índio Tapuia (3.1)

Para dançar o Toré (3.2)

(IV)

Pisa no chão com força e com fé (4.1)

Índios guerreiro é os índio Anacé (4.2)

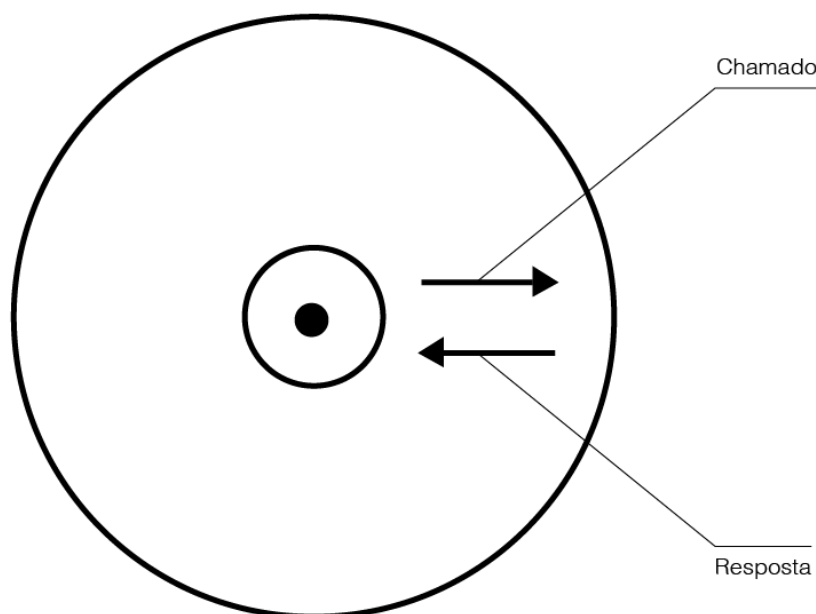
(V)

Pisa no chão com força e com fé (5.1)

Índios guerreiro é os índio Anacé (5.2)

O canto segue em uníssono durante as 3 primeiras estrofes, quando em IV e V, o movimento de chamado e resposta se estabelece. O operador ritual Climério profere os versos 4.1 e 5.1 com maior intensidade na voz. Os demais participantes proferem os versos 4.2 e 5.2, em resposta ao chamado de Climério. Dentro do toré, há uma assimetria entre os papéis dos participantes necessária para a performance fluir. Sobre esse fato, Claude Lévi-Strauss fala que nos rituais “coloca-se uma assimetria preconcebida e postulada entre profano e sagrado, fiéis e oficiante, mortos e vivos, iniciados e não iniciados etc.” (2011, p. 50). Os círculos grande e o pequeno são marcadores dessa assimetria, afinal, habitam o espaço do círculo menor as lideranças, puxadores, instrumentistas, pessoas já iniciadas ao ritual, enquanto que no espaço do círculo maior, habitam os demais participantes com papéis não tão marcados. Muito embora haja uma assimetria estrutural na operação do ritual, ela age para dar forma à performance. É das diferenças que se torna possível a manutenção das dinâmicas do ritual, seja do ponto de vista conceitual – as concepções anacé a respeito do toré –, seja do prático – como os Anacé praticam o toré e atualizam suas relações. Por exemplo, é necessário a existência de um puxador, de líderes, de tocadores de tambor, assim como é necessário a existência dos demais participantes com papéis não tão marcados.

Figura 12 – Esquema da relação do chamado e resposta entre os participantes do toré anacé.



Fonte: Elaborado pelo autor

A figura acima contém um esquema de como as mensagens são transportadas entre os círculos. Espera-se o chamado vindo do círculo menor – marcado por localizar os atores de destaque na performance – e a resposta vinda do círculo maior. Sendo assim, o ritual também é circular em sua comunicação, pois para além de estagnar as mensagens entre os espaços, espera-se a circulação das referidas na prática ritualística.

A rotação é uma das principais características do toré anacé. O movimento é andarilho, com pisadas fortes marcadas pelo pé direito. Para explicar o movimento de pisadas do toré anacé, Climério, em uma noite que conversávamos, o comparou ao torém do povo Tremembé¹⁰². Segundo ele, o que caracteriza a pisada do toré é a alta intensidade com que o pé direito chega ao chão, diferente do torém, cujo movimento se baseia em pisadas leves e arrastadas. O toré anacé e o torém tremembé assumem papéis políticos importantes na afirmação identitária de seus respectivos povos. As pisadas, contudo, assumem papéis performáticos que diferenciam um ritual do outro. Climério fala que de longe é possível reconhecer um toré ou um torém, e apesar de ocuparem

102 O torém é um ritual característico do povo Tremembé, por vezes, comparado ao toré por possuir em sua performance aspectos semelhantes. Para mais detalhes sobre o ritual, ver o trabalho de Oliveira Junior (1998), intitulado “Torém: brincadeira dos índios velhos”.

politicamente a mesma função, dentro do movimento indígena, se distinguem em seus atos de performance.

A percussão é um elemento fundamental para ditar o ritmo do ritual anacé, e ao seu desempenho, não são poupadas críticas. Para o movimento rotacional ter uma boa desenvoltura, é necessário que quem toca o tambor consiga manter o ritmo que permita às pisadas se acentuarem. No toré anacé, performado no Herança Nativa, Climério foi o primeiro a se posicionar no palco. Sentou e colocou o tambor entre as pernas. Climério é reconhecido dentro da aldeia como um bom instrumentista, e em noites de ritual na retomada, reveza com outros indígenas a função de liderar a percussão ritualística.

CIRCULAÇÃO DOS USOS

Um outro sentido da “circulação” do toré é sua capacidade de deslocamento entre os torés de outras etnias. É comum, durante a execução do ritual, que cantos provenientes de outros grupos, que têm o toré nos seus modos de manifestação ritualística, sejam incorporados às performances. Por exemplo, os Anacé possuem um repertório original de cantos, mas, durante a performance do toré, são incorporados à prática ritualística, cantos provenientes de outros grupos como cantos dos Xucuru, Tremembé, Pitaguary etc.

Um dos motivos que contribuem para esse modo de “circulação”, está na configuração do círculo menor do toré, que se modela a permitir a participação de lideranças de outras etnias, não somente as do grupo responsável pela performance. Por exemplo, no toré do Herança Nativa, após Climério se posicionar com o tambor no centro do palco, Roberto pegou o microfone e convidou lideranças e troncos velhos das demais etnias a se fazerem presentes no círculo menor e, com frequência, os puxadores convidados executam os cantos provenientes do repertório de seu povo.

Outro fato, que contribui para a “circulação” dos usos do toré, são as visitas que os indígenas fazem às aldeias uns dos outros. Climério, por exemplo, em uma de suas viagens pelas aldeias indígenas no Nordeste, visitou o povo Xucuru e trouxe, para o toré anacé, um canto que costumava ser executado pelo falecido cacique Xicão.

Em geral, não há um incômodo causado pela incorporação de cantos alheios, desde que exista no repertório ritual do grupo que toma o canto de empréstimo, uma quantidade considerável de cantos próprios. Climério conta um fato curioso, no qual um

determinado grupo é alvo da “fama” de realizar constantes atos de apropriação, possuindo apenas 3 cantos originais em seu repertório. Nas palavras de Climério, “cantam mais músicas de outros grupos do que suas próprias”. Possuir um repertório original é importante para justificar o movimento de incorporação de outros cantos durante o ritual.

A “absorção” do outro é uma prática presente nos encontros entre os Anacé e a alteridade. Outros exemplos dessa “absorção” podem ser encontrados quando Roberto fala do movimento histórico das trocas entre quilombolas e indígenas; quando seu Antonio inicia o grito de reconhecimento¹⁰³, ajudado por lideranças pitaguary, e traz para os modos de organização sócio-político dos Anacé, a figura do cacique; quando Climério peregrina pelas aldeias indígenas do Brasil e traz consigo o canto e o colar do cacique Xicão; Esses movimentos retratam uma habilidade de apropriação de aspectos do outro, de modo a torná-los próprios, ressignificando-os de acordo com suas próprias concepções.

Ao longo do trabalho pudemos perceber como as ações ritualísticas do toré, em específico, os dois modos de circulação provenientes dessa prática ritual, movimentam a realidade social da aldeia, promovendo não só o estabelecimento de fronteiras, ou seja, como marcador de distintas identidades, mas age também como um complexo sistema que molda os aspectos da vida anacé, sejam eles cosmológicos, políticos, musicais, etc.

REFERÊNCIAS

ANACÉ, Cacique Antonio Ferreira da Silva. **Idade e vida construída e vivida**. Sl.: sn, 2008.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Toré e Jurema: emblemas indígenas no Nordeste do Brasil. **Ciência e Cultura**, v. 60, n. 4, p. 43-45, 2008.

_____. **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife, Fundaj, Editora Massangana, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. 12ª edição. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

103 Para mais detalhes sobre a etnogênese do povo Anacé, o trabalho de Potyguara Alencar dos Santos (2013) deve ser consultado.

MAGALHÃES, Eloi dos Santos. **“Aldeia! Aldeia”**: a formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do toré. 2007 (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

OLIVEIRA JUNIOR, Gerson Augusto de. **Torém**: brincadeira dos índios velhos. São Paulo: Annablume, 1998.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Os Obstáculos ao Estudo do Contato. In: **'O Nosso Governo'**: Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo, Marco Zero; Brasília, NCT/CNPq, 1988.

SANTOS, Potyguara Alencar dos. **Reelaboração étnica e novas redes de desenvolvimento no Nordeste brasileiro**: A etnogênese Anacé e os projetos de grande escala da Costa do Pecém (CE). 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Brasília.

TORÉ E “FECHAMENTO DE TRABALHO”: PRÁTICAS RITUAIS E COLETIVAS ENTRE OS TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO

Larissa Santiago Hohenfeld¹⁰⁴

Resumo

Nesta comunicação, apresentarei práticas rituais que buscam o fortalecimento do vínculo entre os Tupinambá, o território e as entidades que nele habitam, as quais ocorrem mediante as demandas individuais e/ou coletivas. Será destacada a atuação dos encantados nos momentos de limpeza espiritual do território e das aflições dos indivíduos que nele habitam, a partir da realização do Toré e do “fechamento de trabalho”. A partir de tais práticas rituais, analisarei a cosmopolítica Tupinambá na Serra do Padeiro, local considerado altar sagrado onde indígenas, encantados e território existem de forma interdependentes.

Palavras-Chave: Tupinambá; Ritual; Cosmopolítica.

Figura 1 - Seu Lírio (pajé) em frente a Casa do Santo, na sede da aldeia, durante a abertura da Semana Pedagógica. Ao fundo, a Serra do Padeiro



Foto: Larissa Hohenfeld (06/02/2019).

104 Mestranda no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro/UFBA). Pesquisadora no Programa de Pesquisa sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB).

Esta comunicação apresenta uma etnografia sobre práticas rituais relacionadas à cura de aflições espirituais na aldeia Tupinambá Serra do Padeiro. Realizado de forma coletiva, o Toré apresenta diferentes modalidades para diferentes situações nesta aldeia. A modalidade aqui analisada será aquela mobilizada para a cura da terra. Um outro ritual, de caráter particular – mas com o apoio do coletivo – o fechamento de trabalho tem como objetivo a cura do indivíduo e, sobretudo, fechar o corpo para futuras aflições. Desse modo, a comunicação busca compreender as formas de interação entre as pessoas e o ambiente que habitam, compartilhado por seres humanos e não-humanos, concebido a partir de processos históricos de violências e resistência.

Durante o período em que realizei o trabalho de campo na Serra do Padeiro (aldeia situada na Terra Indígena Tupinambá de Olivença, em Ilhéus, Bahia), como parte do mestrado em andamento, participei de uma série de rituais que compõe a cosmologia neste território (habitado por indígenas, não indígenas, animais, espíritos e encantados). Como dizem os participantes “aqui não para, tem coisa o ano inteiro”. O calendário festivo na aldeia inicia-se com a Festa de São Sebastião, padroeiro da comunidade, na madrugada do 19 de janeiro. Nos meses seguintes, acontece uma série de “obrigações”, geralmente referenciadas a partir das pessoas que as cumprem: obrigação de lemanjá de Lúcia, obrigação do Preto Velho de Célia, Marujada de Maria de Caetano, *cariru* de Miúda, etc, além dos fechamentos de trabalho. Vale notar que, se não em todos, o Toré é realizado na maioria desses festejos, seja na abertura ou no encerramento.

Figura 2 - Encerramento da Festa de São Sebastião



Foto: Larissa Hohenfeld (20/01/2019).

Para além do sentido de fortalecimento identitário, o Toré estabelece comunicação entre o coletivo Tupinambá e outras nações e, principalmente, com os encantados. Foi-me dito que “o Toré serve para ‘brindar’ a aldeia”. A princípio, influenciada pela literatura sobre este tema e em decorrência de um trabalho de campo menos extensivo, com rápidas visitas em eventos específicos, entendi que o “brindar a aldeia” se referia apenas ao sentido de saudar, homenagear, ou de apresentar a cultura aos visitantes. Entretanto, um interlocutor continuou: “toda pessoa tem um lado bom e um lado ruim, tem que estar brindado pra não deixar o ruim chegar”. Assim, em todo evento, iniciam um Toré para “abrir os caminhos” e para “chamar os encantados, trazer eles na frente”, para blindar aldeia das forças negativas.

Embora haja a participação da comunidade, a prática do Toré é a principal responsabilidade do Grupo de Jovens da aldeia. Como já mencionado, é realizado nos eventos coletivos: festas e obrigações, Jornada Pedagógica, início das aulas, encontros com outras nações, seja interno ou externo, etc. Semanalmente, os jovens são

convidados a fazer o Toré nas “retomadas”, termo utilizado, neste momento, em referência às parcelas do território antes ocupados pelos fazendeiros e agora reconquistado pelos indígenas.

O Toré é também acionado em momentos críticos relacionados à luta pela terra. Enquanto realizava o trabalho de campo mais extensivo na aldeia, desde janeiro de 2019, a situação que se apresentava era de relativa tranquilidade com relação aos conflitos com o Estado e os fazendeiros¹⁰⁵. Cientes do meu interesse de pesquisa sobre o Toré, ouvia sempre comentários sobre o período das retomadas e das invasões da Polícia Federal, do Exército e dos capangas dos fazendeiros. Este foi o período em que “a coisa tava quente” e, desse modo, o período em que mais se fazia o Toré e com a participação em massa da comunidade: “vinha gente de pé, vinha gente de moto, de carro, de tudo quanto era coisa”.

105 Tal situação foi alterada pouco tempo depois, já que no dia 30 de janeiro de 2019 chegou ao conhecimento do cacique Babau Tupinambá, principal liderança política do povo Tupinambá da Serra do Padeiro e, também, liderança de grande destaque no cenário da luta indígena nacional, um plano de extermínio organizado por indivíduos contrários à demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença. De acordo com os informantes anônimos, o plano seria efetuado com a colaboração de agentes do poder público, que há algum tempo participavam de reuniões com o objetivo de arquitetar o ataque. Tendo em vista o fracasso dos inúmeros ataques empreendidos dentro do território indígena, o grupo planejava emboscadas nas estradas fora do território, visando o assassinato dos familiares mais próximos do cacique, seguidos de implantação de drogas ilícitas em seus veículos para, com a colaboração da mídia local, criminalizar os indígenas e desgastar a imagem do cacique Babau, que seria preso logo em seguida, conforme relata a carta assinada por pesquisadores que realizaram trabalhos junto ao povo Tupinambá.

Figura 3 - Toré de limpeza em retomada



. Foto: Larissa Hohenfeld (22/05/2019).

A Aldeia Tupinambá Serra do Padeiro, e suas lideranças, são constantemente destaques nas mídias nacionais e internacionais por sua atuação política voltada para a recuperação e manutenção do seu território. A partir da sua relação cotidiana com os encantados – espíritos vivos que habitam a aldeia – os índios promovem as condições para habitar o território no sentido de garantir seu modo tradicional de existência.

Entendendo-se como habitantes de um “território de sangue”, embasados na memória coletiva do passado, os Tupinambá empreendem sua luta pela terra, apoiados na relação cotidiana com os encantados. A ação deste povo indígena para preservar e recuperar o seu território tem ocorrido mediante o enfrentamento direto nas chamadas “retomadas”, ou seja, expulsão dos grandes fazendeiros e moradores não índios das terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas (UBINGER, 2012). Vale salientar que os pequenos agricultores não-indígenas, aqueles que possuem a terra como meio de subsistência, não são afetados pelos processos das retomadas.

Antes do início de uma retomada, os índios consultam os encantados, espíritos “vivos” que habitam o território, que revelam quando e de qual modo devem ser feitas as retomadas. As consultas são feitas por intermédio de Seu Lírio, o atual pajé da comunidade. Enquanto os guerreiros se encaminham para os espaços a serem retomados, os que permanecem na aldeia cantam e dançam o Toré, pois acreditam que assim estão fortalecendo a luta com o apoio dos encantados. Aqueles que chegam na retomada iniciam um Toré, e desse modo os encantados os auxiliam no espaço da luta.

As terras indígenas tradicionalmente ocupadas foram gradualmente usurpadas pelos fazendeiros que se utilizaram dos conhecimentos jurídicos, enganaram os índios e se apropriaram de suas terras, ou empregaram a violência direta, com a ação de jagunços e pistoleiros, causando a eliminação física daqueles que habitavam as terras.

Segundo o cacique Babau, a luta pelo território visa não somente a garantia da subsistência e autonomia da comunidade, como também a possibilidade de oferecer aos espíritos daqueles que sofreram e morreram na terra o devido descanso. Ademais, assegurar a permanência dos indígenas nesta terra é possibilitar também a existência dos encantados, tendo em vista que a Serra do Padeiro, altar sagrado, é a “morada dos encantados” (COUTO, 2008).

Como consequência da crise econômica causada pela vassoura de bruxa nas plantações de cacau, na década de 1980, os fazendeiros abandonaram as terras que, eventualmente, eram ocupadas por trabalhadores não indígenas que ali continuaram. As retomadas na terra indígena Serra do Padeiro iniciaram-se em 2004 e, desde então, os indígenas começaram a retornar para as suas terras.

A reação dos fazendeiros não tardou a acontecer, de modo que, desde 2008, o território passou a ser invadido por pistoleiros e pelas forças armadas do Estado, nos episódios de reintegração de posse. A memória de tais ataques é constantemente presente nas conversas na aldeia e a proteção dos encantados nesses momentos é sempre ressaltada.

Nos relatos sobre as retomadas, me chamou a atenção a que ocorreu em 2012, no complexo de fazendas denominada Unacau. Não obstante a retomada tenha sido transcorrido de forma tranquila, sem qualquer tipo de confronto, o que se seguiu após os rituais de limpeza espiritual da área causou impacto direto na vida daqueles que participaram destes rituais.

A Unacau era uma das maiores empresas produtoras de cacau no país. Após a vassoura de bruxa, passou a produzir café. No entanto, a empresa foi autuada por crime ambiental e, além disso, foi denunciada pelo emprego de trabalho escravo, de modo que foi desativada em 2006 (ALARCON, 2013). A história do local é marcada pelo grande sofrimento dos trabalhadores que ali foram confinados em situação degradante.

Figura 4 - Dormitório dos trabalhadores na Unacau



.Foto: Larissa Hohenfeld (15/08/2018)

Como costuma transcorrer após as retomadas, os Tupinambá realizaram rituais para a expulsão dos espíritos daqueles que ali padeceram durante muito tempo. A cosmologia tupinambá compreende que se a pessoa morre antes de “cumprir seu tempo na terra”, assassinada e em contexto de violência, o seu espírito torna-se “vagante”, fica “perambulando” pelo território e, conseqüentemente, influencia a vida daqueles que passam a habitar aquele espaço, pois fica “encostados” ou “irradiando” os vivos, na tentativa de manter os hábitos que tinham em vida. Deste modo, é necessário que os espaços passem por uma limpeza para acalmar estes espíritos, através do Toré, rezas e

uso de folhas, sempre sob orientação dos encantados, para que encontrem um descanso ou, mais radicalmente, sejam definitivamente expulsos. Assim, tendo em vista o histórico de sofrimento do local ocupado pela Unacau, o ritual de limpeza nesta localidade durou meses.

Em conversa com um jovem tupinambá que participou desses rituais, todos os jovens que envolveram-se com a limpeza do local ficaram com “os cão nas costas”, ou seja, passaram a ser influenciados diretamente pela ação daqueles espíritos. De acordo com o jovem interlocutor, ele mesmo foi afetado por um desses espíritos que ele via claramente “montado em suas costas”, de modo que começou a experimentar grande sofrimento, tendo alterações em seu corpo. Sentia muitos arrepios, ficava com a mente confusa e olhos vermelhos, ouvia os gritos dos espíritos. Conseguia acalmar-se quando era rezado pelos iniciados na religião dos encantados mais experientes, além de também recorrer aos banhos de folha. Conseguiu afastar esses espíritos, finalmente, quando resolveu rezar para o “fechar o corpo”, no ritual chamado de “fechamento de trabalho”.

Desse modo, para reestabelecer a normalidade de suas vidas, os jovens tupinambás que participaram da ação de retomada da Unacau precisaram todos submeter-se ao “fechamento de trabalho”, sendo necessário maior tempo e maiores restrições devido à gravidade da influência dos maus espíritos que passaram a acompanhá-los.

O início da religiosidade Tupinambá tal como se organiza hoje, começa com a história do primeiro pajé da aldeia, o João de Nô.

Por volta da década de 1950, João de Nô foi acometido por um estado de loucura incontrolável, que teria feito o seu pai, o Velho Nô, levá-lo para Salvador em busca de solução para as suas constantes crises. Em Salvador, com a saúde muito debilitada, João de Nô teria sido tratado por Mãe Menininha do Gantois que, no entanto, afirmou não possuir o poder de curá-lo, atribuindo ao próprio João de Nô o poder de cura, e de auto-cura. De volta à aldeia, João de Nô passou por um momento de reclusão na mata, onde desenvolveu o dom da cura com base em banhos de folha e orações destinadas aos caboclos e encantados. A partir de então, tornou-se a grande liderança religiosa da região, procurado por muitos pelo seu poder de cura. Através de um sonho, João de Nô teria visto como deveriam “cuidar” daqueles que tivessem caboclos e encantados. É desse modo -- do modo como João de Nô teria sido ensinado, em sonho e da sua

experiência de reclusão na mata -- que se inicia e transcorre o culto até os dias atuais na Serra do Padeiro.

Após a morte de João de Nô, o dom da cura através da oração para os encantados e da previsão foi transferido para o seu filho Rosemiro Ferreira da Silva, o seu Lírio. Nascido e criado na Serra do Padeiro, antes da morte do seu pai, Seu Lírio afirmava não possuir tais poderes, tampouco possuir contato com outras religiões. No entanto, no ato de morte de João de Nô, Seu Lírio sentiu reações estranhas, e atribuiu a este momento a transferência dos poderes cosmológicos. Como já mencionado, Seu Lírio, atualmente, é a principal liderança cosmológica na aldeia, responsável por iniciar aqueles que necessitam na espiritualidade tupinambá através do “fechamento de trabalho”.

De acordo com o cacique Babau, o corpo Tupinambá é formado por 80% de espírito e 20% de matéria. Assim como a cura do território perpassa as práticas espirituais, a cura de enfermidades demanda uma série de condutas para o fortalecimento do anjo da guarda que cuida do corpo. A forma mais eficaz para manter o corpo livre de influências negativas que podem vir a afetá-lo é através do “fechamento de trabalho”.

Pude acompanhar o ritual de “fechamento de trabalho” nos períodos em que estive na aldeia. Para alcançar a etapa final do “trabalho”, os iniciados passam por um processo que tem duração mínima de seis meses, durante os quais são orientados a assumir novas condutas de relacionamento com o ambiente que ocupam e com suas práticas corporais.

Em 2016, na primeira visita que fiz à aldeia, ainda como estudante da graduação, conversei com um grupo de meninas Tupinambá que se apresentaram bem dispostas a explicar o tema da religiosidade na aldeia. Sobre o fechamento de trabalho, uma jovem, na época com 16 anos, neta do pajé, contou sobre o processo do fechamento de trabalho:

Esse rito de passagem, tem gente que chama de trabalho também. Quem vai rezar, a gente fala que vai começar a rezar. Por seis meses ou mais, tem que ficar longe de bar, longe de festa, não pode beber, mulher não pode cortar cabelo, não pode fazer sobancelha, não pode andar de roupa curta, não pode dançar. E tudo o que consideram que é ruim não pode fazer. Eu tenho, Zona tem, Binha também tem, essa daqui tá rezando. Evita coisas que consequentemente vem mais tarde. É pra tirar espírito ruim. Porque uma coisa que eu acredito é que cada um, todo mundo, tem uma carga boa e uma carga ruim. Aqui a gente tira essa carga ruim, a gente não né, meu avô e os

encantados, tira essa carga ruim. A gente não né, a gente só faz rezar. A gente usa o termo de fechar o corpo pra coisa ruim. A gente considera o fechamento de trabalho, a gente fecha o corpo pra coisa ruim. Sempre antes da gente começar a rezar, a gente tá com a cabeça meia virada, só pensa bestagem, é aquela coisa, só quer andar pelo mundo. Depois que começa a rezar, que você fecha trabalho, sua mente muda totalmente. Você não vê mais graça em tudo o que você pensava, esses pensamentos ruins que tinha... Eu mesmo, eu pensava muito em sair por aí, eu tava virada, virada mesmo, tava com a mente assim a mil. Depois que eu fechei trabalho eu fico pensando: 'como é que eu tava pensando um negócio daquele?'. É tipo uma passagem pra evitar que aconteça uma coisa ruim depois. Porque é aquela coisa da coletividade, atingiu um, atingiu todo mundo.

Perguntei às meninas a motivação para realizarem o fechamento do trabalho. Uma das jovens que participou dos rituais de limpeza da Unacau, relatou sua experiência:

No meu caso, mais o da minha irmã, foi espírito ruim, coisa ruim. Eles pegavam a gente, antes da gente fechar. Foi isso que a gente começou a iniciar o trabalho, a rezar pra fechar o trabalho da gente. Agora tem pessoas que eles não chega a pegar, eles só encosta, fica tentando, irradiando a pessoa. Porque tem ar de morto, são vários tipos. E o da gente, ele encostava na gente mesmo. Acabava com tudo dentro de casa. Sente arrepio, gosto de sangue.

No momento da nossa interlocução, sua irmã, que estava “rezando pra fechar o trabalho”, também compartilhou sua motivação:

No caso meu mesmo, eu ia começar ano que vem, mas eu comecei agora porque essa daqui foi dormir e chegou lá viu uma mulher que falou que gostava de mim por que eu andava do jeito que ela andava, maquiada, batom vermelho, short curtinho, cabelo vermelho. Aí eu falei 'valei minha nossa Senhora!', eu tenho medo, eu comecei, eu tenho medo. Sente quando tá perto, sente arrepio.

Cacique Babau, numa comunicação durante o primeiro encontro de pesquisadores que ocorreu na aldeia em 2016 também falou sobre o fechamento de trabalho:

Muitas coisas se acontece. Fazemos ritual de passagem, esses jovens em idade adequada, para evitar determinados espíritos permanecer com eles. Nós não amansa, não domestica espírito junto a nós, nós remove, nós tira, nós escorraça aqueles que não pertence a nós, porque muitos outros espíritos que é usado, o que a gente chama de cavalo dos nossos. E ninguém bota o cavalo dentro de casa e o dono do lado de fora né.

Ademais das influências dos maus espíritos que “encostam” ou “irradiam” as pessoas, e que podem levá-las a um estado de loucura, outras motivações foram

compartilhadas, como a pretensão de abandonar o vício em cachaça ou cigarro, conforme revelou uma mulher idosa não-indígena:

“O meu foi pra tirar cachaça. Tirou viu. Fui eu que chamei os índios, azuada. Eu lembro de tudo... Eu sabia que se viesse aqui eu sarava, eu agora não falava pra ninguém né”.

Para iniciar o processo do fechamento de trabalho, a pessoa deve passar por uma consulta com o pajé que determinará o período em que ficará rezando e em resguardo. O período mínimo é de seis meses e, para alguns que estejam com a “carga mais pesada” pode chegar a um ano e seis meses. Durante este período, a pessoa deve rezar às 6h da manhã, meio-dia e 6h da noite algumas orações católicas: doze Pai Nosso, doze Ave Maria e doze Santa Maria. Além disso, orientada pelo pajé, deve tomar banhos de folha e banhos nos rios existentes na aldeia.

Uma série de restrições deve ser observada para quem pretende “fechar o corpo”: os iniciantes devem evitar festas, dançar, bebidas alcoólicas, passar em frente a cemitério, bar, candomblé e “igreja de crente”, falar palavrão, evitar relações sexuais na quarta e sexta-feira, as mulheres não devem cortar o cabelo, pintar as unhas, usar roupas curtas ou decotadas, e todos devem ficar “bem sossegados”.

Miriam Rabelo (2011) ao discorrer sobre o engajamento corporal no aprendizado das práticas religiosas a partir do Bori no candomblé, observa que a iniciação no ritual contribui para abrir um campo de experiência e compreensão. A compreensão e o conhecimento não advém essencialmente da transmissão de conteúdos. Mas, a partir do envolvimento corporal com seu entorno, o corpo “integra a si uma situação respondendo e ajustando-se a ela”. De acordo com a autora, “compreender é reconhecer, ser afetado ou tocado pelo estilo latente proposto pelas coisas e lugares. É também uma experiência sensível”. Mudanças nas formas pelas quais o iniciante estão cotidianamente engajados nos lugares, podem possibilitar novas sensibilidades e novas formas de entendimento.

Uma vez cumprido o período de resguardo, o iniciante procura o pajé para marcar o dia do fechamento de trabalho. O ritual acontece dentro da Casa do Santo, durante a noite, estando presentes alguns familiares dos que estão fechando o trabalho e pessoas que já passaram pelo ritual (as quais têm participação ativa neste momento), além de eventuais visitantes que queiram acompanhar o ritual.

Registrei o curso do ritual e da movimentação na Casa do Santo. Em frente ao altar, sentado em uma cadeira, observando sempre o copo com água, Seu Lírio orienta a todos que iniciem uma oração dedicada a seu anjo da guarda. Do seu lado direito, ficam sentados num grande banco os homens já iniciados, todos vestidos com calça azul e camisa social branca, descalços. Do lado esquerdo, em número muito mais expressivo, as mulheres também permanecem sentadas em um banco e ao chão. Estas, trajadas com longos vestidos nas cores brancas ou azul com uma grande cruz costurada na frente e atrás do vestido.

Ao passar dos anos, ocorreram pequenas mudanças nos vestidos. A princípio, eram todos brancos, depois foi incorporada a cor azul. No fechamento de trabalho que presenciei em 2018, através da consulta no copo com água, o pajé anunciou que as mulheres que fechassem trabalho a partir de então deveriam usar o vestido da cor verde. Essas cores foram também adicionadas à decoração da Casa do Santo. As roupas dos iniciados caracterizam o compromisso firmado com os encantados durante o ritual, de modo que são orientados categoricamente a zelar pelas vestes, usadas sempre que algum evento religioso ocorre na Casa do Santo. O descuido com “a roupa da obrigação” pode desencadear desordens nas vidas dos iniciados.

Após as orações individuais, o iniciante é convidado pelo pajé a acender 8 velas no altar, da esquerda para direita e, para cada vela, uma oração. Terminada as orações, o iniciante senta-se em um banquinho em frente ao altar e aguarda. O pajé, então, solicitou que quatro mulheres com os vestidos da cor azul iniciassem orações para cada vela em frente ao altar, o que se repetiu para as mulheres com os vestidos da cor branca e, depois, duas com os vestidos de cada cor. Após as orações das mulheres, foi, então, a vez de quatro homens iniciarem as orações em frente ao altar.

Após as orações, o iniciante é convidado a sentar-se num banquinho em frente ao altar, no centro do salão. O pajé inicia a limpeza do corpo do iniciante com uma bola de algodão molhada em um líquido (não consegui identificar), desenhando cruces nos seus pés, pernas, braços, testa e nuca. Em seguida, uma pequena quantidade de pólvora é disposta em cima de papéis em volta do iniciante, formando o desenho da cruz. Seu Lírio usou fósforo para acender cada papel com pólvora, o que provocava pequenas explosões. Esse é o momento de “descarga”, quando os maus espíritos são definitivamente afastados. Se, porventura, houver dificuldade para acender o fogo nos

papéis ou caso não haja a explosão esperada, o iniciante deve voltar ao período de resguardo e o fechamento de trabalho não é concluído.

A cada explosão, as “médias” que aguardam ao lado do altar junto com as outras mulheres, apresentam uma agitação em seus corpos. Quando ocorre a última explosão, imediatamente os encantados “chegam”, dando altos gritos e pisadas fortes no chão. Cada encantado, então, segurando três galhos da planta quarana, continuam a limpeza do iniciante, passando as folhas em seu corpo. Em seguida, seu Lírio pede que o iniciante se levante e passa a puxar-lhe os dedos de cada mão, seguido de um movimento cruzado de seus braços e finaliza com um sopro em cada ouvido. Enquanto isso, os encantados batem com força os galhos de quarana no banco onde antes estava sentado o iniciante e, logo após, utilizam esses galhos como uma vassoura, varrendo em direção à porta. Seguem até a estrada de terra que dá acesso ao centro da aldeia, onde deixam os galhos, para que “os ventos levem os maus espíritos”.

Enquanto os encantados utilizam as folhas para a limpeza do iniciante, os presentes participam do momento através de cantos e palmas:

“O vento dá e a folha vira, tudo que é ruim essa folha retira”.
“O vento deu na Jurema, balançou mas não quebrou. O vento já cessou, pegou o mal e carregou”.

Durante o fechamento de trabalho, é aconselhado que ninguém permaneça nas portas da Casa do Santo, pois é através delas que os espíritos ruins passam. Os mais experientes dizem que chegam a ver os espíritos indo embora. O ritual segue com os cantos e a presença dos encantados que continuam no salão da Casa do Santo cantando junto aos presentes e dançando. Quando todos são suspensos, os indígenas fazem um intervalo para comer algum alimento oferecido aos participantes (geralmente mingau, mungunzá, cachorro-quente, suco, etc). Após este intervalo, voltam a Casa do Santo e iniciam um Toré, que costuma se prolongar até a meia noite. Ao final de tudo, os iniciantes são cumprimentados e parabenizados pelo fechamento do trabalho, estes respondem agradecendo a presença de todos.

O processo do “fechamento do corpo”, contudo, não finaliza neste dia. É necessário, ainda, mais doze dias de resguardo, considerados os mais importantes durante todo o processo:

“Depois que termina o processo, 12 dias de resguardo. Não pode nem se estressar. Não pode sentir raiva no coração. 12 dias é pior do que os 6 meses. Porque com 12 dias se a pessoa quebrar o resguardo ou morre ou fica doida”.

Além do fechamento do corpo para a influência dos espíritos ruins, o fechamento de trabalho prepara o corpo do iniciante para a possibilidade de receber os encantados, embora nem todos possuam este “dom”.

Desse modo, com o corpo fechado para as más influências espirituais e cultivando a relação cotidiana com os encantados, os Tupinambá da Serra do Padeiro garantem a possibilidade de cumprir sua missão, conforme afirma o cacique Babau:

Tupinambá não surgiu e voltou e fez assim ‘eu to vivo’ por acaso não. Tupinambá não sumiu tanto tempo no Brasil pra voltar por acaso não. Voltamos com um propósito e não se engane, como eu já falei “ah eu sou tupinambá”, nós somos apenas usuário da terra de Tupinambá. Tupinambá é encantado, é luz, é espírito sagrado, guardião. E nós é pra não parar e cessar ritual pra ele porque foi assim que o pai determinou que nós fortalecemos os espíritos de luz”.

Referências

ALARCON, Daniela Fernandes. *A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso tupinambá da Serra do Padeiro*. RURIS - Revista do Centro de Estudos Rurais - UNICAMP, v. 7, n. 1, 2013.

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. *Morada dos Encantados: Identidade e Religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro*. Salvador: UFBA, PPGCS, 2008. Dissertação de Mestrado.

RABELO, Miriam Cristina (2011). “*Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teóricometodológicas*”. Cad. CRH, vol.24, n.61, pp. 15-28

UBINGER, Helen Catalina. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: Religiosidade e Territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, Salvador, 2012.

OS CURUPIRAS NÃO FORAM EMBORA: OS BICHOS E ENCANTADOS DA PAJELANÇA NA RESISTÊNCIA INDÍGENA NO BAIXO RIO TAPAJÓS

Florêncio Almeida Vaz Filho¹⁰⁶

Resumo

Na região de Santarém, Oeste do Pará, acreditava-se que, com o desaparecimento drástico de grande parte das florestas até “os curupiras foram embora”. Mas, a partir dos anos 90, com o reaparecimento político dos povos indígenas e suas mobilizações, ganhou visibilidade a sua cosmologia baseada nos *encantados*, incluindo a *Curupira*. Aqui fazemos um relato etnográfico, associando a teimosia do sistema da pajelança à emergência do Movimento Indígena na área. O artigo se baseia em pesquisas de campo que o autor realiza na região desde 1993.

Palavras-chave: Indígenas; Rio Tapajós; *Curupira*; Encantados.

Introdução

Desde os anos 70, com a construção das rodovias Transamazônica (BR 230) e Cuiabá-Santarém (BR 163), chegaram à região de Santarém, Oeste do Pará, milhares de colonos vindos de outras regiões do país, que ocuparam as margens dessas rodovias e foram entrando ainda mais pelas suas vicinais. A agricultura e a pecuária foram tomando o lugar da floresta na região. E mesmo em áreas habitadas por moradores nativos e praticantes de uma agricultura vista como tradicional, como a região do Eixo Forte, localizada entre a cidade de Santarém e a vila de Alter do Chão, a agricultura passou por transformações e intensificação, para atender à crescente demanda do mercado regional, principalmente de farinha de mandioca, cuja produção também exigia o avanço das roças sobre a floresta.

Foi naquele contexto que o Governo Militar criou em 1974, entre a BR 163 e o rio Tapajós, nos municípios de Santarém e Aveiro, a Floresta Nacional (FLONA) do Tapajós, com o objetivo de impulsionar e organizar a exploração madeireira nos moldes do manejo florestal científico ou sustentável (IORIS, 2008). Desde a sua criação, a Flona Tapajós enfrentou a resistência dos moradores das *comunidades* ribeirinhas¹⁰⁷, que se recusaram a desocupar a área, como ordenava a legislação da época sobre as Flonas. Eles queriam que o governo desmembrasse a Flona Tapajós e deixasse de fora a faixa de terra

¹⁰⁶ Programa de Antropologia e Arqueologia (PAA), da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA).

¹⁰⁷ Usamos aqui *comunidade* como uma categoria nativa que, a partir dos trabalhos pastorais da Igreja Católica nos anos 60, passou a ser usada amplamente pelos moradores na Amazônia para se referir aos seus povoados no interior. O termo se refere não só ao lugar geográfico específico, mas às intensas relações sociais ali estabelecidas e à sua estrutura organizacional: capela, barracão de reuniões e festas, campo de futebol, cemitério, diretoria da *comunidade* etc.

das suas *comunidades*, enquanto o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), depois substituído pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais (IBAMA), envidava esforços para manter a integridade da área (VAZ FILHO, 1997; 2010). A solução só veio em 2000, quando o Governo Federal criou o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), cuja legislação passou a permitir a presença de “populações tradicionais” em Flonas. E assim, os ribeirinhos continuam ali até hoje, e a Flona Tapajós é uma das poucas áreas de floresta que restam ao sul de Santarém. Do outro lado da BR 163 e ao Norte, no município de Belterra, a paisagem é dominada pela plantação de soja, que chegou no início do século XXI, aproveitando as grandes áreas já descampadas e derrubando ainda mais o que restava da floresta virgem.

Ainda entre os anos de 1976 e 1978, Tatiana Lins e Silva (1980) fez pesquisa de campo na zona rural de Santarém, nas áreas cultivadas pelos *caboclos* e *cearenses*¹⁰⁸, aproveitando categorias autodescritivas que os dois grupos de camponeses mais representativos na região usavam para se distinguir uns dos outros. Os *caboclos* ocupavam as áreas próximas aos rios, por oposição aos *cearenses*, que se instalavam nas áreas mais elevadas do Planalto Santareno: “Para os migrantes cearenses, o critério fundamental na escolha dos terrenos é a qualidade do solo, enquanto o caboclo exige a mata e os rios” (SILVA, 1980, p. 01). Observe que aqueles moradores que resistiram e permaneceram na Flona Tapajós estão entre os classificados pela autora como *caboclos*.

Estudando as representações desses moradores, inclusive sobre o que chamou de “medicina popular”, Silva (1980) percebeu uma especificidade na cultura desse “grupo social”, ligada à relação de dependência que mantém com a mata, que o alimenta e o inspira na construção do sentido do grupo. Por isso, admitiu que era difícil encaixá-lo nas categorias de campesinato com as quais trabalhava naquela época.

Para uma melhor compreensão dessa especificidade do grupo, a autora passou em revisão o processo de colonização da Amazônia, e concluiu que a relativa autonomia

¹⁰⁸ Na região, o termo “caboclo” é polissêmico e usado por estudiosos (os moradores falam *caboco*) para classificar a população que habita a zona rural ribeirinha. Entre outros sentidos, a categoria significa descendente de indígenas, que tem traços indígenas e indígena miscigenado sem a pertença a um grupo étnico específico. Carrega também um sentido pejorativo: matuto, rude, não-urbano e inculto. Já a categoria *cearense* (ou *arigó*) é usada para descrever principalmente os descendentes dos cearenses que chegaram à região em várias levas migratórias, desde o final do século XIX. Mesmo pessoas de famílias que já vivem há várias gerações na região continuam afirmando-se orgulhosamente de *cearenses*.

desse grupo se expressava não apenas no grau da sua inserção no mercado regional (mais limitada do que aquela dos *cearenses*), mas também nas suas características culturais: “Os caboclos estão inseridos num sistema cultural que conserva muitos padrões herdados dos grupos tribais nativos da região” (SILVA, 1980, p. 68). Mais tarde, em 1998, os supostos *caboclos* do povoado Takuara¹⁰⁹, dentro dos limites da Flona Tapajós, se assumiram como indígenas, porém já nos anos 1970 Silva nos dizia que era visível a distinção daqueles grupos em relação aos outros, como os *cearenses*, e tal distinção se fundava num “sistema cultural” herdado, em parte, dos antigos índios da região.

Pois bem, a partir dos relatos dos seus informantes na região do Eixo Forte, Silva (1980) concluiu que conforme avançam as estradas, o barulho dos carros e da vida urbanizada, e as grandes plantações, os *Curupiras* vão embora da área. A autora expressou muito bem no título da sua dissertação de mestrado essa ideia da incompatibilidade dos *bichos* e *encantados*¹¹⁰ com as áreas de floresta devastadas: “os curupiras foram embora”. Conforme se acreditava na região, os indígenas já haviam sido extintos desde meados do século XIX (VAZ FILHO, 2010). Nos anos 70, os *Curupiras*, entidades míticas ou *bichos* que compunham o “sistema cultural” herdado “dos grupos tribais nativos da região” (SILVA, 1980, p. 68), haviam abandonado o entorno de Santarém. Parecia o fim da floresta e do que restava dos indígenas. Mas a história teve ainda um outro episódio.

Em 1998, os moradores da *comunidade* ribeirinha Takuara (área da Flona Tapajós), dentro de um processo de enfrentamento com o IBAMA e em defesa do seu território e de seu modo de vida, passaram a se autoidentificar como indígenas do povo

¹⁰⁹ Silva (1980) não fez pesquisa de campo em Takuara, porém como a *comunidade* dista poucos quilômetros ao sul do Eixo Forte (área estudada pela autora), e seus moradores estão entre o grupo social que ela chamou de *caboclos*, nos parece adequado estender para eles o que foi dito sobre os moradores das comunidades do Eixo Forte. Inclusive, moradores de Alter do Chão, dentro da região do Eixo Forte, também se assumiram como indígenas em 2003.

¹¹⁰ Segundo a crença dos indígenas, quilombolas e ribeirinhos no baixo rio Tapajós, os *encantados* são seres que vivem no fundo das águas e na floresta e eventualmente podem se manifestar aos humanos, provocando enfermidades e em alguns casos até a morte. Eles são também referidos pelo termo *bichos*. Os mediadores entre encantados e humanos são os pajés, pessoas reconhecidas por possuírem um dom especial, que são chamadas para restaurar a saúde de quem foi vítima de um ataque desses espíritos.

Munduruku. Logo foram seguidos pelas vizinhas *comunidades* de Bragança e Marituba¹¹¹, todas reivindicando a demarcação das suas terras Indígenas (TI). Passaram a chamar de *aldeias*¹¹² suas antigas *comunidades* e iniciaram um vigoroso processo de *resgate* ou aprendizado da língua munduruku¹¹³ e revalorização das suas crenças nos *encantados* das águas e das florestas e na ação dos seus pajés.

Este reaparecimento político dos povos indígenas e suas mobilizações acabou por dar visibilidade também a uma cosmologia que estava ali bem viva – mas de forma discreta - nas mentes e nas práticas daqueles que até então haviam sido chamados de *caboclos*. Vou chamar aqui de pajelança a este “sistema cultural” distinto já identificado por Silva (1980), dentro do qual tem destaque um *bicho* ou *encantado* chamado de *Curupira*. É o mesmo “sistema cosmológico” próprio, onde seres humanos e não humanos possuem iguais faculdades, que Wawzyniak (2008) constatou trinta anos depois de Silva (1980) entre os moradores da Flona Tapajós, inclusive os habitantes da aldeia Takuara, ao estudar os ataques de *encantados* e *bichos*. Dos *bichos* da floresta, o *Curupira* é seguramente o mais conhecido. Defensor dos animais silvestres, ele é um destes seres míticos que passaram a estar mais presentes nos discursos dos indígenas, em seus *rituais*, e sendo divulgados até em programas de rádio¹¹⁴. Então, os *Curupiras* não haviam ido embora?

A teimosia do Curupira

¹¹¹ No início de 2018, parte dos moradores da *comunidade* de Marai, vizinha de Bragança, também se assumiram como indígenas, elevando para quatro o número de *aldeias* indígenas dentro da Flona Tapajós.

¹¹² Após os moradores se identificarem como indígenas, eles passam a usar o termo *aldeia* para designar seus povoados, provavelmente porque esta palavra no senso comum está mais associada a um lugar de habitação de indígenas, ainda que sua origem histórica no Brasil esteja ligada aos aldeamentos missionários do período colonial. Trata-se de ressignificação de um termo, em favor do projeto indígena de distinção étnica. Os moradores dos povoados vizinhos continuam usando o termo *comunidade* para referir aos seus lugares.

¹¹³ Na verdade, nos primeiros anos, o grupo iniciou o aprendizado da língua Nheengatu, como as demais *aldeias* na região, mas logo passou ao ensino da língua Munduruku, com professores mundurukus vindos do alto rio Tapajós.

¹¹⁴ Nos referimos principalmente ao programa “A Hora do Xibé”, que é apresentado desde 2007 na Rádio Rural de Santarém, tendo como coordenador e um dos apresentadores este autor. Com o objetivo de valorizar a memória, a cultura e as identidades das populações do interior do Baixo Amazonas, o programa se caracteriza por divulgar relatos dos moradores indígenas, quilombolas e ribeirinhos sobre suas crenças. Assim, são comuns as histórias a respeito das ações dos *encantados*, como *Cobra Grande*, *Boto* e *Curupira*, por exemplo. Tais relatos não são tratados como folclore ou lendas, como ocorre normalmente na mídia ou no senso comum. O programa de rádio A Hora do Xibé faz parte das ações do projeto de extensão (Ufopa) que tem o mesmo título, e envolve estudantes universitários indígenas e quilombolas, entre outros.

Depois da emergência política dos Munduruku de Takuara, vieram muitas outras aldeias e povos, que se juntaram ao que chamam de *movimento indígena*, articulados hoje no Conselho Indígena dos rios Tapajós e Arapiuns (CITA). São aproximadamente 70 aldeias pertencentes a 12 povos indígenas na região do baixo rio Tapajós¹¹⁵, que compreende os municípios de Aveiro, Belterra e Santarém. Os indígenas representam um dos mais fortes movimentos sociais na região atualmente. O CITA, junto com o Grupo Consciência Indígena (GCI), realiza regularmente grandes encontros e assembleias, reunindo até 500 participantes. No início desses eventos, e de outras atividades públicas, inclusive na cidade de Santarém, os pajés e líderes indígenas costumam realizar *rituais*, onde pedem *licença* a pajés falecidos e aos espíritos da natureza, tais como os *encantados* dos rios, igarapés e das matas (LIMA, 2019). E o *Curupira* é sempre citado com enorme familiaridade. Alguns anos atrás, essas pessoas teriam vergonha de admitir publicamente a crença nesses espíritos. Porém, atualmente, demonstram publicamente sua crença em *Curupira*, *Cobra Grande*, *Boto* ou *Mãe de igarapé*, pois isso parece reforçar o seu projeto de afirmação política e cultural como indígenas.

Se hoje, os indígenas nos rios Tapajós e Arapiuns e no Planalto Santareno expressam aberta e entusiasticamente suas crenças nos *encantados*, isso não significa que seja uma aquisição recente ou um objeto postiço. Se a forma dos *rituais* é uma invenção recente, ela envolve também uma tradição pré-existente (LIMA, 2019). Entre 1995 e 1997, fiz pesquisa de campo em *comunidades* ribeirinhas na Flona Tapajós, realizando incursões também em Takuara, onde em 1993 e 1994 eu havia feito entrevista com o conhecido pajé Laurelino Floriano Cruz (VAZ FILHO, 2016), e pude constatar a força desse “sistema cultural” ou “sistema cosmológico” próprio onde se destacava a crença em seres e mitos ligados à natureza, que contribuía decisivamente para o uso sustentável dos recursos e preservação da floresta (VAZ FILHO, 1997). Porém, naqueles anos os moradores de Takuara e seus vizinhos ainda não se identificavam abertamente como indígenas.

¹¹⁵ Esclareço que falo de 12 povos para referir àqueles indígenas que vivem nas 70 aldeias rurais no baixo Tapajós. Mas o CITA afirma que representa 13 povos indígenas na região, porque a entidade inclui o povo Tapuia, formado por pessoas que, oriundas de *comunidades* ribeirinhas, hoje vivem na cidade de Santarém. Alguns tapuias, inclusive, são estudantes na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), tendo entrado pelo Processo de Seleção Especial (PSE) Indígena. Mas os estudos antropológicos feitos na região ainda não registraram dinâmicas mais objetivas de um coletivo étnico tapuia.

Entre os *encantados* mais lembrados pelos moradores estava o muito famoso e temido *Curupira*¹¹⁶, o protetor dos animais, que ataca caçadores que matam demasiadamente uma determinada espécie. Os informantes garantiram que a *Curupira* não gosta de muito movimento, barulho de carros e de luz elétrica, algo próprio dos vilarejos ou cidades. Suas aparições nunca ocorrem na *beira* do rio, nas capoeiras, nos povoados e nas suas proximidades. Ele prefere a mata densa, longe das cidades. O seu assobio característico é um aviso de que o caçador não matará nada naquele lugar. Os que tentaram desafiá-lo foram esbofeteados e lambados por algo invisível, sem que pudessem se defender. Moradores idosos contaram que eles mesmos ficaram perdidos na mata, devido à ação da *Curupira*¹¹⁷. Vários homens mais velhos e alguns jovens afirmaram já ter escutado seu assobio ou sabiam de colegas que o escutaram ou, pior ainda, sabiam histórias de outros que apanharam do *Pretinho*¹¹⁸.

Fugir das áreas devastadas e das vilas é uma característica que a *Curupira* compartilha com o *Jurupari* ou *Mapinguari*¹¹⁹, porém estes preferem as partes ainda mais

¹¹⁶ Muitos falam em “o” *Curupira*, outros falam de “a” *Curupira* - ou “a” *mãe do mato* e o “o” *pretinho*, termos pelos quais este espírito é também conhecido - mas não fica claro se ele é macho ou fêmea. Quando insistimos numa definição de gênero do/da *Curupira*, as pessoas não apresentam uma resposta definitiva. E nem isso constitui um problema para elas. Simplesmente se fala *do* e *da Curupira*. Uma vez que é mais comum o uso da forma feminina, é esta que neste texto vamos usar daqui para a frente.

¹¹⁷ “[Ele] Tem mais ou menos esta *artura* [como a de um menino], magrinho, pelado. Ainda ia me carregando, me levou [até] uma distância...Que a gente não enxerga ele, ele vai passando na frente, vai só [falando] “prá cá, prá cá!”. A gente vai no rumo daquela voz, mas a gente não enxerga ele. Foi o que me aconteceu. Andei, andei... [...] Que quando disseram que não era gente que ia me levando, já [estava entre] aqueles pau grande de *sapupema*, por onde ele senta, parece os banquinhos dele, aquilo ali...Bem limpinho, eu digo: “é bicho!...” Passei a mão no terçado, cortei uma vara e cortei outra mais fina e fiz uma cruz, e afinquei, e dobrei de volta. Foi prá mim acertar, que com cruz ele não quer nada. Eu já vi *Curupira*, eu já vi. [Hoje não se vê mais, pois] o mato que eles pode andar não encontra. Tá tudo feio, tudo acabado, que aquilo é da mata. É da mata. [...] Do jeito que está [destruição da floresta]... o *bicho* não pode nem mais arriar prá beira [...]” (Relato de “seu Manoel” citado em VAZ FILHO, 1997, p. 61). Obs. *Sapupema* ou *sapopema* são as raízes da árvore chamada *samaumeira* (*Ceiba Pentandra*), que são chatas e altas como tábuas, formando entre elas espécies de pequenas cavernas, compartimentos, que os caçadores identificam como os quartos da casa dos *curupiras*. Falam que o terreno ali é muito limpo, como se estivesse varrido. Com isso, querendo dizer que alguém mora lá.

¹¹⁸ Eles acreditam que a *Curupira* se parece com um menino de pele escura, daí a denominação “*pretinho*”, que em alguns lugares chega a ser mais usada do que a tradicional *Curupira*. Entre os Tembés também o *Curupira* é “*pretinho*”, bate em cachorro e é alguém com quem se pode *brincar*, como jogar um rolo ou tecido de cipó para ele se entreter, até achar a ponta (MORAES, 2016).

¹¹⁹ Os moradores se referem ao *Jurupari* e ao *Mapinguari* como se tivessem as mesmas características, ou como se fossem o mesmo ser terrível. Na verdade, elas usam mais o termo *Jurupari*, descrito como um *bicho* gigantesco e peludo, com apenas um olho na testa e a boca enorme fica no lugar do que seria o seu estômago. Este detalhe nunca é esquecido, já que o medo maior dos moradores é serem devorados pelo *bicho*. Tem a pele tão resistente, que as balas de chumbo não o atingem. Como ele se aproxima dando gritos assustadores, as pessoas sempre conseguem tempo para fugir e escapar da sua boca. Muito

inacessíveis da selva. Como nas últimas décadas os moradores estão se fixando mais nos povoados, na margem dos rios, e quase não entram na mata mais fechada (ou esta desapareceu), agora já não se ouvem relatos de ataques do *Jurupari*. Em 2007, a benzedora e parteira Dona Maria Santana me contou de um jeito até melancólico, na aldeia de Nova Vista (rio Arapiuns), que havia muitos anos um *Jurupari* vivia em uma serra por trás do povoado e assustava os seus moradores, com seu grito. Mas fazia tempo que ela não mais escutava aquele grito. Ela mesma disse que, com a devastação da floresta, provavelmente ele foi embora (VAZ FILHO; CARVALHO, 2013).

Mesmo reconhecendo que, com o avanço das estradas, da intensificação da agricultura e da urbanização dos seus vilarejos, os *encantados* se afastaram um pouco, os relatos dos moradores da Flona Tapajós nos anos 90 garantiam que eles não desapareceram de vez. Continuavam ali próximo nas matas, igapós e igarapés. O avanço dos empreendimentos capitalistas que engoliu grande parte da floresta não os expulsou totalmente. *Mães de igarapés, Botos, Cobras Grandes* e as *Curupiras* estavam ainda muito presentes na vida dos moradores, e continuavam vigilantes para punir os atentados contra a natureza. Ouvi vários relatos sobre os seus ataques contra moradores, alguns deles feitos pelas próprias vítimas (VAZ FILHO, 1997).

Como vimos, a imagem apresentada da *Curupira* pelos moradores do baixo Tapajós é bem diferente daquela visão muito difundida nos livros de “lendas”: um menino com cabelos longos e avermelhados e com os pés para trás, montado em um porco do mato. Os moradores do rio Arapiuns acreditam, como já referido, que a *Curupira* se parece com um menino negro, donde vem a denominação *Pretinho*, tão comum quanto o termo *Curupira*, como vemos neste relato (VAZ FILHO, 1998, p. 105):

Eu falei com eles. Eles responderam, mas não me olharam. Eram dois pretinhos bem deste tamanho [apontando para uma criança]. Eu fui com eles daqui do Norato até aquele piquizeiro virado. Eu fui conversando com eles, mas eles não me olhavam. Fiquei assim... “Mas, quem são esses dois rapazinhos?” Quando chegou lá na encruzilhada, eles disseram: - É para lá que o senhor vai, né? Eu respondi, “é”, e eles disseram: - Então tá, que nós vamos por aqui. Eu perguntei: “Cadê o pai de vocês?” Eles responderam: -Tá vindo aí. Depois é que eu fui me lembrar de que era Curupira. Não mexendo com eles, não fazem mal

diferente do *Curupira*, que também gosta de *brincar*, e com quem a pessoa pode *conversar* e fazer trocas, o *Jurupari* quer apenas devorar os humanos e não está aberto a nenhuma forma de diálogo.

a gente. Agora, mexendo com eles, eles malinam da gente, fazem a gente se perder no mato, andar sem rumo.
(Seu Júlio, São Pedro – Rio Arapiuns)

Como já citado, é também comum as pessoas falarem “a” *Curupira* e “a” *Mãe do mato*, ou até alguns caçadores se referem a ela respeitosamente como a *velha*, *minha avó*, *meu avô*, *compadre*, *comadre*, *titia* e *titio*, evocando relações de muita familiaridade, de parentesco mesmo (WAWZYNIAK, 2008). Ouvei relatos de um senhor idoso na *aldeia* de Muratuba (do povo Tupinambá), rio Tapajós, de que quando mais jovem ele caçava e fazia trocas com uma *Curupira* que morava em uma árvore grande *samaumeira*. Ele sempre passava por lá e conversava com ela, deixando os presentes que lhe agradam (cachaça, cigarro...). Mas ele teve que sair e passou muito tempo trabalhando em barcos e na cidade. Um dia, quando ele voltou lá, a árvore tinha morrido, apodrecido, e tudo estava com ar de abandonado. Ele falava com uma certa... saudade de uma pessoa querida que se foi, nesse caso, ele se referia a *ela* na forma feminina. Esse sentimento explica muito sobre a relação dos indígenas e ribeirinhos do baixo Tapajós com a *Curupira*, como uma senhora, uma parenta ou velha amiga.

Os seus ataques são temidos, mas ela tem também um jeito divertido, pois gosta de fazer as pessoas se perderem na floresta, quando andam em várias direções sem encontrar o rumo certo, mesmo que estejam ao lado do caminho. A recomendação, conforme os indígenas, é fazer um cesto ou qualquer tecido de palha e tala, deixando escondida a ponta da palha, e deixar ali. A *Curupira* vai se entreter tentando desmanchar o cesto e, enquanto isso, as pessoas aproveitam para escapar do seu encantamento. Ter sempre tabaco e cachaça por perto também ajuda no comércio com a *Curupira*. Os caçadores sabem bem disso, pois é o presente que dão a ela em troca da caça recebida.

No entanto, além desse lado brincalhão, infantil e até maternal, a *Mãe do mato* ou o *Pretinho* tem também um aspecto *malino*. Ela pode maltratar, surrar as pessoas e, o que é muito raro, até matar. Na *comunidade* de Cametá, rio Tapajós, ouvi o único relato de um ataque ocorrido nos anos 70 que resultou em morte. Um caçador contou que um amigo seu, no meio da mata, viu alguns pássaros *inambu* e os seguiu, mas eles sempre escapavam, e talvez o caçador tenha disparado contra eles. Depois, ele voltou para o barraco com dores de cabeça muito fortes, tendo alucinações. Não tiveram nem tempo

de procurar socorro, pois ele morreu no dia seguinte. Mais tarde, um pajé teria dito a aparição dos inambus foi ação da *Mãe do mato*.

Me parece necessário esclarecer, com relação a este caso, que o termo *Mãe* na região também tem um sentido amplo de entidade protetora ou *dona* de um certo lugar na natureza. Ex: *Mãe* do igarapé do Jurará, *Mãe* da Pedra do Baraúna, *Mãe* do aningal etc. Assim, neste caso, quando o pajé disse que “foi a *Mãe do mato*”, poderia estar dizendo que se tratou de um ataque do espírito dono daquele lugar específico da floresta, e não necessariamente da *Curupira*, que é chamada de forma genérica a *Mãe do mato*, protetora e *dona* de todas as florestas. Além disso, a ave *inambú* é conhecida por *ter parte* com um *bicho* que gosta de *malinar* das pessoas. Ou seja, provavelmente este caso de morte não foi uma ação da *Curupira*, pois no baixo Tapajós predomina a visão de uma *Curupira* do bem. Isso é diferente do que ocorre entre os Tembé, onde existe uma *Curupira* “do mal” e outro “do bem”. Para este povo, quem bate em cachorro e faz os caçadores se perderem na mata é o *Curupira* “do mal” (MORAES, 2016).

No rio Arapiuns, ouvi um relato muito estranho (o único do tipo): um homem teria “engravidado” por ação da *Curupira*. Depois de ter de alguma forma desafiado ou desrespeitado a *Mãe do mato*, sua barriga começou a crescer, e cresceu muito, como se estivesse grávido. Um pajé foi chamado e viu que o homem estava com o intestino cheio de folhas. Mesmo com o tratamento, o homem não melhorou e acabou morrendo em consequência dessa doença. De toda forma, esses relatos parecem querer lembrar que a *Curupira* gosta de *brincar* sim, mas com ela não se brinca, não.

No entanto, a maioria dos relatos tratam de caçadores que apenas escutaram o assvio da *Curupira* e de pessoas que ficaram perdidas na floresta, por algumas horas, um dia ou até três dias, gerando grande comoção na *comunidade* ou *aldeia*. Nesses casos, já até existe um modo de proceder: os moradores se organizam em grupos de busca na floresta e chamam os soldados do Corpo de Bombeiros, sediado em Santarém, que logo ao chegar ao local escutam dos nativos que a explicação é um possível ataque da *Curupira*. Normalmente, quando os moradores perdidos reaparecem dizem que se perderam depois de encontrar uma *pessoa* que julgaram ser um parente ou conhecido, que os levou para o meio da mata de onde não conseguiram voltar. E esse suposto parente desapareceu misteriosamente. Então, a pessoa (a verdadeira) que os perdidos

pensaram ter visto na floresta diz que naquela hora ela estava em casa ou em outro lugar, o que confirmaria que se tratou de mais uma ação da *Curupira*.

Como é sabido, é uma constante nos relatos de pessoas que ficaram perdidos na floresta dizerem que andavam várias vezes na direção ao que julgavam ser o caminho certo para voltar, mas, após muito andarem, notavam que haviam retornado ao lugar de onde haviam saído. Ou seja, é como se sob efeito de um encantamento, elas não saíssem do lugar. E o diagnóstico é o mesmo: foi a *Curupira*.

A ousadia da Curupira

A *Curupira* também se fez notar mais ostensivamente em uma surpreendente manifestação, que teria ocorrido quando uma estudante de engenharia florestal da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) se perdeu e ficou desaparecida por mais de 16 horas dentro da Flona Tapajós durante uma aula prática. O caso ocorreu nos dias 1 e 2 de abril de 2016, quando o *Pretinho* parece ter desafiado a racionalidade dos acadêmicos, que não conseguiram encontrar a jovem estudante. Classifico o fato de surpreendente porque a jovem já havia atuado como monitora, liderando o trabalho de outras equipes na mesma área de floresta. O fato ocorreu a apenas 72 km da cidade de Santarém (LIMA, 2016) e a poucos quilômetros da BR 163, além de envolver professores universitários pós-graduados que normalmente não se pautam pela crença na existência de espíritos da floresta, como a *Curupira*.

Se os acadêmicos ficaram durante algum tempo sem entender o que aconteceu, para os estudantes indígenas, que conhecem bem a lógica das suas ações, não houve surpresa: foi a *Curupira*! Os cientistas da UFOPA não contavam com este fator para atrapalhar sua aula de campo na floresta. Aqui fazemos um relato etnográfico do caso¹²⁰, associando-o à teimosia do sistema da pajelança, à emergência do Movimento Indígena na região e à presença dos estudantes indígenas na própria UFOPA.

A Ufopa conta com aproximadamente 600 estudantes indígenas que entraram pelo Processo de Seleção Especial (PSE) Indígena e pelas cotas dos estudantes oriundos da escola pública. A grande maioria desses indígenas são da região do baixo rio Tapajós,

¹²⁰ Esta síntese dos fatos foi elaborada a partir de áudios gravados pela própria aluna perdida e divulgados pelas redes sociais naquela ocasião, de matérias publicadas na imprensa local e dos relatos de alguns estudantes indígenas que estiveram na aula prática. Aproveitei principalmente o relato escrito a meu pedido pela aluna indígena Ádria Fernandes, poucos dias após o ocorrido.

onde é comum a crença nos *bichos* e *encantados*, como a *Curupira*. A estudante que se perdeu na floresta não é indígena, mas é filha de uma família oriunda de uma *comunidade* ribeirinha vizinha às aldeias indígenas. No dizer de Silva (1980), ela compartilharia aquele “sistema cultural” *caboclo*.

A estudante, que cursava o 8º semestre do curso de Engenharia Florestal e era monitora da disciplina de Inventário Florestal acompanhava uma turma de aproximadamente 35 alunos e dois professores. A equipe contava ainda com o apoio e orientação de um grupo de moradores treinados ligados à Cooperativa Mista da Flona Tapajós (COOMFLONA), que são chamados de *manejadores*, porque atuam de forma especializada no manejo florestal na área da Flona Tapajós. São tidos como muito experientes em termos de caminhada na floresta.

Conforme os estudantes indígenas que faziam parte do grupo, no dia do ocorrido chovia bastante no local. A aula prática começaria às 7:30hs, mas a turma foi orientada pelos manejadores a não entrar na mata enquanto a chuva não parasse. As horas foram passando, o tempo continuava chuvoso, e já se aproximava do meio dia quando o grupo deixou o alojamento e seguiu para o local da aula. Observe que os manejadores nativos eram contra essa entrada na mata, que acabou sendo autorizada pelos professores. Já no local da aula, dentro da floresta, a turma foi dividida em sete grupos que foram distribuídos em sete linhas paralelas (trilhas abertas previamente na floresta). Cada grupo era acompanhado por um manejador.

Os professores e a estudante monitora se dividiram para auxiliar e orientar os grupos, sendo que a monitora ficou responsável por dois dos sete grupos. A distância entre esses grupos era de 50 metros, uma distância muito pequena. No entanto, um destes grupos acabou, sem perceber, passando para a outra linha, e a distância entre os grupos acabou aumentando para 100 metros. Foi aí que a estudante monitora saiu de um dos grupos e, quando estava se dirigindo para o outro, acabou se afastando e se perdeu na floresta. A ausência da jovem foi notada somente três horas depois, às 17:30 horas, durante o retorno da turma para o alojamento, quando já estava anoitecendo. Foi então que se iniciaram as buscas.

O caso assustou e intrigou a muitos dos presentes. Teria a aluna passado mal, caído em um buraco e ficado inconsciente, ou foi atacada por algum animal peçonhento ou uma onça? Eram perguntas que as pessoas se faziam, mas sem respostas. Os

manejadores, outros moradores do local e, depois, os Bombeiros ainda fizeram buscas na área, mas tiveram que interrompê-las, com o avanço da noite. Os familiares e amigos da estudante desaparecida foram ao local, e estavam apreensivos, temendo pelo pior. Para os cinco estudantes indígenas da turma que presenciaram o acontecimento, suas reflexões os remetiam para as histórias escutadas tantas vezes na infância e adolescência sobre os *bichos* ou espíritos do mato, suas crenças nos mistérios e poderes da floresta e da natureza toda.

Durante aquele longo momento do desaparecimento da colega, em meio àquela angústia, aflição, preocupação e medo - entre outros sentimentos - nós chegamos a comentar histórias parecidas relatadas por antepassados pelo nosso povo, falamos sobre o *Curupira* e a *Matinta-pereira*. Lembramos de alguns detalhes que nos fizeram refletir sobre o acontecido. A nossa turma sempre antes das viagens se reúne e faz correntes de oração pedindo a proteção, benção, e licença para adentrar na mata, mas dessa vez não fizemos isso. Outra coisa, ouvimos um dos manejadores do local nos chamar de “teimosos” porque adentramos na floresta enquanto chovia, sendo que a orientação era não entrar. Uma das colegas indígenas comentou que já havia participado de outra aula prática com um dos professores que nos acompanhava e lembrou que ele acredita nos espíritos da floresta, e que sempre antes das aulas pedia aos seus alunos o respeito, licença e proteção ao entrar na mata. Mas desta vez ele não fez isso, o que causou estranheza na colega.

(Ádria Fernandes – Indígena do povo Borari, estudante da Ufopa)

Esse mesmo professor já frequentava aquela região há alguns anos e era bastante conhecido pelos moradores das proximidades. Na madrugada, enquanto as buscas continuavam¹²¹, mas sem nenhuma notícia da estudante desaparecida, ele teria convidado um dos manejadores, e seguiram para uma *comunidade* vizinha, para pedir ajuda a um senhor *curador* ou pajé. Na sua volta ao alojamento, em companhia do *curador*, este encontrou a irmã da jovem desaparecida, que estava com os olhos cheios de lágrimas, e a ela revelou que a estudante estava viva e que iria ser encontrada na *hora certa*. Tais palavras foram recebidas com muito alívio, claro.

Amanheceu o dia, e os professores e coordenadores do Curso de Engenharia Florestal já aparentavam estar bem abatidos. Todos no local estavam tomados pelo cansaço, angústia e aflição. Mas também com fé e esperança de reencontrar a estudante. Às 7 horas da manhã, as pessoas já estavam mobilizadas novamente nas buscas pela

¹²¹ O Corpo de Bombeiros tinha interrompido as buscas durante a noite, conforme procedimento padrão da corporação. Mas é possível que os manejadores e outros curiosos continuaram as buscas livremente.

estudante. A notícia já era conhecida em todos os cantos da região. Mas só às 9:30 horas, a estudante monitora apareceu sozinha na guarita da Flona, estava viva, apesar de assustada e abatida. Depois do ocorrido ela relatou um pouco como se perdeu e como conseguiu passar a noite na floresta e encontrar o caminho de volta.

Segundo seu relato, na tarde do dia 1º ela se afastou do grupo e, mesmo estando “super perto da trilha”, não encontrou o caminho de volta. Ela disse: “Eu não sei o que aconteceu. [...] a floresta tem dessas coisas, né?! São coisas que não tem explicação mesmo. O incrível é que, logo que eu me perdi eu andava bastante e sempre parava no mesmo lugar, não importava o tanto que eu andasse, eu sempre voltava pro mesmo local”. Isso bastou para que os comentários dos moradores da vizinhança, de alguns estudantes universitários e até jornalistas associassem imediatamente o fato à ação da *Curupira* (CARDOSO, 2016).

Algumas coisas chamaram bastante atenção dos estudantes indígenas. Primeiro, a monitora contou que quando percebeu que estava perdida tentou encontrar o caminho, mas notou que ela estava andando em círculos e sempre parava no mesmo lugar, não importava o quanto ela andasse sempre ia parar no mesmo lugar. Segundo, ela disse que entrou numa linha, chegou até o final, onde viu que estavam marcadas todas as delimitações das parcelas que seriam inventariadas, mas não encontrou nenhum grupo de alunos, sendo que eram os alunos que delimitavam e marcavam as parcelas. Era estranho ela não ter encontrado ninguém ali. Era como se, enquanto a monitora andava perdida no fim da tarde, os demais alunos estivessem nos mesmos lugares onde ela disse ter passado. Como ela não via o grupo, e o grupo não a via? Como foi possível as pessoas procurarem a monitora no lugar onde ela parecia estar, e não a encontrarem? Era como se a monitora estivesse *encantada*, numa outra dimensão.

Os estudantes indígenas só conseguiam concluir que, conforme os ensinamentos dos seus avós, como eles mesmos disseram: foi *alguém* que *brincou* com a estudante, mas que a protegeu até o fim. Só assim se explica ela ter passado a noite na mata escura, e no dia seguinte aparecer bem, sem estar machucada. Esse *alguém* só podia ser o *Curupira*. E ela fez isso porque a turma não *pediu licença* ao adentrar na mata naquele dia 1 de abril.

Possíveis lições da Curupira

O que poderíamos concluir, mesmo que de forma provisória, sobre essa insistência e teimosia da crença na Curupira? Mesmo com o pessimista diagnóstico feito nos anos 70 de que essas entidades da floresta haviam ido embora, vemos sinais de que, na verdade, estão bem próximas da cidade de Santarém, a moderna metrópole do baixo Amazonas, com mais de 300 mil habitantes. E essa resistência já vem de pelo menos cinco séculos. Afinal, o/a *Curupira* já era reconhecida pelos Tupinambá do litoral brasileiro desde pelo menos 1560, conforme relato de José de Anchieta:

Quanto ao que costuma atemorizar os [índios], os espectros noturnos ou antes demônios, o direi em poucas palavras. É conhecido e anda na boca de todos, haver uns demônios que os Brasis chamam Curupira, que muitas vezes no mato acometem os [índios], e os ferem com açoite, atormentam e matam. Disto são testemunha os nossos irmãos, que viram algumas vezes os mortos por elas. Por isso os [índios], num caminho, que por matos ásperos e montes íngremes vão para o sertão, ao passar no cimo do monte mais alto, costumam deixar penas de aves, abanos, flechas e outros objetos semelhantes, rogando-lhes muito que lhes não faça mal (Citado em MORAES, 2016, p. 17).

Este foi o primeiro documento a atestar a existência da *Curupira* entre os indígenas no Brasil, e aí já vemos alguns dos principais elementos ainda hoje presentes entre os indígenas no baixo Tapajós com relação à crença neste *encantado*: o temor ou respeito dos indígenas em relação à *Curupira* e os presentes em troca de uma relação harmoniosa com ela. Ainda que com um certo exagero na demonização da *Curupira*, o que era comum na visão daqueles primeiros missionários em relação às crenças dos nativos, este documento tem um enorme valor histórico, por atestar o quanto ela era significativa para os Tupinambá da Costa. Provavelmente, com a migração deste povo para o Maranhão e para a Amazônia, veio também a crença na *Curupira* que, com a expansão do Tupi como *Língua Geral*, se popularizou em toda a região amazônica. É claro que ela deve ter se somado às crenças similares dos povos que já estavam aqui na região, em um lento processo de apropriação e reinterpretação. O jesuíta João Daniel (2004) atestou que em meados do século XVIII os indígenas no Pará conheciam e temiam a *Curupira*. Parte da literatura produzida no século XIX sobre os indígenas na região mostra como era forte a crença na Curupira, a exemplo da obra *O Selvagem*, escrita em 1876 por de Couto de Magalhães (1935).

Não estamos afirmando que a *Curupira* tal como descrevemos atualmente no baixo Tapajós é a mesma da crença dos Tupinambá do século XVI. Mesmo admitindo a persistência de um padrão central nesta crença, temos que nos ater à forma como ela se apresenta entre os índios no Tapajós no início de XXI. Não podemos falar de uma crença imutável e única ao longo de cinco séculos. Mudou a *Curupira*, como mudaram os povos indígenas ao longo desse processo de colonização, catequese, resistências, recriações e reinvenções. Se entre os Tembé da atualidade, há a ênfase em uma *Curupira* “do mal” (MORAES, 2016), podemos falar que no baixo Tapajós o que se acentua é o seu aspecto brincalhão, familiar ou mesmo materno, que fica mais claro na expressão “minha avó”. Mesmo entre os indígenas na Amazônia contemporânea, há pequenas diferenças ou acentos no caráter da *Curupira*.

Algo que fica evidente é que o mito do Curupira é altamente significativo na constituição atual da cultura e da vida social dos indígenas no baixo Tapajós. Daí a forte crença na *Curupira*, a ponto de ser o espírito mais citado pelos moradores, conforme constatou também Wawzyniak (2008). É aquele que mais causa problemas de *mau olhado* nas pessoas. É também aquele que demonstra enorme plasticidade para incorporar diferentes características e formas físicas. Ele pode se apresentar no aspecto de um parente, amigo ou conhecido, convencendo mesmo que se trata daquela pessoa, quando, na verdade, é só mais uma *brincadeira*. O que a Curupira quer e se relacionar, dar e receber presentes.

Este mito, mais do que o *Boto* ou *Cobra Grande*, parece simbolizar a reciprocidade dos humanos com a natureza. A Curupira ajuda dando caça, mas quer algo em troca. Ou, se o caçador prometeu algo a ela, tem que pagar. Se não – como todos sabem e repetem – ela se vinga punindo de várias formas. Ora, a prática da reciprocidade entre os indígenas e ribeirinhos no baixo Tapajós ainda é algo muito forte. A *Curupira* é o mito que os relembra a cada dia que esse é um valor que precisa ser mantido, tanto na relação humanos-humanos como humanos-natureza. “Os mitos transmitem e preservam paradigmas” (MORAES, 2016, p. 47), são como modelos exemplares que buscam ordenar as ações das pessoas. As *curupiras* são as “entidades morais” (WAWZYNIK, 1994), seres que cumprem a função, junto aos indígenas e ribeirinhos da região, de manter e atualizar as relações de reciprocidade. Por isso, sua *malineza* só entra em ação em último caso. Ela

só maltrata o caçador que matar além do necessário, por ambição, o que é a negação do protocolo da reciprocidade.

Sobre reciprocidade entre esta população, chamo a atenção para uma tradição destes povos. Na região, os indígenas e ribeirinhos usam um termo para o costume de distribuir gratuitamente entre parentes e amigos a carne de caça ou o pescado: *Putaua*. É uma palavra do Tupi, ainda presente no Nheengatu (Língua Geral Amazônia – LGA) que quer dizer algo que se dá ao outro). Quem recebe uma *putaua* sabe que deve necessariamente retribuir mais tarde aquele presente. Afinal, trata-se de um ritual, uma instituição muito antiga, que estimula a partilha da caça e do pescado com os próximos. Existem comércios nos povoados (as *tabernas*), alguns inclusive vendem carne e frangos, mas a troca ritualizada da *putaua* se mantém de forma paralela. Apesar do mercado, os dons continuam sendo trocados de forma tradicional, pois “O Curupira configura-se, assim, como a defesa contra a fome, o egoísmo e o consumismo capitalista” (MORAES, 2006, p. 68-69).

Todos os homens adultos que andam e caçam na mata contam histórias da sua convivência com a *Curupira*, expressando muito respeito e até lealdade. Para lograr sucesso na caça, é preciso *conversar* com ela e lhe presentear, em uma espécie de *putaua*. É uma troca ao nível sobrenatural, mas no estilo daquela que os indígenas mantêm com os vizinhos, na troca de carne de caça ou pescado, ou com o *santo* de devoção, pelo pagamento da promessa. A lógica dessa *putaua* sobrenatural reforça a *putaua* social do cotidiano: pediu, recebeu; recebeu, retribuiu, e assim por diante. Não é casual que, com a expansão da prática da venda de carne e peixe, a *putaua* se enfraqueceu um pouco. Com a diminuição das caçadas e das caças, a *putaua* com a *Curupira* também se enfraqueceu. Mas a *Curupira* não foi embora ainda assim, e suas manifestações, mesmo as mais ousadas, como no caso do desaparecimento da universitária, estão aí para demonstrar que o simples ato de lhe *pedir licença* ainda é uma regra válida.

É preciso respeitar as árvores, a floresta, rios e lagos -- eles não estão sós. Eles têm o seu lado encantado, como a floresta tem a *Curupira*. A harmonia e a convivência pacífica entre humanos e a natureza são possíveis, mas a base será sempre o respeito.

Por fim, o mito da *Curupira*, como o vemos no baixo Tapajós, fala principalmente dos povos indígenas, das suas tradições, resistências e reinvenções contra a colonização e

a catequese cristã que negou e ainda nega as suas cosmologias. A *Curupira* não vai embora (ou, mesmo quando demonstra que foi embora, na verdade, ela permaneceu) porque os indígenas que sustentam a sua crença neste espírito não vão embora, teimam em não desaparecer, apesar dos prognósticos mais pessimistas que já foram feitos sobre a sua extinção. Como a *Curupira*, os indígenas no Pará se refugiam no que resta das florestas, pois sua vida depende da existência dessas florestas e de todos os recursos a elas associados: animais de caça, frutos silvestres, materiais para suas artes, remédios para a cura das doenças, igarapés, lugares de memória dos seus povos etc.

Se a *Curupira* tem uma enorme capacidade transformacional no tempo e no espaço, se adaptando a diferentes contextos e se manifestando com rostos de diferentes pessoas, esta também é uma forma que os indígenas encontraram para sobreviver sob vários constrangimentos e se reinventar, modernizando-se e até urbanizando-se. Sim, o desaparecimento da estudante em Santarém ganhou a repercussão e a associação a uma suposta manifestação da *Curupira* porque esta crença entrou no espaço da UFOPA, através das centenas de indígenas oriundos do baixo Tapajós que são obrigados a viver na cidade de Santarém durante os cinco ou seis anos de seus cursos. Eles trouxeram consigo a lógica da *putaua* e do necessário respeito para com a *Curupira*. Esta, junto com esses indígenas, teve que vir para o espaço urbano e para a Universidade.

Professores, gestores da Ufopa e das demais estudantes das universidades na Amazônia precisam se acostumar com as cosmologias que os indígenas trazem ao entrar no ensino superior através, principalmente, das políticas de ações afirmativas. Mais que se acostumar, precisam respeitá-las. Se, de alguma forma, as *curupiras* andam com os indígenas, elas agora estão também nas universidades, pois este é um dos espaços conquistados por estes povos nas duas últimas décadas. E parece que chegaram para ficar.

Um outro recado que a *Curupira* da Flona Tapajós talvez esteja querendo transmitir pode ser direcionado aos próprios estudantes indígenas, para que não esqueçam suas raízes e não se deixem dominar apenas pela lógica da razão ocidental, segundo a qual floresta é principalmente sinônimo de madeira e recursos genéticos. Ao menos os indígenas estudantes de engenharia florestal da Ufopa entenderam bem a lição naquele início de abril de 2016: a *Curupira* não morreu, e é necessário continuar pedindo licença para entrar na floresta. Aliás, é necessário continuar existindo floresta pra que as

curupiras, ou melhor, nós os indígenas, possamos viver e ter futuro como indígenas. Pois, nós indígenas somos como as *curupiras*. Ou, por trás do mito, no fundo no fundo, nós indígenas somos as *curupiras*.

Referências

ANCHIETA, José de. Do Irmão José de Anchieta ao General P. Diogo Laínes, Roma (Carta sobre as coisas naturais de São Vicente) [1560]. In: **Jesuítas Brasil. Cultura. Arte jesuíta. Literatura**. São Paulo. Companhia de Jesus. Disponível em:

<http://www.jesuitasbrasil.com/jst/pessoa/temp/anexo/107/3287/3158.pdf> Acesso em: 21.10.2014.

CARDOSO, Manoel. Aluna da Ufopa relata medo e pânico após se perder na Flona Tapajós. **O Impacto**, Santarém (PA), 8 de abril de 2016, p. 18.

IORIS, Edviges Marta. **Uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

_____. Na trilha do manejo científico da floresta tropical: indústria madeireira e florestas nacionais. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 3, n. 3, p. 289-309, set.- dez. 2008.

LIMA, Leandro Mahalem de. Pajelança nas adjacências do Rio Amazonas: dimensões sociopolíticas e cosmológicas. **Revista Ciências da Sociedade (RCS)**, Santarém, Vol. 3, n. 5, p.61-91, Jan/Jun 2019.

LIMA, Karla. **“Não me desesperei”, diz universitária que ficou 16h perdida na floresta**.

Fonte: <http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2016/04/nao-me-desesperei-diz-universitaria-que-ficou-16h-perdida-na-floresta.html> Acesso: 21.04.2016.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. **O Selvagem**. 3. ed. Rio de Janeiro: Brasiliana, [1876]1935. (v. 52).

MORAES, Walmir Nogueira. **O mito do Curupira: vozes e letras, diálogos e narrativas no imaginário tembé**. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura).

Programa de Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura – UNAMA, Belém, 2016.

Disponível:

<http://www6.unama.br/ppgclc/attachments/article/56/Walmir%20Nogueira%20Moraes.pdf>

01.12.2019.

SILVA, Tatiana. Lins e. **Os Curupiras Foram Embora: Economia, Política e Ideologia numa Comunidade Amazônica**. Dissertação de Mestrado apresentada no PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1980. 188 p.

VAZ FILHO, Florêncio. **Pajés, benzedores, puxadores e parteiras**. 1. ed. Santarem: Ufopa, 2016.

_____; CARVALHO, Luciana. G. (Org.). **Isso tudo é encantado**. 1. ed. Santarém: UFOPA, 2013.

_____. **A emergência étnica dos povos indígenas no baixo rio Tapajós (Amazônia)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social, PPGCS-UFBA, Salvador, 2010).

_____. **Indicadores de Sustentabilidade de Comunidades Ribeirinhas da Amazônia Oriental**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Agricultura) - CPDA/UFRRJ, Rio de Janeiro, 1997.

WAWZINIAK, João V. **Assombro de olhada de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre os ribeirinhos do baixo rio Tapajós**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), UFSCar, São Carlos, 2008.

TATIARABU DE ESGUELHA

Hugo Ciavatta¹²²

Resumo

Tatiarabu e eu nos conhecemos em 2016, durante a campanha de seu irmão, cacique de Massekury, candidato a vereador em Boca do Acre (AM). A partir daquele encontro em 2016, da convivência com Tatiarabu durante alguns meses em 2017, meu objetivo neste texto é elaborar a atuação política de Tatiarabu, a relação com seu irmão, as nuances do xamanismo dos Jamamadi madiha, já que também ele iria se dizer um ex-pajé.

Palavras-chave: etnologia; etnografia; cosmopolítica; xamanismo.

“Chá de coco amarelo, seu Hugo, é bom para a pressão alta”, disse-me Tatiarabu no mesmo dia em cheguei a Massekury, em 2017, aldeia dos Jamamadi madiha, às margens do Purus, saindo de Boca do Acre (AM) em direção à Sena Madureira (AC). Estávamos sentados na varanda de sua casa, diante de uma palmeira do referido coco. Foi assim naqueles primeiros dias, sem que eu perguntasse, Tatiarabu me contava de algumas das plantas que estavam em volta de seu quintal, ou que, mesmo distante de sua casa, no roçado, ou apenas encontradas na mata, ele se lembrava delas e de suas respectivas capacidades, de suas propriedades terapêuticas. “É mofo, é fungo, é bicheira, seu Hugo? Se tiver, passa o suco do limão galego, ou óleo de mumuru” (outra espécie de coco); “Está vendo este capim aqui na frente? É pachuri, tenho tomado chá dele quase todos os dias, é bom se falta fogo, se você não consegue respirar direito. Quem tem coração-crescido, vocês brancos chamam de Mal de Chagas, como eu tenho, é bom tomar, ajuda”. Tudo isso ele dizia praticamente sem levantar os olhos, mantendo a conversa, fosse apenas comigo, fosse com outros Jamamadi que estivessem próximos, com seus próprios olhos voltados para o chão, ou mirando ao redor. Tatiarabu raramente direcionava seu próprio olhar a seus interlocutores.

A partir da convivência com Tatiarabu durante alguns meses, em 2017, de nosso primeiro encontro em 2016, ele que faleceu em 2018, meu objetivo aqui é elaborar a relação desse que se dizia um ex-Pajé Jamamadi: a relação com seu irmão, o cacique Mamuré, as nuances do xamanismo dos Jamamadi madiha, enfim, sua cosmopolítica, seja em relação aos brancos, seja em relação aos próprios Jamamadi, quando Tatiarabu,

122 Mestre e doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS da UNICAMP.

às vezes, dizia “não ser dali”, de Massekury. Considero aqui o que Philippe Descola (2018) aponta como característico de um estilo de conhecimento da antropologia, ou seja, uma continuidade entre descrição, compreensão e explicação.

Num daqueles primeiros dias, também, ao tomarmos café, Tatiarabu chamou e trouxe junto de si um dos cachorros que circulava entre as casas na parte de baixo, próximo à margem do Purus, de Massekury. Leãozinho se chamava o cão. Tatiarabu me convidou, iríamos pela mata, ele iria me apresentar parte da aldeia, trechos dos igarapés e dos roçados. Ao sairmos, ele levava a espingarda e um terçado, e nos acompanhava o mesmo Leãozinho. Subimos o barranco e chegamos à escola da aldeia, mantida pela Prefeitura Municipal de Boca do Acre. Em vez de tomarmos à direita em direção às demais casas da aldeia, ou às casas de Pra-Cima-da-terra, como se dizia em Massekury, seguimos reto, na direção contrária à margem esquerda do Purus. Havia um pequeno pasto antes de entrarmos na região dos roçados, que intercalava roçados e mata de capoeira, até chegarmos à casa de farinha de Tauaturá, irmã mais velha de Tatiarabu.

No nosso caminho encontramos algumas crianças e adolescentes seguidos de Mauani, umas das *inecuré* (mais velhos) de Massekury. Mauani levava um cesto com macaxeira, e Tatiarabu aproveitou para lembrar que iria me levar à casa dela, pois era Mauani quem me ensinaria “as coisas dos Jamamadi”.

Entre a mata fechada, os igarapé e os campos, duas vezes Tatiarabu falou que seu roçado estava tomado, de que ele precisava limpar, ou pedir que alguém limpasse o capim, a capoeira que avançava. Desde que soubera do Mal de Chagas, dois anos antes, Tatiarabu deixara seu roçado. Ao redor, os cultivos de seus irmãos e sobrinhos, pelo contrário, seguia a rotina dos cuidados, a dedicação à limpeza, não deixando que a mata encobrisse o roçado, o cercado e o plantio de macaxeira e de cará.

Ao lado do plantio abandonado de Tatiarabu, deparamo-nos com uma espécie de marimbombo, Mangagá. Eram inúmeras as casas do inseto pelo solo, eram pequenos buracos em volumes de terra acumulados, semelhantes aos formigueiros. O zunido dos marimbondos era intenso e Tatiarabu percebeu meu incômodo. Eu recuava, procurava me afastar, manter distância da nuvem de Mangagá que voava sobre o solo, e buscava uma maneira de não cruzar as casas dos insetos pelo mato ao redor, já que os marimbondos estavam em nosso caminho. Tatiarabu perguntou se eu estava com medo,

e eu disse que sim, acrescentando se ele também não tinha receio. Tatiarabu riu bastante, dizendo que não, que ele não tinha medo de Mangagá.

Durante o percurso, também, Tatiarabu destacava nossa passagem por algumas das árvores, por algumas plantas, como as castanheiras que havia naquela área. Eram como que uma referência para ele, se estávamos mais próximos da casa de farinha de Tauaturá, se do igarapé Boágua. Mas estas eram ainda referidas por ele pelo tempo, ou pela idade, como aquela logo depois do pasto, uma castanheira ainda jovem, dizia-me, questionando se eu sabia reconhecer ser uma castanheira. Não, eu lhe falei, apenas aquelas muito altas, com a copa arredondada fazendo-se notar no céu, no horizonte, eu era capaz de reconhecer. Sim, ele confirmava, mas havia as mais novas, as mais jovens. Tatiarabu, inclusive, um ano depois iria escolher uma daquelas castanheiras, mais próxima ao barranco do rio, como seu túmulo. Debilitado por Hepatite, como diagnosticaram os médicos em Rio Branco (AC), antes de falecer, Tatiarabu pediu às irmãs que o enterrassem no pé, próximo daquela castanheira especificamente.

Da mesma forma acontecia quanto a outras, a algumas plantas, que Tatiarabu, de terçado em punho, demonstrava profundo zelo, ele apenas punha para o lado ao atravessar o caminho se elas lhe estivessem na frente, enquanto que outros galhos, ou mesmo pequenos troncos, eram cortados sem pudor. A árvore de Ucubá, cujo tronco era muito fino, Tatiarabu parou para me explicar, era também jovem, ainda nova, mas nós, os brancos, vínhamos apanhando muito daquela árvore, pois do caule se extraía um leite para tratamento médico.

Caminhar com Tatiarabu naqueles primeiros dias em Massekury, foi como Karen Shiratori (2018: 20-23) descreve suas primeiras impressões e o cuidado de Berinawa, também Jamamadi, na aldeia de São Francisco, os Jamamadi orientais. À minha descrição, por este arranjo que aqui apresento, chamo a atenção então para a associação que estabeleço, compreendendo Tatiarabu pelo “olhar envenenado” (IDEM), porém, com o qual eu nunca me deparei explicativamente. Faço de minha descrição, à luz de Descola (2018), assim, uma compreensão aproximada dos Jamamadi madiha de Massekury, *contextualizando-os* em relação aos demais povos arawá da região. Não empreendo, contudo, o movimento final sugerido por Descola, o da explicação dedutiva, criando um modelo explicativo para os Jamamadi madiha.

O irmão candidato

Tatiarabu e eu nos conhecemos em 2016, quando eu acompanhara seu irmão Mamuré, o cacique de Massekury, na candidatura desse último a vereador em Boca do Acre. No estádio de futebol da cidade, quando Mamuré e eu distribuíamos pequenos panfletos, papéis popularmente conhecidos como *santinhos*, sentamo-nos nas arquibancadas. Instantes depois Mamuré viu a entrada de seu irmão: *“é o meu irmão, é Tatiarabu, chegou, ele veio de Massekury, lá das nossas terras”*, acenava Mamuré, que se levantara. Tatiarabu não pareceu notar, pois parara atrás do gol, cercado por quatro homens brancos. Tatiarabu era funcionário de uma empresa terceirizada, ligada à Fundação Nacional da Saúde (FUNASA), contratado como Agente Indígena de Saneamento (AISAN) de sua aldeia. Mamuré se sentou, deixando de acenar, e eu perguntei se não íamos até lá, encontrar Tatiarabu. *“Não, eu não quero conversa com aquela gente que está em volta ali... não quero conversa com aquele sujeito, está vendo lá, Hugo, de chapéu azul, com os cabelos brancos... este sujeito tem uma fazenda lá pra trás, onde estão as nossas terras, ele vive derrubando madeira nossa, empurrando boi pra dentro da nossa área... eu não vou lá, não”*. Mamuré introduzia-me àquela região, na qual *“a fronteira amazônica tem sido brutalmente rearticulada por uma política em grande escala de ocupação demográfica, de redistribuição espacial promovida pelo Estado”* (ALBERT, 1995: 2, grifos no original).

Esperamos alguns minutos e, assim que Tatiarabu se distanciou do grupo que o cercava, começamos a caminhar em sua direção. Ao nos aproximarmos, Mamuré então nos apresentou, Tatiarabu e a mim, e disse que eu tinha vindo de São Paulo para o ajudar na sua candidatura, e que eu ia fazer minha pesquisa sobre sua história ali na região, sobre Massekury e a demarcação. Tatiarabu convidou-me então, enfaticamente, para ir até Massekury, e que o relatório de demarcação tinha que ser feito. Tatiarabu queria que eu fizesse o relatório, dizia que eles pagariam se fosse preciso, para terminar logo o relatório. Eu respondi que não, que isso era com a FUNAI, e que eu estava apenas fazendo uma pesquisa, sem qualquer vínculo com a Fundação, e que não iria ainda até Massekury pois precisava informar a Fundação da minha presença. Tatiarabu encerrou a

conversa dizendo que não precisava falar com a FUNAI, que quem mandava em Masekury eram eles, os irmãos, mas Mamuré não prosseguiu o assunto.

Eu havido repetido para Tatiarabu o que dissera numa reunião em que estava com Mamuré, no Centro Técnico Local (CTL) da FUNAI, em Boca do Acre, e junto a alguns membros da OPIAJABAM (Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi de Boca do Acre-AM). Caciques e lideranças das aldeias dos dois povos da região estavam ali discutindo a efetividade das ações da organização indígena, a ineficácia das operações do ICMbio, do IBAMA, e mesmo da FUNAI, pois continuavam as *derrubadas*, como eles diziam. A demora para a demarcação, para o reconhecimento das Terras Indígenas (TI), como nas áreas de Masekury, vizinha de uma área Apurinã, no Purus, entre outras mais próximas da cidade, áreas também Jamamadi e Apurinã, agravava a situação.

Como doutorando em Antropologia, foi assim que me apresentei quando pediram uma explicação para a minha presença ali, junto a Mamuré, naquela reunião. Fui em seguida requerido para assumir os relatórios de demarcação das terras na região, aquelas que eles discutiam. Eu lhes contei minha pesquisa, minha colaboração com Mamuré, e disse que, sobre a demarcação, já com GTs (Grupos de Trabalho), inclusive, abertos, como do caso de Masekury, quem deveria responder por isso era a FUNAI. O técnico indigenista do CTL, Apurinã, também presente na reunião, cobrou então os antropólogos responsáveis por aqueles GTs. Por fim, com isso, pediram que eu redigisse uma carta para o presidente da OPIAJABAM, questionando a ausência dele naquele momento, e cobrando a FUNAI, a regional de Rio Branco (AC) e em Brasília, sobre todas aquelas questões. Assim encerrou-se aquela reunião, comigo redigindo a carta e deixando-a com eles.

No dia seguinte àquela reunião no CTL da FUNAI de Boca do Acre, por fim, quando minha presença e minha pesquisa eram questionadas em função das demandas da OPIAJABAM e das comunidades locais, Mamuré interrompeu o mesmo questionamento, dessa vez de seu irmão, à minha presença, e foi logo perguntando o que aqueles sujeitos, os homens brancos, em especial aquele de boné azul, queriam no estádio de futebol, pois cercaram a entrada do Jamamadi. *“Pedir desculpas”*, respondeu Tatiarabu, *“veio pedir desculpas pela derrubada que fez, pela última derrubada que fez lá, disse que não sabia que era nossa, disse que não sabia que era madeira nossa ali”*, gesticulando amplamente os braços. E prosseguiu: *“Tem que parar, não é a primeira vez: ‘Como não sabia? Não é a*

primeira vez! Tem desculpa que nada, não: você sabia, sim, que a terra ali é nossa!’ Foi o que eu falei pra ele”. Mamuré completou, “Fazendeiro aqui é cutia, é páca, Hugo: à noite destróem o roçado da gente. Só que esses daí ainda levam madeira, põem cerca e fazem pasto em terra que é nossa”.

O professor

Com Mamuré, fosse durante a campanha, em 2016, fosse nos anos seguintes à pesquisa, ele me apresentava por Boca do Acre através de meu nome, seguido de “antropólogo vindo fazer sua pesquisa” e, no caso da eleição, ajudando na sua candidatura. Já com seu irmão, Tatiarabu, com quem estive durante 2017, eu era “professor vindo de São Paulo para ensinar”, fosse na cidade, fosse na aldeia, e ele dizia isso seca e resumidamente. Tatiarabu talvez respondesse aos olhares, aos apontamentos pelas ruas da cidade que se dirigiam a mim quando eu caminhava com adolescentes de Masekury, ou quando eu, sozinho pelas ruas, vestia um uniforme da equipe de futebol da comunidade estampado na frente com um “Aldeia Masekury”.

Ao “professor” eu só não acrescentei o “antropólogo fazendo minha pesquisa” na primeira vez em que Tatiarabu se referiu assim à minha presença. Eu acabava de chegar a Masekury, e naqueles dias de abril fomos a um dos lagos próximo ao Purus. Pescávamos num canto sombreado pelas árvores, Tatiarabu, um de seus sobrinhos, Risi, e eu, todos dentro da pequena e estreita canoa. Já havíamos deixado a malhadeira do outro lado, mais ao fundo do lago, do lado oposto à entrada que subimos, e então levantamos nossos caniços à sombra. Cortando o barranco sobre as folhas na terra, escorreu uma canoa maior, feita de um único tronco de árvore, da lama para a água. De pé, dentro da embarcação, caminhando lentamente do canto que por último tocou a água ao centro da canoa, um senhor branco, corpulento e vagaroso, com calças pretas rasgadas, chapéu de palha, camisa branca aberta e sem botões e com marcas de terra, dirigiu-se espaçadamente a Tatiarabu, “ô, *compadre!*”. Tatiarabu lhe devolveu a saudação e, depois das tratativas sobre a quantidade de peixe no lago, ouvimos daquele homem, já sentado no centro de sua canoa, parada diante de nós, e que separava e enrolava seu cigarro nos mirando, com o mesmo vagar na fala: “*Aqui só tem pai de família, só gente trabalhadora, e vem multar... Querem tirar da gente, e atrapalhar o sustento, só prejudica, só faz mal a pai de família. Aqui já não tem mais derrubada, eu mesmo já parei tem muitos anos, nem*

deixo que façam nesta beira do lago". Tatiarabu, pois, apresentou-me: *"esse aqui é o seu Hugo, compadre, ele veio lá de São Paulo, é professor, veio ensinar, vai ficar lá com a gente"*. Eu apenas assenti, tentando sorrir.

Estava eu trazido às mesmas sentenças do ano anterior, quando nas proximidades do porto de Boca do Acre, no encontro das águas do rio Acre com o Purus, enquanto esperava por Mamuré em um final de tarde, ouvi: *"Só prejudicam pai de família, o trabalhador vai fazer seu roçado, vai limpar o terreno para suas cabeças de gado, e vem multar, vem dizer o que pode e o que não pode fazer"*, quase como um aforismo vindo do vendedor de salgados na beira do barranco. Eu pedira um refresco, não havia mais ninguém debaixo do toldo, sentara-me, e diante do meu questionamento, *"Mas quem é que vem?"*, ele só me ofereceu um salgado. Entendi que ele estava falando de "gente como eu" sem necessariamente querer dialogar comigo, ainda que trocássemos algumas palavras a respeito do que ele me vendia.

No ano seguinte, então, na conversa à beira do lago, Tatiarabu não queria que eu fosse confundido "com quem vem multar", ao mesmo tempo, não queria que eu fosse entendido como quem eu era, um antropólogo. Tatiarabu sabia que, se eu não estava ali "para multar", meu trabalho poderia dizer "o que pode e não pode fazer" naquelas áreas.

Mesmo assim, alguns dias depois, Tatiarabu voltaria a este ponto. Na casa de Mauani, enquanto ela andava de um lado para outro dentro de sua casa, gesticulando, esbravejando em língua arawá, Tatiarabu, que me levava até ali, abaixara a cabeça e descera as escadas na frente da casa. Do lado de fora, ele mantinha a cabeça baixa, o olhar no chão, como quase sempre, mas claramente desconfortável. Mauani seguia com o tom de voz elevado, vinha até a entrada de sua casa próximo às escadas, apontava para o Purus, apontava para o baixo curso do rio. Sentado na entrada da casa de Mauani, eu não soube o que fazer, e esperei até que alguém me dirigisse a palavra. Eu mal acabara de chegar à aldeia Jamamadi, Tatiarabu havia me dito que Mauani era quem sabia contar as "histórias de antigamente", ela então iria me "ensinar as coisas de seu povo".

A única palavra que eu entendi diante de Mauani vinha em português, era o nome da então coordenadora do Grupo de Trabalho (GT) para a demarcação de Massekury, impedida de voltar à aldeia anos antes justamente por Tatiarabu. Quando Mauani parou, houve silêncio por longos minutos. Tatiarabu, após isso, mais uma vez, como fizera na primeira vez que nos vimos, no estádio de futebol, em Boca do Acre, no ano anterior,

questionou-me, ele não entendia como eu poderia ser um antropólogo mas não ser da FUNAI; como eu poderia ficar ali, aprender com eles, mas não fazer a demarcação; ele mesmo repetia, *“você é antropólogo também, mas não é da FUNAI”* – ‘também’, para ele, como a então coordenadora do GT. Tatiarabu e o filho de Mauani conversaram, e este, por sua vez, em seguida, falou com sua mãe, novamente em arawá. Por fim, Tatiarabu me pediu que fôssemos, que mais para a frente, nos próximos dias, Mauani iria me ajudar a *“aprender as coisas dos Jamamadi”*.

A então coordenadora do GT de demarcação para Massekury, contígua à aldeia Apurinã mais abaixo no curso do Purus, entre 2014 e 2015, viera com a equipe da FUNAI. Três antropólogos mais uma geógrafa fizeram uma expedição de alguns dias, estiveram nas aldeias e, em acordo, a antropóloga coordenadora, doutoranda, voltaria depois para realizar sua pesquisa, terminando assim o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID), documento que fundamenta o reconhecimento das Terras Indígenas no país desde a Constituição de 1988. Tatiarabu, contudo, rompeu este acordo e impediu que a coordenadora voltasse posteriormente para realizar sua pesquisa de doutorado. Desde o início de minha pesquisa eu sabia deste não retorno, afinal, foi com a coordenadora o contato para que eu realizasse parte do meu doutorado junto a Mamuré. Sabendo da negativa de Tatiarabu, o que eu desconhecia, entretanto, contado pelo filho de Mauani na tarde seguinte ao encontro ríspido de sua mãe e Tatiarabu, era que tal atitude resultara em discussão, em briga, em um grande distanciamento, nas palavras do rapaz, entre Mamuré e Tatiarabu. Mauani expunha então, naquela tarde, explicava para mim, sem me dirigir a palavra, o que passei a entender como *rivalidade* entre Mamuré e Tatiarabu.

Tatiarabu repetiu, ainda, em alusão à demarcação, à presença de pesquisadores, depois que eu dizia quem eu era e o que estava fazendo em Massekury, para os brancos que ali passavam. Brancos como o marido da professora da escola, ou como o compadre Tapioca, posseiro que vivia na margem direita do Purus, cuja casa era praticamente em frente a de Tatiarabu, e cuja enteada era esposa de Risi. Tatiarabu me apresentava como *“professor”*, eu acrescentava *“antropólogo fazendo pesquisa”*, ele então falava sobre as derrubadas das fazendas ao redor: *“eu estou é cansado de receber gente aqui dizendo que vai resolver, que vai parar a derrubada, que vai expulsar essas invasões aí – apontando para as fazendas vizinhas – e ninguém faz é nada; eles vem, a gente fala, as*

peessoas ficam aqui, a gente fala, eles vão embora, o tempo passa, e continua a mesma coisa, ninguém resolve nada e a gente aqui". Desde os anos 1980, a FUNAI solicitava estudo e reconhecimento da área de Masekury, e estava então em seu terceiro Grupo de Trabalho, na feitura do RCID.

Ao voltarmos para a beira do rio, onde está a casa da família de Tatiarabu, no fim daquele dia do encontro tenso com Mamuré, ele destacava para mim que não era como aqueles lá de Pra-cima-da-terra, dizia: *"eu não sou daqui, não, seu Hugo, não sou que nem eles lá – apontava para cima"*.

Naquele momento, no plano conceitual que sugere Jeanne Favret-Saada (2005), eu não estava apenas "sendo afetado" por uma linguagem dos Jamamadi, fosse de parentesco, mítica, ou xamânica, eu também os estava afetando nas relações em que eles viviam, afinal, eu era "mais um antropólogo", e não um qualquer, era um chegando através de uma pesquisadora que esteve ligada à FUNAI, e que já estivera ali. Os Jamamadi de Masekury pareciam me inserir numa "rede particular de comunicação", que não se apresentava como feitiçaria, mas era uma modalidade de "ser afetado" (FAVRET-SAAD, 2005). Nos termos da autora, então, eu precisava elaborar um *dispositivo metodológico* para também me relacionar naquela linguagem das relações Jamamadi, eu precisava ocupar um lugar na rede Jamamadi de comunicação que me era apresentada.

Tatiarabu faleceu em 2018, mas estive com ele em Masekury em 2017. Cheguei com Mamuré, e quando este estava na aldeia naqueles meses de 2017, Tatiarabu colocava-se mais silencioso, mais discreto, isso desde o primeiro dia foi claro. Mamuré disse naquele início de abril, logo que desembarquei, *"aqui na casa de Tatiarabu, que foi da nossa mãe, você vai ficar aqui, Hugo"*, algo que só entendi depois. Era Mamuré querendo estabelecer os termos da *relação* (STRATHERN, 2006), aquela que já havíamos começado no ano anterior. Mamuré saía, ausentava-se, Tatiarabu mudava o tom, punha-se expressivo, e modificava os termos da *relação*, afinal, na ausência de Mamuré, ela não era a mesma. E foi assim desde aquele primeiro dia, Mamuré partiu, retornou para Boca do Acre, e Tatiarabu pediu que eu fosse para a casa ao lado, a "igrejinha", como chamavam a casa em que se hospedava um dos professores da escola primária, mantida pela Prefeitura Municipal de Boca do Acre, para os Jamamadi da aldeia, e que ocasionalmente servia de local para a celebração de uma missa pelo padre da paróquia

da mesma cidade. Tatiarabu, em seguida, exigiu-me, *“você vai ficar aqui, diz que vai aprender com a gente, mas nós também vamos aprender com você, seu Hugo; você trouxe seu computador, não é?, então vai dar aulas de computação para a gente aqui na aldeia”*. Não era uma questão, não era uma possibilidade, não era uma acordo, era uma exigência. Não era uma chamado à feitiçaria, mas me parecia como modo de “ocupar um lugar” naquela “rede de comunicação” Jamamadi (FAVRET-SAADA, 2005), que eu fosse professor e que eu pudesse acrescentar, às vezes, a condição de pesquisador.

Nas primeiras semanas, Tatiarabu aparecia na varanda de sua casa, às vezes, vestindo seus óculos, com papel e caneta, às vezes, lendo um relatório sobre a BR-317, ou a Legislação Indigenista Brasileira. *“Eu também, como você, estou estudando”*, fazia questão de frisar. As aulas de informática eram esporádicas, aconteciam quando ele me solicitava: ele queria digitar algumas linhas do que estava lendo, algo das planilhas da FUNASA de sua atividade enquanto AISAN, ou conferir se contas matemáticas que ele fazia, estavam corretas. Tatiarabu repetia, *“eu sei, eu sei, eu sou esperto, eu aprendo rápido, seu Hugo”*, e me interrompia se minhas explanações se alongavam. Depois das primeiras aulas, nas primeiras semanas, começamos a caminhar por Massekury, Pra-cima-da-terra, quando Tatiarabu estava oferecendo minhas aulas de informática, era quando eu acrescentava o “antropólogo fazendo minha pesquisa”. Fosse para mim, fosse comigo ao lado, falando apenas em parte de um “acordo de pesquisa”, Tatiarabu me remetia ao chefe Nambiquara em seu encontro com Claude Lévi-Strauss (1996), à necessidade de demonstrar controle, ou autoridade, alguma manifestação de poder, fosse em relação aos seus ou, ao mesmo tempo, como um exercício de mostrar-se capaz das mesmas coisas que um branco, fosse também dirigindo-se a estes.

Os ex-Pajés

Depois daquele primeiro mês, conversávamos na varanda da casa de Tatiarabu, este, Mamuré, Risi, sobrinho de ambos, e eu, o céu foi cortado por um feixe de luz incandescente. Era fim de tarde, mas na outra margem do Purus já escurecia. Mamuré se sobressaltou: *“Olha ali, lá, lá! Mira ali, olha!”*. A chama se apagou na altura da copa das árvores. Antes de Mamuré, eu havia notado a luz cruzando o céu e, naquele instante, esperava pelo estrondo de um fogo-de-artifício, de um rojão. Enquanto Mamuré apontava, chamando nossa atenção, eu me desfiz de minha própria associação: quem,

em Massekury, atrás da casa de Tatiarabu, mata adentro, estaria soltando um fogo-de-artifício. Risi foi logo dizendo, “*Lá vai feitiço! Lá vai cobra, lá vai bicho, lá vai envio de Pajé para outro canto!*”. Pajé? – eu perguntei –, mas não tem mais Pajé por aqui, não é? – continuei.

Era o que Tatiarabu dizia eventualmente, desde que eu chegara. Tatiarabu inúmeras vezes questionou meu trabalho, como no nosso primeiro encontro, no estádio em Boca do Acre, como diante de Mauani: por quê, para que visitar, deixar-se em meio aos indígenas? Ele também mostrava-se interessado sobre os *parentes* Ticuna, com quem eu da mesma forma realizava pesquisa. Para Tatiarabu, “os Jamamadi de Massekury não tinham mais cultura”, “*nós não fazemos mais festa*”, dizia-me ele: sem festa, sem cultura. Quando falava sobre isso, Tatiarabu, aquele quem conhecia as plantas e suas propriedades terapêuticas, acrescentava, “*aqui também não tem mais Pajé*”. Eram como que aforismos constantes direcionados ao antropólogo que não era da FUNAI, “*não temos mais cultura; aqui não tem Pajé*”.

Diante de meu questionamento, com o feixe de luz que acabara de cruzar o céu, Risi então prosseguiu: “*Tem não, aqui não tem mais Pajé, mas aí acima desse rio, lá nos Kulina tem!*”, corrigiu-se. Mamuré deu continuidade, “*É, não tem, mas eu já fui Pajé, Hugo*”, e contou como lhe aconteceu. “Esperando na mata” – expressão que os Jamamadi usam para se referir à expedições de caça –, muitos anos atrás lhe apareceu, como que em “sonho”, durante a vigília do sono, uma mulher, e permaneceu com Mamuré, acompanhando-o. A imagem de uma “mulher”, um “espírito”, um “sonho”, como se referia Mamuré ao seu *katuhe*¹²³, era quem lhe fazia Pajé.

O *katuhe* passava a viver junto daquele para quem aparecia, “fazendo morada”, tanto interna quanto externamente a este sujeito então tornado Pajé, viajavam pelos lugares, caminhavam. Quando Pajé, inclusive, num jarro se guardam as construções, as criações feitas junto ao *katuhe*. Entretanto, para os Jamamadi madiha de Massekury, assim como aparecem, às vezes, os *katuhe* podem ir embora. Pajés estão sujeitos a “roubos” de *katuhe*, roubos feitos por outros Pajés, como numa disputa: um Pajé pode “virar do avesso” outro Pajé, sem que este perceba, comentava Mamuré. De um dia para

123 Os Deni descrevem *katuhe* como pedra xamânica, aquela inserida no processo de iniciação de um Pajé iniciante (KOOP & LINGENFELTER, 1983).

o outro, finalizava Mamuré, seu *katuhe* o deixou, fazendo com que ele mesmo não fosse mais Pajé, *“Tenho pra mim que foi roubo, mas nunca fui atrás disso”*.

Tatiarabu, até então em silêncio, por fim, *“Pois é, seu Hugo, isso eu não te contei, mas eu também já fui Pajé...”*. Diferentemente de Mamuré, contudo, seu *katuhe* não lhe apareceu de repente, Tatiarabu foi “ensinado”, como ele dizia, ele passou por uma iniciação com outro Pajé do Inauini, Terra Indígena Jamamadi no Médio Purus, mais próxima de Pauini (AM) que de Boca do Acre. Apenas Tatiarabu, em Massekury, conhecera aquelas áreas, aqueles outros Jamamadi, fosse por viagens pela FUNASA/SESAI (Fundação Nacional da Saúde/ Secretaria Especial de Saúde Indígena), da qual era funcionário, fosse pelo movimento indígena local e regional. Tatiarabu falou rapidamente sobre o processo para se tornar Pajé: foram dias sem banho, deitado, acordava, havia pedras sobre o peito, *katuhe* era quem as trazia, guardava-as em seu jarro.

“O katuhe faz encantação tanto de doença, de feitiço, como de cura, seu Hugo, o meu era um médico branco”, contava Tatiarabu. Curara Tauaturá, por exemplo, sua irmã e mãe de Risi, mas não conseguira curar Moratu, sua própria mãe, foi quando percebeu que também perdera seu *katuhe*. Tivera embarcação grande, viajava e voava pela região com seu *katuhe*. Tatiarabu acreditava que o mesmo Pajé que o ensinara, roubara-lhe. Os *katuhe* poderiam ser como mulheres, como homens, como onças, como cobras. Como Pajé, Tatiarabu ficou “fraco” ao mesmo tempo em que adoecera, *“foi quando descobri que tinha ‘coração crescido’, seu Hugo”*. Assim, como Mamuré, Tatiarabu também deixara de ser Pajé. *“Então é isso, seu Hugo”*, levantara-se Tatiarabu naquele início de noite, encerrando a conversa.

Quando eu queria continuar sabendo sobre os *katuhe*, Tatiarabu e Mamuré se limitavam a dizer que não sabiam, que só mesmo com quem era Pajé para saber. Mas o “pois é” de Tatiarabu tornou-se para mim como um eco em meio à conversa no fim daquela tarde, funcionava como continuidade de uma maneira de se comunicar dos Jamamadi; o feixe de luz cruzando o céu de forma incandescente, quase um distúrbio de percepção (FAVRET-SAADA, 2005), um aforismo, uma linguagem ao mesmo tempo xamânica, mítica, política, enfim, uma cosmopolítica Jamamadi madiha.

Próximo do fim do primeiro período em que estive em Massekury, numa tarde em que Mamuré estava derrubando uma capoeira perto da casa de Tatiarabu, perguntei a

esse último se não íamos continuar as aulas de informática. Fazia tempo, então, ele sumira. Tatiarabu abriu um sorriso, seguido de um ar grave: *“vou não, só se começar a entrar dinheiro, não preciso mais de saber disso, não, já aprendi tudo; quero é saber, disso vocês não ensinam a gente, quero saber é como derrubar a FUNAI”*. Eu lhe disse que não estava entendendo, ele queria dinheiro para que eu continuasse ensinando a utilizar o computador? Por que ele queria derrubar a FUNAI, a única instituição estatal, dos brancos, que poderia ajudá-los? Mampuré apareceu entre a gente e foi falando sobre a demarcação. *“Não, Hugo, sabe, é que o relatório final da demarcação não foi entregue, teve também o Tatiarabu, que não deixou a coordenadora voltar, para ficar aqui, como você está hoje. Então ficou isso da FUNAI, a demarcação, os antropólogos”*. Tatiarabu ficou calado.

Perguntei diretamente a Tatiarabu porquê ele negou o retorno: *“demoraram muito, é sempre a mesma coisa, ah, eu não deixei mesmo.”* Eu disse que era assim, que é demorado, que o meu trabalho, que seria o da coordenadora anos atrás, também demoraria anos pra poder ficar pronto. Mas Tatiarabu deu outras versões para negar o retorno da coordenadora do GT da FUNAI no fim daquele período, quando o assunto retornava à pauta das conversações, sempre com Risi como interlocutor, e estando ou não Mampuré presente. Tatiarabu, sempre muito enfático, elevando o tom de voz, gesticulando, *“não quero saber da FUNAI aqui, não, seu Hugo... era pra eu ser a FUNAI aqui em Boca do Acre, mas os parentes não me quiseram, não me elegeram”*. Tatiarabu referia-se à criação da base local da FUNAI na cidade de Boca do Acre, quando a então União das Nações Indígenas (UNI), em sua vertente regional, em Assembleia, elegeu um Apurinã como técnico responsável pelo espaço.

Tatiarabu deixou claro, por fim, que à relação que me trazia ali, uma relação eminentemente com Mampuré, Tatiarabu se opunha, eu era uma extensão de sua rivalidade com seu irmão. O ex-Pajé e irmão do cacique passou a dizer para seus sobrinhos, no final de minha estadia na aldeia, em 2017, que eu estava ali e não ia ajudar ninguém, que eu não era “boa pessoa”. Foi o que veio me contar a merendeira da escola, branca, esposa de um dos filhos de Risi e, portanto, “sobrinho-neto” de Tatiarabu.

Após pensar o que fazer, decidi perguntar diretamente a Tatiarabu por que ele estava dizendo aquilo. Ao lado de Mampuré, Tatiarabu me acusou: *“você mesmo disse, seu Hugo, aqui, olha – apontava para a entrada de sua casa –, que não ia me ajudar, que não*

ia fazer a carta que eu pedi para o senhor – e movimentava os braços, como se eu o tivesse empurrado –, para levar na FUNASA”. Tatiarabu reproduzia uma cena segundo a qual eu teria dito aquilo, e ele trocava de posição, repetindo o que ele teria me dito; o que teria me pedido, e novamente trocava de posição, encenando minha reação e o que eu teria dito: “*se você quer, você mesmo que faça, que eu não vou ajudar ninguém!*” – era o que eu teria dito, e mais uma vez ele movimentava os braços, como se eu o tivesse empurrado; “*eu não preciso de você, seu Hugo, eu sei fazer, eu mesmo vou fazer!*”, completava, dessa vez se dirigindo a mim no instante daquele diálogo, comigo o questionando. Mas ele não me dirigia os olhos, pelo contrário, claramente olhava apenas para Mamuré.

A carta que ele mencionara, que havia me pedido e eu fizera, estava pronta, só não estava impressa pois não tínhamos ido à cidade nos últimos dias. Aquele diálogo não acontecera, eu não disse nada do que Tatiarabu falava, tampouco havia feito o que ele simulava. De nada adiantou dizer isso, ou mesmo de nada resolveram as minhas negativas de não ter dito nada do que ele dissera e encenava. Tatiarabu encerrou a conversa com um “*se eu estou falando, então é isso, acabou*”, e continuava mirando apenas seu irmão, sentado no outro canto da varanda. Mamuré nada falou, retirou-se, e Tatiarabu seguiu atrás. Eu estava devidamente “*enfeitiçado*”, ocupando um lugar numa rede de comunicação (FAVRET-SAADA, 2005).

Nos dias que se seguiram a isso, mais do que se opor à relação que comunicava a minha presença em Masekury, Tatiarabu chamava as crianças que via próximas de mim, conversando ou somente brincando perto da “*igrejinha*” onde estava a minha rede. Ele nunca fizera aquilo naqueles quatro meses de minha presença na aldeia. Onde eu estava, Tatiarabu passou a não estar, se eu entrava em sua casa, ele saía. Durante cerca de vinte dias, eu era como que “*contagioso*”: ninguém poderia ficar perto de mim, Tatiarabu também não ficava. Meus diálogos, naqueles dias, resumiram-se a conversas rápidas com suas irmãs, Tauaturá e Zaqui, que pareciam rir da situação, eu não sabia se de mim, se de Tatiarabu, ou, claro, de ambos. Minhas conversas também eram frutos dos encontros na minha circulação Pra-cima-da-terra.

Na última semana, contudo, para quando eu já avisara, desde o início, minha partida, Tatiarabu simplesmente me procurou na “*igrejinha*” dizendo que queria que eu fizesse uma carta para a FUNASA, para fazer pedidos de alguns equipamentos que a

aldeia precisava. Era o mesmo pedido que ele me fizera semanas antes, e o qual ele dissera que eu lhe neguei, e para o qual ele me acusava, dada a representação violenta que realizara. Sequer mencionei nada disso, procurei esconder qualquer tipo de hesitação, ou surpresa, naquele instante, e apenas aceitei e pedi que ele passasse para dentro, eu ligaria o computador e aprontaríamos imediatamente o que ele me pedia.

O candidato na TV

Já passado mais de um mês que eu estava na aldeia, quase um mês de olhares de viés de Tatiarabu para mim, passou por lá Tasso, rapaz jovem, branco, comunicativo, eu o vi de longe quando ele subiu o barranco do rio, foi cumprimentando todo mundo, bastante sorridente. Tasso acompanhava a linha de transmissão elétrica que cruza parte da floresta e leva energia para casas na beira do rio, na região, nas fazendas, e nas aldeias. Faz a mensuração do consumo de energia, nos relógios distribuídos pela linha, mas não é todo mês. Quando fazia as visitas naquela margem, na altura de Masekury, Tasso se hospedava na casa de Tatiarabu. O rapaz ficava duas noite, três dias. Naquela primeira noite, em 2017, assistindo à televisão, ao Jornal Nacional da emissora Globo, Tasso se empolgou quando apareceu o ex-capitão do exército e deputado Jair Bolsonaro: *“vou votar nele para presidente!”*. Estávamos Tatiarabu, seus sobrinhos Risi, Zuvirri e eu. Ficamos em silêncio. *“Eu vou votar nele pra presidente!”*, insistiu, repetiu Tasso indisfarçavelmente pedindo interlocução, olhando, um depois do outro, Tatiarabu, Risi e eu. Dessa vez não era um aforismo. Tatiarabu, Zuvirri e Rizi se levantaram, saíram, foram para a cozinha, nos fundos da casa. Eu abaixei a cabeça e me mantive em silêncio.

Eu só conseguia pensar em Amélia Teles, nos filhos dela, pensava que eu estava na Amazônia, entre os Jamamadi, e ouvindo alguém entusiasmar-se com Jair Bolsonaro, o deputado que um ano antes ofecera seu voto a favor do impedimento de Dilma Rousseff, então presidente da República, ao Coronel Brilhante Ustra, reconhecido pela justiça brasileira como torturador. Mulher torturada na cadeira-do-dragão e exposta aos filhos; Vou votar nele para presidente!; ao Coronel Brilhante Ustra, o terror: cada uma dessas sentenças se confundiam repetidamente para mim, enquanto ficamos Tasso e eu na sala.

Alguns minutos depois Tatiarabu voltou: *“olha o rancho, Tasso, pode chegar; vem comer também, seu Hugo”*. Comi repetindo para mim mesmo, você é só um estudante de

antropologia, está de passagem, é a vida dessas pessoas, são as relações delas, não reaja, Bolsonaro é só uma imagem na televisão. Tatiarabu era muito comunicativo, contador de histórias, contador de causos. Com Tasso não era diferente, eles passavam horas conversando, rindo, lembravam do pai de Tasso.

Quando Tasso voltou à aldeia, cerca de dois meses depois, pensei, lá vem novamente Amélia Teles em seus dejetos na cadeira-do-dragão, exibida para suas crianças por um triunfante e covarde coronel, só faltava a novamente aparecer na televisão seu pretexto, para Tasso deixar claro seu prazer. Insólito pensamento, horas depois o destino veio como profecia, e foi uma repetição, Tatiarabu e seu sobrinho Risi se levantavam e iam para a cozinha enquanto Tasso dizia, *“eu vou votar nele para presidente!”*, lá estava Jair Bolsonaro no Jornal Nacional de novo. Foi só nesta segunda vez que me dei conta: Tatiarabu e e seus sobrinhos não ofereciam escuta para Tasso naquele momento. Também me levantei, ia acompanhando-os, mas parei. Sentei-me na frente de Tasso:

- Por que você vai votar nele?

- *“Porque ele é honesto, fala o que pensa!”*

- Olha, eu tenho dúvidas sobre a honestidade de Bolsonaro, e se ele fala o que pensa, o que ele pensa é muito violento, preconceituoso, é autoritário, Bolsonaro é anti-democrático: não faz sentido, numa democracia, votar para presidente em alguém contra a democracia.

- *“É, mas...”*

E Tasso parou. Então continuei:

- Estamos numa aldeia, você já viu o que Bolsonaro diz sobre os indígenas? Esta terra em que estamos ainda não está demarcada, você sabe o que Bolsonaro acha da demarcação de terra para os indígenas?

Tasso não deixou dúvidas:

- *“Não, mas aqui o pessoal nem é índio de verdade. Índio de verdade a gente só encontra lá para baixo, lá para cima, tem que andar neste rio aí — apontava para fora — aí, sim, são índios de verdade, andam tudo pelado, se pintam, fazem festa. Aqui perto da cidade não tem índio de verdade, não, não tem que ficar demarcando terra pra essa gente aqui, não. Ele tá certo!”*

Mais de uma década estudando antropologia, para ouvir, numa aldeia, ao lado de indígenas, que eles ali não eram de verdade.

- Você vindo aqui todas estas vezes, Tasso, já os viu, com certeza, conversarem na *gira*, não? E se não ouviu as histórias, deve saber que quem conta é Mauani, não é? E no roçado, você já foi que eu sei, eu vi você falando. Sabe que pra lá tem restos de cerâmica, aqui do lado também – eu apontava para a margem do rio, descendo –, são marcas de ocupação muito antigas! Quando o pessoal vai caçar, e você até quer ir junto, percebi, eles passam por lá, eles sobem até as cabeceiras do igarapé: é da terra, é da pesca neste rio, nos lagos aqui ao redor que essa gente vive, Tasso. A água que a gente bebe aqui, você sabe que não é boa, né, que está suja pela invasão de fazendas, de bois, de quem desmata e faz pastagens lá acima, na cabeceira dos igarapés aqui nos fundos. Você sabe, eu estudo antropologia — tenho profunda repulsa por quem diz, “você sabe com quem está falando?”, mas quando percebi, já tinha feito isso –, em alguns anos quem pode escrever o relatório de demarcação daqui é alguém como eu. Estou te dizendo: quem diz se eles são indígenas são eles mesmos aqui, Tasso.

Tauaturá, irmã de Tatiarabu, entrou com uma panela de comida, olhando pra mim. Tatiarabu veio logo atrás:

- *“Olha o rancho, vamos jantar, vamos comer, minha gente, pode chegar!”*

Veio a novela, comemos, conversamos sobre a novela, Tatiarabu contou mais de suas histórias, de seus causos. Rimos. Na noite seguinte, felizmente, Bolsonaro não apareceu na televisão, e Tasso não ganhou uma palestra. Veio o outro dia e no café da manhã, quando Tasso já partira, enfim, notei o olhar de Tatiarabu, expressa e claramente posto em mim, mirando-me nos olhos, dirigindo-me a palavra com sua ênfase, seu agitar dos braços, seu nervosismo que percebera desde aquele encontro no estádio em Boca do Acre, no ano anterior:

- *“É um safado, seu Hugo, por isso que defende gente igual a ele! É um safado este Tasso!”*

- *“É, sim, seu Hugo, safado”* — completava Zaqui, outra das irmãs de Tatiarabu.

Fiquei um pouco assustado, sem entender direito, e Tauaturá me sorria. Zuvirri também sorria. Risi, por sua vez, pitava o cigarro rindo folgadoamente. Tatiarabu prosseguiu:

- *“Tasso fala de Deus, da Bíblia, canta o hino, fala da família, essas coisas todas, diz que é crente, mas ele não passa um safado: ele tem é cinco crianças com três mulheres diferentes! Quem cuida das crianças não é ele, não, seu Hugo, é o pai dele, o velho pai é que toma-de-conta, se não esse Tasso já estava era preso de não pagar pensão! E olha que o safado tem três empregos, três trabalhos, três serviços, seu Hugo, tudo coisa arranjada pelo pai. Coisa na prefeitura, coisa não sei aonde! Por isso é que não tem trabalho pra gente na cidade, seu Hugo, esses safados é que tomam-de-conta. A gente lá da cidade fala que este Tasso vive pendurado no dinheiro emprestado do pai: isso é um safado dos grandes, eu to te falando, seu Hugo, por isso é que fica defendendo safado na televisão que nem o senhor viu ontem, safado igual a ele. Branco gosta de pensar, acha que índio é burro!”*

Fiquei com a expressão “gosta de pensar”, e com a minha surpresa do olhar de Tatiarabu, o ex-Pajé, decididamente sobre mim naquela manhã. Olhar que não durou muito, pois na hora do almoço ele já estava me olhando de lado outra vez. Mamuré também reaparecera na aldeia e comia conosco, e Tatiarabu voltava a cultivar seu silêncio, sua reserva. A minha relação primeira era com Mamuré, e era sempre repostada por Tatiarabu.

Em meados de 2018, Tatiarabu já falecera, e eu estava de volta a Boca do Acre, prestes a subir em direção a Massekury, caminhava pela cidade e avistei Tasso. De longe, acenei, mesmo que um instante depois o pensamento só reproduzisse a imagem do ex-capitão e deputado, então, finalmente, candidato à presidência, em seus gestos de armas nas mãos.

Em 2019, também em Massekury, enquanto fumávamos na varanda, Risi e eu, um menino vestido todo de azul começou a descer o barranco, saindo da mata, na mesma direção em que corria o fio de transmissão de energia elétrica. Zuvirri nos apontou o rapaz, *“vieram ver a luz, fazia muito tempo que não vinham!”*. Não era Tasso, reparei de longe. Esbaforido pela caminhada, pelo calor, o rapaz chegou perguntando onde estava o relógio para fazer a medição do consumo de energia elétrica. Risi lhe disse que atrás das casas, próximo ao cajueiro e emendou a pergunta: *“e cadê o Tasso que nunca mais veio, por onde anda?”*.

Minha lembrança do encontro do ano anterior em Boca do Acre ajustou-se ao que dizia o novo funcionário da companhia de energia elétrica. Porque nas ruas, um ano

antes, fiquei na dúvida se Tasso me vira, se me reconheceria, enquanto caminhando até ele. Já bastante próximo, Tasso cruzou a rua e foi para a outra calçada. Hesitei um instante, parei. Fiquei ali olhando pra ele lá do outro lado, ele lá, de costas. Alguns segundos depois segui caminhando. Sou branco, mas não “gosto de pensar” que sou de todo burro, lembrei-me de Tatiarabu. “*Ah, rapaz, e Tasso é besta? Virou foi fazendeiro, agora só quer saber de bois, de fazer pasto e de criar bois! Tasso está boiado!*”, foi o que nos contou o rapaz que o substituiu.

Conclusão

“Todas as relações Jarawara, as relações entre ‘seres vivos’, são relações de predação, e isto faz com que os encontros sejam sempre entre presas e predadores (...) os relatos falam sobre algo em comum: a violência do mundo. É justamente esta violência que impulsiona as transformações dos seres e do território” (MAIZZA, 2012: 47). Seja do mundo perigoso, o qual descreve Fabiana Maizza, para os Jarawara, seja a metafísica vegetal dos Jamamadi *orientais*, contados por Karen Shiratori (2018), “na guerra mundial nos céus”, estes povos arawá também estão em consonância com os Jamamadi *ocidentais*, ou Jamamadi madiha, que podem “perder” ou terem “roubados” seus *katuhe*, como os ex-Pajés de Massekury, indicando que as relações, visões de mundo aproximadas, às vezes, estão ordenados particularmente (GORDON, 2006).

Numa daquelas primeiras tardes em que Tatiarabu me apresentou à Pra-cima-da-terra em sua aldeia, ficamos presos na chuva, uma chuva fortíssima, que levou a tarde, a noite, foi madrugada adentro. Enquanto esperávamos, eu não tinha atentado pra algo que aconteceu naquele dia. Depois que percebemos que a chuva não daria trégua, deixamos minha mochila na casa de Mauani, a mesma senhora que em seguida tornaria evidente muitas das tensões em Massekury. Com nossas duas lanternas, entramos na chuva, voltando à margem do rio.

Em nossa frente, na frente da casa de Mauani, estava um pasto e um campo de futebol, e tudo, apesar de muito alto, estava encharcado, a água cobrindo os pés. Depois de atravessarmos o pasto, que se confundia com o campo de futebol, e já tendo contornado a voçoroca, para descer o barranco, o caminho tornara-se intensa correnteza de água, em trechos, mais rápida, noutros, mais empoçada. Óbvio, havia trilhas, todavia. A água cai, e cai intensamente, às vezes, durante dias, encharca, molha, empoça, inunda,

mas assim que baixa, deixa ver trechos mais duros, mais secos, no solo, na terra, e ali a água não para. É aí que se caminha mata adentro, é por ali que se vai, que se volta, que se fica, que se faz moradia. Tatiarabu mirou a correnteza da água no chão, em meio às nossas lanternas, e disse: “*pisa aqui, seu Hugo, vai por aqui que você não cai, não escorrega*”. Era assim mesmo, pisando onde a água corria, que íamos caminhar naquela noite. Foi preciso pisar na correnteza, por mais absurdo que me parecesse, para não cair. Talvez Tatiarabu estivesse anunciando o transcorrer daqueles meses.

Referências

ALBERT, Bruce. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Série Antropologia, 174, Brasília, 1995.

_____. “*Situação etnográfica*” e movimentos étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowiskiano. *Campos* 15 (1): 129-144, 2014.

DESCOLA, Philippe. *Sobre o conhecimento antropológico*. In.: *Revista de Antropologia da UfsCar*, 10 (1), jan./jun. 2018: 316-328.

GORDON, Flávio. *Os Kulina do Sudoeste Amazônico: História e Socialidade*/Flávio Gordon. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2006.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Être Affecté* [tradução] “*Ser afetado*”, de Jeanne Favret-Saada. In.: *Cadernos de Campo* nº13. pp. 155-161, 2005.

KOOP, G & KOOP, Lingenfelter. *Os Deni dos Brasil ocidental: um estudo de organização sócio-política e desenvolvimento comunitário*. Dallas: Museu Internacional de Cultura, 1983.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MAIZZA, Fabiana. *Cosmografia de um mundo perigoso*. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia. São Paulo, Nankin, 2012.

SHIRATORI, Karen. *O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus, AM)*. Rio de Janeiro: UFRJ/ PPGAS-MN, 2018.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva*. Campinas, Editora da UNICAMP, 2006.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE RETOMADA LINGUÍSTICA E COSMOPOLÍTICA KIRIRI

Gabriel N. Cardoso¹²⁴

Vanessa Moraes¹²⁵

Resumo

Esse trabalho propõe discutir sobre a dimensão cosmopolítica que perpassa as cisões políticas Kiriri em articulação com as distintas compreensões - e distinções internas - sobre a língua indígena, em processo de retomada/revitalização linguística nesse povo, dando ênfase na relação entre língua indígena e o ritual do Toré, bem como sua importância nos processos de comunicação com os encantados Kiriri.

Palavras-chave: Cosmopolítica; Xamanismo; Seccionalismo; Toré.

Introdução

Neste trabalho buscarei elaborar os primeiros passos teóricos para uma reflexão sobre o que poderíamos chamar de uma “cosmopolítica” (CAYÓN, 2014; STENGERZ, 2014 *apud* FONTES, 2017; STENGERZ, 2018; VIVEIROS DE CASTRO, 2013) Kiriri em suas dinâmicas de distinção inter e intra étnicas.

Para tal, buscarei entender o papel da cultura enquanto “acervo irreduzível” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009b) na construção da distinção étnica Kiriri, bem como “categoria nativa” operadas pelos povos indígenas. Conceituação essa que proporciona a essa categoria uma multidimensionalidade entre duas dinâmicas: uma “interna”, que a configura como cultura (sem aspas), e outra “para fora”: sua objetivação reflexiva enquanto “cultura” - as aspas estão aí - marcadora do sistema de distinção interétnica (CARNEIRO DA CUNHA, 2009b; 2009c). Operacionalizando essas duas categorias de cultura – e “cultura” - para pensar as dimensões de relações e distinções inter e intra-étnicas e sua complementaridade dialética, onde uma unidade, “o povo Kiriri” pode conviver com uma multiplicidade de identidades, também Kiriri: as secções e suas distinções intra-étnicas sob os mesmos termos operados na distinção interétnica (CARDOSO, 2018). É nesse ponto onde entro no debate sobre cosmopolítica enquanto estratégias de integração, mediação e remanejamento entre os sistemas de distinção inter e intra-étnicos de “cultura” e cultura – sem aspas.

Com isso em mente, busco também entender o papel do complexo ritual do Toré, assim como da “ciência do índio” (NASCIMENTO, 1994) nos processos de integração

¹²⁴ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA.

¹²⁵ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA.

entre essas diversas dimensões da construção da identidade indígena Kiriri. Ou seja, busca-se compreender como essa dimensão ritual se articula com a manutenção de uma coerência entre ser índio frente ao branco, bem como Kiriri frente ao Tuxá. Distinções que parecem operar diacríticos idênticos (CARDOSO, 2018), que passam a ocupar posições distintas a depender da dimensão relacional em questão. Indo mais além: ser Kiriri Cantagalo, frente a um Kiriri Mirandela, ou ser da secção de Lázaro, frente ao indígena do cacique Marcelo. Entre as primeiras oposições mencionadas e estas últimas, a “ciência”, o Toré e os modos de executá-lo, apresentam-se como sinal distintivo fundamental.

Para aprofundar a aplicação da categoria “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009c) nesse contexto dos índios no Nordeste, buscarei aproximá-la à categoria de “regime indígena” (CARVALHO, 1994): aquele modelo operacionalizado na rearticulação social desses povos sob bandeira étnica, visando a retomada de um território “tradicional” e o reconhecimento legal da especificidade indígena do povo. Se a elaboração desse “regime indígena” traz efeitos práticos nas relações interétnicas, que muitas vezes implicam na demarcação de territórios e reconhecimento oficial dos povos indígenas, por outro lado, altera toda a dinâmica interna desses. É onde o “regime indígena” se choca com as práticas cotidianas dos Kiriri, gerando, muitas vezes, conflitos, cisões políticas e processos de distinção intra-étnica, que passam a operar internamente os mesmos diacríticos definidores de uma “cultura Kiriri” para “os brancos”.

Por fim, buscarei avançar numa análise que teste as possibilidades de se falar de um xamanismo específico à essa área etnológica que, nos termos de Carneiro da Cunha (2009a), seria ferramenta cosmopolítica de “tradução” e remanejamento dessas múltiplas identidades contextuais: que possibilitaria ao “caboclo” sua operação e reconstrução enquanto índio; que permitiria sua distinção entre, por exemplo, Kiriri x Tuxá – ainda que os primeiros “retomem” o Toré a partir dos últimos; ritual que garantiria uma unidade do povo Kiriri, enquanto um povo indígena do Nordeste, frente aos “brancos”, mas que também passa a ser operacionalizado para legitimar as divisões seccionalistas, a partir de suas respectivas distinções intra-étnicas. E, sendo os traços ligados à distintividade étnica retirados do que se entende por “tradição indígena”, que tem como “núcleo por excelência” o ritual (CARVALHO, 1994, p.12), conclui-se que é neste campo xamanístico que esses mesmos traços expressivos de um “povo Kiriri”

frente ao Estado nacional são remanejados semântica e funcionalmente visando a marcação criativa da distinção interna. Seria a “ciência do índio”, aqui entendida como campo xamanístico, que funcionaria como operador cosmopolítico possibilitando, enfim, a existência de muitos Kiriri, que, simultaneamente, são um só – a depender de/para/com quem se fala.

O Povo Kiriri: breve contextualização

Como já mencionado, aqui se considera o povo Kiriri como integrante da área etnológica/etnográfica do Nordeste, que engloba os sertões Nordestinos do norte da Bahia aos interiores de Piauí, Ceará e Paraíba. Dantas *et al.* (1992), defendem uma certa unidade e especificidade dessa área etnológica, seja por contraste com as áreas litorâneas do Nordeste, marcada pela presença de povos Tupi, seja com aquelas dos seus vizinhos mais à oeste. Para esses autores, a unidade desse grupo se dá também a partir da combinação de outros fatores como a associação desses grupos ao ambiente geográfico específico e sua articulação com a sociedade colonial e suas frentes de expansão agrícola – e, especialmente, pecuária. Entre outros aspectos, essa área é definida por ser aquela, no Brasil, de mais intenso e duradouro contato entre comunidades indígenas e sociedade colonial após a costa e as regiões litorâneas. Outro argumento a favor dessa unidade do Nordeste enquanto área etnológica se refere ao compartilhamento, entre os povos aí localizados, de uma série de símbolos e diacríticos étnicos em comum, que advêm de um complexo ritual mais amplo – o da Jurema, que fundamenta e perpassa toda as concepções de identidade, território e modo de vida desses povos (NASCIMENTO, 1994).

O povo Kiriri se localiza no semiárido nordestino, numa área conhecida por Boca de Cantiga, intercessão entre a zona da mata e a caatinga propriamente dita, na bacia do médio Itapicuru. Nessa região a cerca de 300km da capital Baiana, seu território se divide entre os municípios de Banzaê, Quijingue e Ribeira do Pombal, estando no primeiro a maior parcela de área indígena e tendo por principal polo econômico da região este último - outrora o aldeamento jesuíta de Canabrava (BRASILEIRO, 1996.).

No decorrer dos anos 2000, a população Kiriri variou entre 1.500 a 2.000 indivíduos (CARVALHO, 2004; MACEDO, 2009), já em 2017, numa conversa minha com Dernival dos Santos, professor e liderança Kiriri no âmbito da educação indígena, foi

mencionado que já haveriam quase 4.000 índios no território. Vale ressaltar que muitos indivíduos moram permanente ou sazonalmente fora da área, principalmente em grandes centros urbanos como São Paulo, de onde conseguem recursos a serem enviados para os parentes no território.

A Terra Indígena Kiriri, se localiza no exato local onde existiu o aldeamento de Saco dos Morcegos, que havia sido doado pelo próprio Rei de Portugal, segundo um Alvará Régio de 23 de novembro de 1700, para as aldeias missionárias que abrigassem ao menos 100 casais de índios (LEITE, 1945). A área que, em medidas da época, correspondia a uma légua em quadra, partindo do centro da igreja para cada um dos oito pontos cardeais e colaterais – ficando com formato octogonal, chamado pelos Kiriri de “chapéu de sol” - totaliza 12.320 hectares.

O povo Kiriri é ligado à família linguística Kariri, termo pelo qual são denominados em alguns documentos mais antigos, e que se supõe pertencer, por certas afinidades, ao tronco Macro-Jê (BANDEIRA, 1972). Os Kariris foram uma grande nação, como ficou conhecida em alguns registros históricos mais antigos, que se espalhava desde o Ceará e Paraíba até as regiões mais ao sul do sertão Baiano; seus contornos não são bem delimitados pois muito pouco se documentou sobre toda essa nação ou família linguística, tendo nos restado conhecimento apenas de quatro línguas que a compunham: o Kipeá, o Dzubukuá, o Sapuya e o Pedra Branca ou Kamuru (DANTAS et al., 1992), dos quais apenas o primeiro foi razoavelmente descrito pelo padre jesuíta Vicencio Mamiani em uma arte da gramática publicada em 1698, além de um catecismo na língua, são eles: a *Arte de Grammatica da Lingua Brasílica da naçam Kiriri* (MAMIANI, 1877[1699]) e o *Catecismo da Doutrina Christãa na Lingua Brasílica da Nação Kiriri* (MAMIANI, 1942[1698]). De acordo com Nantes (1952) os Kariris que se localizavam na região entre o nordeste do sertão baiano e o estado de Sergipe, na aldeia do Geru, por exemplo, eram falantes do ramo Kipeá, mas, mesmo com a ligeira diferença linguística, apresentavam certa unidade cultural com Kariris de outras línguas.

Segundo Sílvia Macêdo (2009) e depois confirmado na minha própria estadia em campo, os Kiriri dizem que o nome vem de um “pé de pau” da região, chamado Kiri, relativamente raro dentro do território e tido por madeira nobre para a fabricação de bons arcos, como me foi informado por Dominginhos, artesão Kiriri e morador da aldeia de Araçás. Já outras fontes, como Sheila Brasileiro (1996), defendem que a origem do

termo remete a alguma língua de família tupi-guarani da costa, sendo um etnônimo depreciativo, significando “povo calado/taciturno”¹²⁶. Macêdo (2009) afirma que os primeiros contatos entre essas populações do Nordeste com os portugueses se deram ainda no século XVI, com as primeiras incursões do colonizador aos interiores em busca de especiarias, minérios e mão de obra indígena. Mas é somente a partir do século XVII que o contato se firmará mais constante e problemático. É neste século que, devido a uma série de incidentes e conflitos dos curraleiros - sob comando da casa da Torre da família D’Ávila - com os missionário e índios, que chegam ao ápice em um episódio em 1699 envolvendo um aldeamento localizado em Rodelas, que em 23 de novembro de 1700 o rei de Portugal, via Alvará Régio, doa terras na medida de uma légua em quadra partindo do centro dos aldeamentos, para todas as aldeias com 100 ou mais casais.

Dentro desse contexto, cercados pela sociedade nacional que impede o seu livre deslocamento e, conseqüentemente, suas relações tradicionais com o ambiente, o que Ana Magda Carvalho (2004, p.36) vem a chamar de “reterritorialização”, em bem verdade, cria a própria noção de território fixo entre esses grupos, que outrora “perambulavam entre as bacias do rio Itapicuru, Vaza-Barris e Real, entre as praias e o sertão” (CARVALHO, 2004), território que vem a ser tomado, na década de 1990, como o território “tradicional” do povo Kiriri.

“Regime Indígena”, seccionalismo e a “ciência do índio”

O século XX é marcado pelos processos de luta pela retomada do território e pelo reconhecimento desses grupos, que, por muito tempo, foram discriminados enquanto caboclos, tendo seus direitos e reconhecimento como indígenas negados, por um lado, e seu acesso à cidadania não-indígena plena rejeitado, por outro. Assim, esses contingentes claramente diferenciados, seja nas suas práticas culturais, seja na sua organização social, passam a se articular internamente: reavivando diacríticos de distintividade étnica, danças e rituais, reorganizando a vida social da comunidade a partir de ideias notadamente coletivistas, baseadas num “regime indígena” (CARVALHO, 1994). Da mesma forma, buscam maior articulação externa: a partir do contato com outros

¹²⁶ Essa explicação também aparece em campo, não levando em conta a genética tupi-guarani, mas na expressão “o povo Kiriri é um povo calado”, que aparece constantemente em falas de meus interlocutores.

povos indígenas também em processo de retomada e reconhecimento étnico, e com ONGS e instituições da sociedade nacional - com as quais esses povos passam a dialogar intensamente visando o reconhecimento de seus direitos enquanto grupo etnicamente diferenciado.

Por “regime indígena” se entende o modelo de organização coletiva, construído por esses povos em processo de rearticulação étnica, onde uma série de diacríticos são elencados e enfatizados na (re)elaboração de uma nova organização sociocultural fundamentada no contraste distintivo frente à sociedade nacional. O estabelecimento desse regime centralizador, em suas fases finais, tende a se acentuar, com a radicalização da observância dos comportamentos que passam a ser considerados indígenas, mas, paralelo a isso, também surgem tensões que geram disputas na definição do que é ser índio e como se deve proceder a reorganização da vida social no interior dos grupos em retomada étnica e territorial (CARVALHO, 1994, p.13-14).

No caso Kiriri, essas discordâncias são resolvidas com a institucionalização do que se veio a chamar na bibliografia de “facções”/ “faccionalismo” (BRASILEIRO, 1996): grupos que, ainda que continuem se afirmando Kiriri no todo, principalmente em relação à sociedade nacional, passam a se organizar autonomamente, criando distinções internas entre os vários grupos, que geralmente respaldam uma maior indianidade ou especificidade de um frente aos outros.

Ressalto que o termo “faccionalismo” e/ou “facções”, ainda que consagrado na bibliografia referente a esse grupo, não será aqui utilizado, dado o incômodo que vem a causar no próprio povo em questão, assim, proponho um termo que, acredito, melhor se adequa tanto no aspecto político e ético em relação ao grupo aqui pesquisado, quanto em relação a representatividade do contexto que se procura expressar, assim: seccionalismo, do inglês *sectionalism*, remete à uma tendência a lealdade e sentimento de pertença mais forte à uma região ou segmento de um país/nação ainda que haja reconhecimento da unidade do grupo, não implicando em tendências separatistas¹²⁷.

Retomando a conceituação de Carvalho (1994, p.4-9) sobre a construção do “regime indígena” entre povos indígenas no Nordeste, pode-se falar num processo marcado pela retomada da tradição, que não se trata de um revivalismo nostálgico, mas

¹²⁷ (SECTIONALISM, 2018)

numa rearticulação da organização social de todo o grupo sob o estandarte da especificidade étnica. Assim, são instrumentalizados diacríticos fundamentais nas lutas e estratégias de rearticulação étnica desses povos - dos quais os Kiriri são tomados aqui como caso concreto e ilustrativo: a retomada de um território identificado como tradicional e de posse histórica do grupo indígena; a retomada do “nome da tribo” e de sua estrutura organizacional específica, a partir de uma liderança que incorpore simbolicamente o tradicional; o estabelecimento de alianças e contatos que permitam ao grupo indígena um maior conhecimento técnico-institucional da realidade nacional, permitindo-o maior autonomia em sua luta por direito e reconhecimento e, por fim, a retomada e reconstrução de uma dimensão que perpassa todas essas anteriores, uma dimensão cosmológica (PIMENTEL, 2012) - que argumento se dar com a institucionalização da “ciência do índio” a partir do Toré enquanto ferramenta de tradução/remanejamento cosmopolíticos.

Em outras palavras, retomadas, que se configuram na retomada da possibilidade de um mundo possível. Onde relações sociais se estendem para o campo do “natural” - em concepções ontológicas ocidentalizadas” - e onde encantados são agentes políticos primários e determinantes na relação com a terra/território - por si só (cosmo)políticas.

Essa dimensão cosmológica: aquele conjunto de procedimentos que possibilitam mais do que uma visão de mundo integrada e específica, mas ferramentas conceituais que permitem a integração e reintegração coerente do mundo sob uma ótica específica: a indígena, a Kiriri, é facilmente localizada na esfera ritual, neste caso, no Toré¹²⁸ (NASCIMENTO, 1994), de que fazem parte os mitos, lendas, contos, lições e experiências que resumem e ilustram um ideal de vida indígena: a maneira correta de organização social; sua ligação histórica e ontológica com seu território; suas relações e conhecimentos com plantas e animais; técnicas particulares e conhecimentos sobre seu próprio passado, sempre reatualizado hoje – além de garantia para sua existência presente e futura.

A questão que defendo nesse ponto é que esses “diacríticos” de distinção interétnica não seriam meras ferramentas “inventadas” do nada tendo por principal propósito um interesse utilitário nas relações interétnicas. Ao contrário, seriam extraídos

¹²⁸ E, por tabela, na ciência do índio.

de uma “cosmologia Kiriri”, marcada pelas relações com os encantados, implicando uma outra ontologia. Ou seja, concebo aqui cultura enquanto cosmovisão¹²⁹, ou o sistema de realidades específicos de um povo que, em constante contato com “outros” diversos, não é “perdido”, mas se resignifica e se transforma, integrando o evento histórico a um sistema cosmológico específico que se transforma, mas que ainda assim, permite a manutenção das diferenças – que se dão sempre em níveis distintos.

Como aponta Carvalho (1994) em seus exemplos etnográficos, cada etapa da elaboração desse “regime indígena” é marcada pela relação com essas agências não humanas reconhecidas quase generalizadamente por “encantados” entre os povos indígenas no Nordeste. Assim, a “liderança tradicional” é, em bem verdade, incitada por algum encanto para iniciar os processos que levam ao “reconhecimento da aldeia” – que é a “segunda etapa” (CARVALHO, 1994, p.4).

Um bom exemplo é o de Acilon Ciriaco da Luz, índio Truká que, incitado pelos encantados inicia a composição de “toantes diferentes”, ou seja, originais, e a transmitir mensagens destes sobre a retomada. Passa a ser identificado enquanto pessoa “consagrada pelos encantados”, que teria como evidência um “aleijão na perna, do qual era também portador o último capitão Truká, Bernardino. Daí a suposição de que este se tornara um ‘encanto’ e ‘entrara em Acilon’” (CARVALHO, 1994, p.4). Voltando-se para a “descoberta da tribo” esse índio Truká vai aos Tuxá, povo vizinho. É lá que uma índia, mestra do Toré, afirma a necessidade desse “nome da aldeia” para a solicitação do amparo do Marechal Rondon¹³⁰. Esse nome é descoberto com a ajuda dos Tuxá, a partir da realização do ritual do Toré, no qual os encantados revelam esse “tronco velho” dos quais os de hoje são as “pontas de rama”.

Trajetória semelhante se dá com os Kiriri, onde no início da década de 1970 Lázaro é eleito como “cacique”, distinguindo-o dos antigos capitães de aldeia. O mesmo haveria sido “incitado” pelos encantos a retomar o território de seu povo. Em 1974 vai também aos Tuxá, em busca do ritual do Toré que logo é adaptado aos modos Kiriri, com

¹²⁹ Tratarei melhor dessa conceituação nas sessões seguintes.

¹³⁰ Ou seja, é preciso, na relação com os encantados, se “redescobrir” diacríticos que serão também operacionalizados nas relações interétnicas de luta por território e reconhecimento. Esse fenômeno parece argumentar a favor de uma perspectiva cosmopolítica nas dinâmicas étnicas dos povos indígenas no Nordeste.

um processo de elaboração dos seus próprios toantes, “originais”, que são também “tradicionais” dos Kiriri, além de retomar contato com seus encantados específicos – não compartilhados com os Tuxá por exemplo.¹³¹

Se, nesse processo de luta pela terra e direitos, boa parte dos esforços se voltam para o reconhecimento da identidade étnica por parte do Estado nacional, visando a luta pelo território. Por outro lado, a presença da relação entre encantados e esses “caboclos” é mencionada precedente e fundamental em todos os casos etnográficos apontados por Carvalho (1994). Se a construção de um “regime indígena” se dá a partir do domínio da tradição e da seleção de diacríticos desta visando a distinção interétnica e a configuração de dado povo enquanto “indígena” - dialogando diretamente com as imagens sobre “ser índio” do Estado nacional – antes disso, existe uma dimensão de relação dos “caboclos” com seus encantados, uma dimensão da qual são retirados esses diacríticos que, num sistema interétnico, passam a ter intensificada sua função contrastiva (CARNEIRO DA CUNHA, 2009b).

É a partir da interação com os encantados, possibilitada pelo entendimento da “ciência do índio”, que práticas “tradicionais” são recriadas, retomadas e “traduzidas” visando a afirmação da especificidade indígena do povo em suas relações interétnicas. Mas é também na própria intensificação dessas relações com os encantos, que esses grupos se fazem distintos: se na ciência se vê aquilo que faz do índio, índio frente ao “branco”¹³², é nessa mesma ciência que se constrói distinções entre, por exemplo, Tuxá e Kiriri. Ainda que estes busquem reaprender o Toré com aqueles, é a com a prática do próprio Toré que logo passam a ser elaborados alguns toantes originais, em algumas secções políticas, e se reestabelecer – mais sistematicamente – o contato com os “encantados daqui”, ou seja, próprios ao povo Kiriri - “cosmoeticamente” localizados, se assim pudermos colocar.

Desenvolvendo um pouco mais da argumentação: temos povos indígenas num contexto histórico de séculos de relações assimétricas com o governo colonial, imperial e

¹³¹ Ainda sobre a importância da inserção do Toré na comunidade Kiriri, uma fala de dona Sueli, também é marcante: “[...] foi o Toré que deu força pros índio lutar [...], e os encanto proteção, né, protegendo e abrindo os caminho”.

¹³² “ (...) a ciência do índio que é o que dá a identidade dos índios” (BATISTA, 1991, p.123 *apud* CARVALHO, 1994, p.7).

republicano. Onde, para sua própria sobrevivência, muitas vezes aceitam e articulam suas próprias identidades enquanto “caboclos”, ainda que não sejam integrados socialmente, principalmente por distinções étnicas negativas¹³³. Parte dessas distinções étnicas negativas se referem à “feitiçaria” desses caboclos, e sua reconhecida eficácia curativa, procurada mesmo pelos “brancos” (BRASILEIRO, 1996).

A “ciência do índio” como xamanismo dos índios no Nordeste

Se partimos da ideia de Carneiro da Cunha (2009a, p.8) de que “o crescimento do xamanismo parece ter coincidido com o enfraquecimento ou o desmoronamento das instituições políticas e econômicas de tipo dito tradicional”, num contexto de relações assimétricas e coercivas. E que é esse xamanismo que operacionaliza as “traduções” entre sistemas ontológicos conflitantes, mediando as distinções entre os sistemas e fornecendo “inovações tradicionais” – se assim pudermos arriscar. Creio que poderíamos avançar no entendimento da “ciência do índio” – categoria de grande difusão entre os povos no Nordeste – enquanto um “xamanismo” específico à essa área, que permitiria a “continuidade cultural” de um povo – ou vários povos em constante contato – entendendo essa continuidade enquanto manutenção de acesso, sempre reatualizada, a uma cosmovisão ou ontologia próprias, que, num contexto de perseguição a indígenas, seguido de um contexto de proteção dos “conhecimentos tradicionais”, passa por um processo de “esoterização” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009c) se convertendo no “segredo”¹³⁴.

Assim, a “ciência do índio” seria esse mecanismo de acesso à um mundo próprio aos “índios”, definido pela presença e relação com encantados, que estabelecem uma outra dimensão de relações com o mundo: para um “entendedor” da ciência – ou “xamã” como aqui se pretende – uma “grota” ou uma “dor de barriga” não são, respectivamente, acidentes naturais ou motivados por “causas naturais”, mas possuem uma dimensão

¹³³ Ao caboclo faltariam os diacríticos de indianidade, por outro lado, sua não integração social parece ter caráter étnico, dado que são diacríticos étnicos negativos (e não detentores de direitos) que são elencados para a distinção (REESINK, 1983).

¹³⁴ É o entendimento na “ciência” que possibilita uma pessoa – necessariamente - indígena acessar mais integralmente o “segredo”: “A defesa do **segredo** parece recorrente no nordeste. No **segredo**, espaço de convergência da experiência religiosa com a experiência de ser índio, reside a presumida especificidade cultural [grifos da autora]. (Carvalho, 1994, p.7).

social muito mais importante: são, respectivamente, habitações dos encantos e consequências da falta de trato com essas entidades - são fenômenos sócio-políticos.

É na tomada de consciência – e na manutenção - dessa potencial dimensão social ou “encantada” no mundo indígena, que se torna possível as “curas xamanicas”, por exemplo. Essas curas se voltariam para as “doenças de índio”, que não se referem à “essas coisa de bactéria que trata com remédio e injeção”, mas surgem a partir das relações – consideradas incorretas – com os encantados.

Esses encantos se apresentam como animais “mágicos”, “bichos”, ou mesmo como “vultos” em árvores – os “pé-de-pau” - ao se revelarem para qualquer um que não seja “entendido na ciência”. Ser entendido na ciência significa, entre outras coisas, poder ver os encantados “como eles realmente são”: índios. É nessa possibilidade de apreensão dessas agências – a priori - não humanas, que se faz possível a compreensão dos ensinamentos das mesmas e do estabelecimento das relações “corretas” com essas entidades – o que define, justamente, o “ser Kiriri”. A não manutenção da correta “ordem social”, harmônica, entre índios e encantados implica não só a perda de acesso à esses – e a consequente perda da “força”, do próprio vínculo e continuidade dos indígenas no território – como também riscos à própria integridade física, ao próprio corpo do índio¹³⁵.

Aqui conjecturo que, uma das possíveis causas das “doenças de índio” são, portanto, relações não “traduzidas”, onde os encantos não são percebidos em seu caráter de pessoa indígena. Ao não terem suas expectativas correspondidas, dado o “mal-entendido” na relação, os encantos se “arriam”, causando as “doenças de índio” nos indivíduos, que só são curados a partir da intervenção do pajé ou de um “entendido” que reestabeleça os modos relacionais corretos com este ou aquele encanto “arraiado”.

A própria formação – se assim pudermos chamar - do “pajé” ou do “entendido” entre os Kiriri, em muito se assemelha à noção mais generalizada de que o indivíduo é “escolhido” – nesse caso, pelos encantos - para a atuação xamânica, sendo acometido por doenças e distúrbios diversos. Assim se deu no caso de Adonias, pajé de Araçás, ou no caso de Josinete, mestra do Toré, também da aldeia de Araçás. Essa última relata toda

¹³⁵ Bem como do não-indígena que, se encontrando no território, por acaso estabeleça –mesmo se o perceber – um contato direto e “não traduzido” com algum encanto.

sua trajetória de vida marcada por doenças, julgamentos relativos à loucura e “feitiçaria pro mal”, bem como sons e sonhos com formas animais. É só quando “cooptada” por um antigo “entendido” que passa a lhe “explicar” os significados de seu sofrimento - ela havia sido escolhida como “carnal”¹³⁶ pelos encantos - que Josinete é reintegrada positivamente na vivência coletiva, como mestra no Toré.

Como se observa, a própria trajetória do “entendido” é marcada por intenso contato com os encantados, que é apreendido inicialmente como “doença”, “assombração”, destacando um tipo de relação “índio-animalesco”. Até que venha a ser remanejada numa relação de tipo social, onde o encanto é apreendido como “índio também”, sendo assim possível o estabelecimento de relações diplomáticas entre esses.

Assim, o entendido na ciência seria aquele indivíduo com potências xamânicas, capazes de operar traduções cosmopolíticas que permitem o reestabelecimento de uma ordem social “indígena mesmo” - e que garante a própria integridade dos corpos. “Ordem social” essa entendida aqui como derivada do “modo de vida indígena”, definido pelas relações “corretas” com os encantados.

Um exemplo disso me foi relato por Miro, marido de Suelí. Este havia se tornado “tocador do sino” na Noite dos Caboclos há cerca de dois anos e contava como se deu sua iniciação nessa função, marcada por um “arraiamento” que o acamou. Ele diz que o antigo tocador havia falecido e que um substituto teve que ser arranjado às pressas, Miro foi o escolhido. Ele relata ter se sentido indisposto no dia e que, no dia seguinte aos festejos, se encontrava completamente acamado. Nesse ponto Suelí interrompe, dizendo que ele não ficou mal de doente não, que era “coisa de índio”. Pergunto se seria alguma “doença de índio”, o que ela confirma e explica: por ter ocorrido uma mudança imprevista no ritual, os encantos podem não ter gostado ou simplesmente não entendido o que estava se operando. Desse modo, poderiam ter, pelo simples fato de se aproximar demais de Miro – por pura curiosidade do porque aquele indivíduo e não o de sempre – que não é um “entendido”, se “arraiado” provocando a doença decorrente. A cura se dá com a mediação de um “entendido”, nesse caso o próprio pajé Adonias, que parece mediar e traduzir essa nova situação o que permite que no ano seguinte os encantados

¹³⁶ As mestras ou “carnais” são aquelas pessoas, geralmente mulheres, que incorporam ou “enramam” os encantos que se manifestam no Toré.

“já entendessem” que era ele. Miro nunca mais voltou a ter problemas desse tipo ao “tocar o sino”¹³⁷

Essas reflexões me parece servir de exemplo das possibilidades de sim, se compreender a “ciência do índio” enquanto campo xamanístico que operam os xamãs/“entendidos”, que (re)elaboram um constante processo de tradução entre níveis distintos de diferenças e mesmo ontologias – seja dos encantos, seja “dos brancos” – e que garantem a manutenção da própria “condição Kiriri” – Condição que tem por base a relação diplomática com e o “entendimento” do que dizem e fazem os “encantos”.

Levando em consideração as limitações do escopo desse trabalho, penso que essa exposição contribui para se pensar nas possibilidades e especificidades de um “xamanismo dos índios no Nordeste”. Na sessão seguinte, parto para a dimensão cosmológica nos processos de distinção (intra e inter) étnicas – focando no povo Kiriri – operacionalizando as categorias “cultura” e “regime indígena”.

O Toré enquanto ferramenta cosmopolítica e as dinâmicas de etnicidade Kiriri

A própria categoria “ciência do índio” parece apresentar um certo nível de reflexividade em relação às concepções sobre uma “indianidade legítima” advindas “dos brancos” - tanto é que é “do índio”. Ainda assim, se essa categoria parece ser bem difundida entre os povos indígenas do Nordeste, também permite as distinções entre eles: como visto, o “nome da aldeia”, que remete ao vínculo aos “troncos velhos” são redescobertos a partir da relação com os encantados, nesse caso, ainda que um Truká ou Kiriri tenham reaprendido o Toré com os Tuxá, são os encantados que revelam as “heranças” distintas entre esses dois povos. Assim como também no caso de Acilon: antes mesmo de buscar o Toré com os Tuxá, esse já compunha novos toantes, inspirados pelos encantados. Desse modo, a ciência do índio parece se configurar mais enquanto ferramenta de construção e tradução cosmológica, do que enquanto mera

¹³⁷ No caso da minha colega de campo, mencionada na nota 9, uma das explicações que ouvi por alto foram sobre o fato dela, enquanto “branco” estar constantemente ali, o que não é comum e acabaria por despertar a “curiosidade” dos encantados. De todo modo, foi dito que ela não se preocupasse já que era “amigo dos índios” – E, na minha interpretação das falas, isso provavelmente seria deixado claro para os encantados pelo pajé, nesse caso, Adonias.

performatização de conhecimentos e práticas estanques instrumentalizadas para o reconhecimento étnico.

Se pensarmos diferença cultural enquanto diferença de ontologias (FONTES, 2017, p.391 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.6), e assumirmos que a “ciência do índio” é, entre esses povos no Nordeste, mecanismo rearticulação de uma cosmovisão específica, dos meios de se relacionar com esse “outro mundo”. Assim como ferramenta de “tradução” que permite o remanejamento e a convivência lógica dessas diversas dimensões de distinções étnicas, que, nesse caso parecem também se fundamentar em dimensões de diferenças cosmológicas. Então, creio que poderíamos avançar no entendimento do Toré enquanto ferramenta cosmopolítica.

Visto que esses diversos povos, ainda reconhecidos enquanto “caboclos”, são incitados pela presença dos encantos à retomada. Nesse caso, a ciência ou o “entendimento” já se fazia presente, passando a ser institucionalizado no Toré que permitiria um duplo movimento: o estabelecimento de um ritual que é valorizado no reconhecimento do estado nacional em relação a “indianidade legítima” e que permite também um acesso mais sistemático aos encantados, que, conseqüentemente, fortalecem as relações dos índios com seu território. Assim sendo, o Toré parece operar como ferramenta cosmopolítica¹³⁸ – se focarmos no caso Kiriri: uma cosmovisão específica presente na ciência passa a ser “institucionalizada” enquanto ritual que marca a indianidade desse povo frente à sociedade nacional, mas também, permite um remanejamento da organização social desses grupos a partir de uma orientação étnica, legitimada pelo campo xamanístico – que é também reformulado nesse processo.

Esse momento de remanejamento mais intenso e reorganização da vida social de um povo a partir do Toré marca o que Carvalho (1994) chama de “radicalização da identidade étnica”, onde se se apresenta uma força centrípeta em prol da reorganização da vida do grupo baseado em modelos coletivistas e “indígenas”, orientados diretamente pelos encantos. Assim como uma força centrífuga, onde interpretações distintas sobre

¹³⁸ Como uma espécie de institucionalização da “ciência do índio” enquanto ferramenta cosmopolítica coletiva, ou seja, retirada do plano da ação individual dos “trabalhos” pelos entendidos e rearticulada como símbolo étnico direcionada às relações e distinções interétnicas. Que passam a operar alterações nas relações internas ao povo. É o que se observa, no caso dos Kiriri, com o “coador” (CARVALHO, 1994).

essa “indianidade” e os modos corretos de se viver no território surgem e passam a buscar legitimidade cosmopolítica a partir do Toré.

Um grande exemplo disso é o “coador” e a primeira divisão seccional dos Kiriri. Num processo de imposição do “regime”, tendo por fundamento o Toré - como modelo indígena “legítimo” – às práticas tidas por não-indígenas, - como a apropriação individual das roças ou os “trabalhos particulares”¹³⁹ – muitos indivíduos são expulsos do território, tendo, em muitos casos, sua indianidade Kiriri negada. É nesse mesmo contexto que Lázaro propõe a eleição de um “pajé geral”, que deveria ser eleito não “como na política dos branco, com isso de voto”, mas por quem realmente teria essa autoridade, “os encantados” - uma “eleição” mediada por agências outras, que não humanas.

Depois de uma série de Torés realizados nesse intuito, um grande “Toré Geral” é convocado. Se o que parece, à primeira vista, é uma tentativa de manipulação do campo xamanístico em prol de interesses políticos do cacique Lázaro, a dimensão realmente cosmopolítica do Toré logo se revelaria.

É Adonias, um indivíduo já reconhecido por certas aptidões xamânicas e por algumas “curas de poder” realizadas, que – mesmo doente e sendo carregado num carrinho de mão para o terreiro – é escolhido, após severa sabatina por parte dos “encantados”, o que iria de encontro aos supostos interesses de Lázaro em eleger um índio de sua parentela e influência.

Com a legitimação por parte dessas agências não humanas – que como visto, estabelecem as próprias dinâmicas e possibilidades do “ser índio” – nem mesmo o cacique Lázaro se contrapôs, ainda que manifestasse sua discordância em termos xamânicos, não aderindo ao Toré geral de Adonias¹⁴⁰.

A eleição de Adonias passa a representar uma modificação no cenário cosmopolítico interno, onde, tendo a legitimidade garantida pelos encantos, o novo pajé passar a servir de canal de expressão dos descontentamentos com a liderança de Lázaro. Sem que esse descontentamento seja automaticamente interpretado como desacordo com o regime indígena, novos modelos de ocupação do território começam a ser

¹³⁹ De caráter individual, que misturariam os encantos – vivos – dos “espíritos de morto” que “não são coisa de índio”.

¹⁴⁰ Ao afirmar que, no local onde foi escolhido para sediar o terreiro geral, ele havia enterrado uma “doença”, correndo sério risco de recontraí-la se lá retornasse.

articulados e defendidos o que, enfim, leva a primeira cisão do povo Kiriri entre os de Cantagalo e os de Mirandela.

A partir dessa primeira divisão, uma série de diacríticos utilizados na distinção interétnica voltam a ser resignificados num sistema de distinção intra-étnica¹⁴¹. E o Toré, seguindo a mesma lógica, passa a legitimar as distinções internas e as secções políticas discordantes. Operando, portanto, como ferramenta cosmopolítica que permite a transição – com a manutenção da coerência – entre o “uno” e o “múltiplo” nas diversas dinâmicas étnicas do povo Kiriri: o Toré permite o fortalecimento da “ciência”, que possibilita uma relação mais sistemática com os encantos que ensinam e cobram – com risco de se “arraiar” caso contrariados – os “modos corretos” de se habitar e relacionar com o território, que, retroalimentativamente, fortalece a relação com os encantos, que permite o “enfrentamento” do povo frente aos “branco”¹⁴² bem como o reconhecimento de sua especificidade. Mas essas relações de tradução xamânicas estão abertas à interpretações distintas, que legitimam divergências internas e distinções entre as secções que dificilmente seriam aceitas por outras vias¹⁴³. Ainda assim, por mais que essas secções disputem uma maior “legitimidade indígena”, confirmada pelos seus modos específicos de executarem o Toré e se relacionarem com os encantos, ambas acabam por se reconhecer enquanto “povo” Kiriri, dado que lidam com os mesmos encantos específicos à esse povo .

Um outro exemplo disso é o Toré e “os nossos encantos” serem também utilizados para distinguir “índios do sertão” dos “índio lá do Matogrosso e amazonas”¹⁴⁴. Bem como um Kiriri de um Tuxá, já que, ainda que se fale de um mesmo ritual, modos

¹⁴¹ Temática que aprofundo melhor numa monografia de conclusão de curso (CARDOSO, 2018).

¹⁴² O que se confirma nas diversas histórias sobre a “retomada” entre os Kiriri. Por exemplo, foi graças ao “entendimento” na ciência, que os Kiriri conseguiam distinguir meros passarinhos de encantos em forma de pássaro, o que possibilitavam a orientação dos índios pelos “avisos” dessas entidades – incompreensíveis ou mesmo inaudíveis para os “brancos”. É sempre nessa “força do índio”, manifesta na relação com os encantos, que muitos dos meus interlocutores colocam o mérito da “retomada” enquanto lutavam “com arco, besta e badogue” contra espingardas e fuzis.

¹⁴³ Exemplo disso é o tratamento, dado por muitos índios, aos caciques mais novos que, com poucas famílias sob sua “liderança”, não conseguem organizar um Toré próprio: “caciques sem Toré”.

¹⁴⁴ Segundo o Pajé Adonias, quando confrontado por um desses “índios do Amazonas ou Matogrosso” sobre a legitimidade de sua indianidade, ele retruca: “somos índio sim rapaz, temos nossa ciência também, nossos encantos”.

distintos de interpretação e mesmo encantados distintos são convocados – por toantes distintas – diferindo, pelo campo xamanístico, esses dois povos.

Em suma, o desenvolvimento de um “regime indígena” perpassa a instrumentalização de sinais e práticas distintivas, unificadas sob uma base de interpretação e tradução – que garante coerência entre esses diacríticos - fornecida pelo campo xamanístico, assim como a performatização desses símbolos para a sociedade nacional, visando a conquista da terra que, por outro lado, mobiliza sob uma única bandeira étnica, todo grupo. É o que conclui Carvalho (1994, p. 12), após explorar alguns casos de rearticulação étnica e luta pelo território entre povos indígenas do Nordeste: “[...] Parece evidente que o pré-requisito fundamental para o reconhecimento é dominar a ‘tradição indígena’, cujo núcleo por excelência é o ritual, do que parecem também muito conscientes os índios”.

“Regime indígena” enquanto “cultura”

Se tomarmos cultura – enquanto categoria analítica – como “um complexo unitário de pressupostos, modos de pensamentos, hábitos e estilos que interagem entre si, conectados por caminhos secretos e explícitos com os arranjos práticos [...]” (TRILLING apud CARNEIRO DA CUNHA, 2009c, p.357), não me parece um grande salto à distância concebê-la, resumida e grosseiramente para o propósito deste trabalho, como a “cosmovisão” de um povo, que implicaria – como já mencionado - conceber diferença cultural como diferença ontológicas. Aqui a “ciência do índio” aparece como ferramenta de acesso e mobilidade à essas dimensões cosmológicas, mantendo a continuidade de um “modo de ver o mundo Kiriri” justamente por permitir sua constante transformação e ressignificação a partir do(s) contato(s) e do evento histórico.

Essa ressignificação é clara nos processos de retomada étnica desses grupos a partir da elaboração de um “regime indígena”, que, como demonstrado por Carvalho (1994) tem por fundamento o “domínio da tradição”, que teria por “núcleo” o ritual, coisa da qual os índios se mostram conscientes. Nessa linha argumentativa, se pensamos que o “regime indígena” – concebido nativamente como “tradição” – é o próprio processo de seleção consciente e reflexivo de diacríticos visando a distinção interétnica - E que é a cultura categoria “irredutível” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009b) na distinção especificamente étnica. Penso ser possível aproximar as categorias de “regime indígena”

à “cultura” de Carneiro da Cunha (2009c), que concebe essa última justamente como uma “metalinguagem” nativa; uma objetivação da cultura: “como o que se fala sobre si mesmo”; enquanto discurso elaborado sobre a cultura – sem aspas (CARNEIRO DA CUNHA, 2009c, p.358-359). Assim, a partir de um modo específico de compreender e se relacionar com o mundo – mediado pelos encantos e pela “ciência” – uma ideia de “tradição” é construída, e passa a operar numa outra lógica, num outro nível de distinção: o interétnico.

Por outro lado, essa ideia se relaciona e interfere diretamente nas dinâmicas internas da cultura, como por exemplo a introdução do Toré com a construção do “regime”, que passa não só a ser um grande demonstrativo de “indianidade” para fora, como altera muito da dinâmica da “ciência do índio”, “purificando-a” das entidades não-indígenas – que são também as “não-vivas”¹⁴⁵. Modificações nas relações com os encantados, portanto, na própria dimensão cosmológica, por sua vez, alteram também as concepções sobre ser índio – e os modos de produzir essa diferença - que passam a operar internamente, levando a um outro nível de cisões e distinções intra-étnicas. Em suma, isso parece atestar essa dimensão de reflexividade da cultura enquanto “cultura”, ou como proponho, do “regime indígena” enquanto objetivação da cultura entre esses povos. Uma metalinguagem sobre *o que se é, para quem não o é*, ou seja, voltada para a distinção interétnica que, por conseguinte, acaba por alterar a própria dimensão cosmológica, que configuraria a cultura – novamente, sem aspas.

Assim, um modo de produzir um mundo Kiriri, uma cosmovisão específica e suas estruturas se atualizam e ressignificam nas relações – quase sempre assimétricas - com um “outro”, portanto, no próprio processo de seleção de diacríticos e estabelecimento de fronteiras para a distinção interétnica. Que, nesse caso, retornam e passam a operar enquanto distinção intra-étnica.

Ainda dentro da linha argumentativa pensada por Carneiro da Cunha (2009c, p. 359-361) para abordar cultura e “cultura”, vale ressaltar que as “reificações êmicas” sobre a cultura e como essas são articuladas na distinção intra-étnica operam num outro

¹⁴⁵ Que leva à proibição dos já mencionados “trabalhos” particulares que envolvessem entidades tidas por não-indígenas. A desobediência dessa nova normativa podia vir a ser punida com a expulsão e consequente não-reconhecimento da condição de índio Kiriri do indivíduo que desobedecesse.

nível que o “regime indígena” – que aproximo de “cultura” – ou da “tradição” – enquanto a categoria nativa equivalente a “cultura” – operados na distinção interétnica. Se, internamente, os diacríticos marcariam distinções entre as secções, e as ligariam às suas origens nos antigos “núcleos” antes da retomada do território, expressando uma heterogeneidade do grupo. Externamente, “a cultura é homogeneizada, estendendo-se democraticamente a todos algo que é, de um outro ponto de vista, uma vasta rede de direitos heterogêneos” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009c, p. 363).

A questão que vem se desenvolvendo com essas aproximações, em relação ao contexto etnológico aqui enfocado, é: ainda que operem sistemas em níveis distintos, a elaboração nativa da “cultura” ou o “regime indígena”, tem efeitos práticos, seja nas conquistas de território e direitos étnicos específicos, seja na própria transformação da organização social e da própria dimensão ritual Kiriri. Levando isso em conta, o que permitiria uma mobilidade entre essas duas dimensões e sua intercomunicação, sem que se perdesse a coerência lógica em expressões do tipo “Somos um pra vocês e muitos pra gente”?

Reflexões Finais: xamanismo como ferramenta cosmopolítica de integração e mediação entre cultura e “cultura”

Acredito já ter avançado parte dessas questões nas sessões anteriores. Penso que é no campo xamânico que essas identidades ora múltiplas, ora “unas” são remanejadas e operacionalizadas cosmopoliticamente, sem que percam seu sentido ou caiam em contradição ao afirmar a multiplicidade no uno e vice-versa. Vale retomar o ilustrativo exemplo do índio Truká Acilon Ciriaco da Luz: após ser incitado pelos encantados, entre eles o primeiro capitão da aldeia (CARVALHO, 1994, p.4)¹⁴⁶, Acilon inicia o processo de retomada e luta pelo território que tem por condição o “domínio da tradição”. É nessa busca que vai aos Tuxá, onde é orientado por uma mestra do Toré a “redescobrir o nome da aldeia/tribo” a partir do contato com os encantos, sem o qual não seria possível convencer o Marechal Rondon da indianidade “legítima”, da especificidade e

¹⁴⁶ Vale ressaltar que índios, animais, “pés-de-pau” e mesmo acidentes geográficos podem “se encantar”, passando a atuar enquanto encantado.

continuidade daquele povo que veio a se redescobrir - ou, se “retomar” (CAYÓN, 2014) - Truká.

A própria mediação com representantes do governo e do estado exige uma mediação prévia com os encantados, que fornecerão ferramentas “legítimas” na luta pelo reconhecimento – mais que pelo convencimento – e, aparentemente, modos de tradução que permitem que tipos de “socialidade” específicas (WAGNER, 2010) a cada um desses povos no Nordeste – marcados e perpassados por imposições, violências e mesmo o genocídio por parte dos “brancos” – possam ser instrumentalizados (cosmo) politicamente

A manutenção da coerência, portanto, entre cultura e “cultura” Kiriri, ou seja, entre uma cosmovisão própria a esse povo – em constante transformação, o que justamente permite a continuidade – e suas objetivações daquela enquanto “regime indígena”, visando a distinção interétnica, é decorrente de uma atividade cosmopolítica de “tradução” e remanejamento dessas realidades distintas e em constante comunicação. O centro dessas operações cosmopolíticas seriam o campo xamanístico desses povos, ou a “ciência do índio”, “institucionalizada” no complexo ritual do Toré.

Por fim, a própria instituição do Toré, e os decorrentes processos de “purificação” da ciência do índio – no caso Kiriri - por outro lado, já demonstram como essa “cultura” interfere no sistema interno da cultura, reatualizando o próprio campo xamanístico Kiriri, que, a partir do Toré, passa a representar a ancestralidade e continuidade dessas “pontas de rama” em relação aos “troncos velhos”. Parece ser a possibilidade de produzir, hoje, a “tradição” de sempre - assim como continuar produzindo, futuramente – que garante essa continuidade e a identidade Kiriri, bem como sua distinção de outros povos indígenas do Nordeste. É nessa dimensão cosmopolítica dos processos de distinção étnica que parece ser produzida a coerência de noções como: produzir tradição hoje; “inovar” em toantes “de sempre”; e por fim, ser, simultaneamente, um e muitos, a depender do sistema de relações evocados.

Referências

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Os Kariris de Mirandela: Um grupo indígena integrado.** Estudos Baianos Nº 6. Salvador: UFBA/Secretaria de Educação e Cultura do estado da Bahia, 1972.

BRASILEIRO, Sheila. **O Processo Faccional no povo indígena Kiriri**. Salvador: Dissertação apresentada ao mestrado em Sociologia da UFBA, 1996.

CARDOSO, Gabriel Novais. **“Um pra vocês, muitos pra gente”**: Situação política e distintividade intra-étnica no povo Kiriri. 2018. 118f. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais, área de concentração em antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/25689>. Acesso em: 28 abr. 2018.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura e ‘cultura’: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo, Cosac Naify, 2009c.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível”. In. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo, Cosac Naify, 2009b.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Xamanismo e tradução”. In. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo, Cosac Naify, 2009a.

CARVALHO, Ana Magda. **Gestão Ambiental Kiriri**: etnografia, história e ambiente. Salvador: Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, 2004.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. **De índios “misturados” a índios “regimados”**. Comunicação apresentada na 19ª Reunião da ABA, Niterói – RJ: 1994.

CAYÓN, Luis. “Planos de vida e manejo do mundo: Cosmopolítica indígena desenvolvida na Amazônia colombiana”. **Interethnic@-Revista de estudos em relações interétnicas**, v. 18, n. 1, p. 92–113, 2014.

CHATES, Taíse de Jesus. **A domesticação da escola realizada por indígenas**: uma etnografia histórica sobre a educação e a escola Kiriri. 2011. 180f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/19090>. Acesso em 30 abr. 2018.

DANTAS, B. G, SAMPAIO J. L, CARVALHO, R. M. G. de. Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) **História dos Índios do Brasil**. São Paulo: FAPESB/SMC, Companhia das Letras, 2001.

FONTES, Gustavo. “Pensamento ameríndio: cosmopolítica contra o etnocídio”. **Griot**, v.15, n.1, junho, pp. 391-417, junho/2017.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: Instituto Nacional do Livro. v.5, caps. XIV-XVI, p. 261-327.1945.

MACÊDO, Sílvia Michele. **Educação por outros olhares: aprendizagem e experiência cultura entre índios Kiriri do sertão baiano.** Dissertação apresentada no Mestrado em Educação da UFBA, 2009.

MAMIANI, Luiz Vincêncio. **Arte de Grammatica da Lingua Brasília da naçam Kiriri.** Lisboa. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877[1699]. 124p

MAMIANI, Luiz Vincêncio. **Catecismo da Doutrina Christãa na Lingua Brasília da Nação Kiriri.** Lisboa. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1942[1698]. 236p.

NANTES, Pe. Martin de. **“Relation Succinte & Sincère de la Mission”.** Ed. Fac-símile. Frederico Edelweiss. Bahia: Tipografia Bénédictina Ltda, 1952.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. **O Tronco da Jurema. Ritual e Etnicidade entre os povos indígenas no Nordeste: o caso Kiriri.**324f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1994.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. **Toré Kiriri: o sagrado e o étnico na reorganização coletiva de um povo.** In: GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). **Toré. Regime encantado do índio do Nordeste.** Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Editora Massangana, 2005. p. 39-70.

PIMENTEL, Spensy. **“Cosmopolítica kaiowá e guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio”.** **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 4, n. 2, p.134–50, 2012.

REESINK, Edwin. **Índio ou caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios do nordeste.** **Universitas.** Salvador, UFBA, nº32, jan./abr., 1983, pp.121-137.

SECTIONALISM, Collins Dictionary 4th Edition. Disponível em: <https://www.collinsdictionary.com/pt/dictionary/english/sectionalism> . Acesso em 12 jul. 2018.

STENGERZ, I. **La propuesta cosmopolítica.** **Revista PLÉYADE.** Julio-Diciembre. p.17-41, 2014.

STENGERZ, Isabelle. **“A proposição cosmopolítica”.** **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442–464, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **“Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”.** **Mana**, v.2, n. 2, pp.115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **“Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”.** In QUEIROS, R; NOBRE, R.. (org)._____. **“Lévi-Strauss: leituras brasileiras”.** UFMG, Belo Horizonte, 2013.

WAGNER, Roy. "Existem grupos sociais nas Terras Altas da Nova Guiné?". **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010.

EVOLUÇÃO DAS ESPÉCIES E A INVERSÃO ANTROPOLÓGICA: UM OLHAR PARA ALÉM DOS PARADIGMAS CIENTÍFICO E CRIACIONISTA

Paulo Roberto de Sousa¹⁴⁷

Resumo

Os Yanomami são um povo diferenciado no mosaico etnológico da Amazônia. Eles se encontram na região fronteira da Venezuela/Brasil. Com uma cultura de contato recente, os yanomami do rio Marauaiá, afluente do Rio Negro, propõe, na sua mitologia, uma perspectiva antagônica dos tradicionais modelos criacionista e cientificista sobre a origem do homem, alicerçado em categorias nativas de *ethos*, a mitologia yanomami apresenta elementos que implicam uma teoria inversa da evolução e assimétrica com os modelos em diálogo.

Palavras-chave: Yanomami; Mitologia; Evolução; Ethossomático.

SITUANDO O CHÃO DOS OUTROS

A proposta deste artigo é mostrar outra perspectiva, outro ponto de vista sobre a origem da humanidade, diferentemente das explicações religiosas (*criacionismo*) e das teorias científicas (especificamente do *evolucionismo*). Para isso, trago para dentro da nossa reflexão uma das teorias Yanomami¹⁴⁸ sobre o surgimento do homem (ser humano). Os primeiros *insights* e os rascunhos iniciais deste artigo surgiram ainda quando eu fazia a pesquisa de campo no rio Marauaiá entre os yanomami no noroeste do Amazonas durante os estudos do mestrado.

Para ampliar os horizontes da proposta colocaremos uma síntese das duas vertentes mais conhecidas atualmente a cerca do surgimento do homem, uma vez que a sua origem é entendida de forma divergente entre as áreas do conhecimento, tanto para o conhecimento religioso (Criacionismo) o qual pensa o homem como uma obra do divino, quanto para o científico (Evolucionismo) que reduz o homem a um aglomerado de processos biológicos.

As primícias científicas sobre o surgimento do homem tem seu ponto marcante na teoria evolucionista de Charles Darwin, que foi um dos mais célebres cientistas britânicos. Charles Darwin nasceu em 12 de fevereiro de 1809 em Shrewsbury. Sua maior, mais importante obra e, provavelmente, a mais conhecida, foi *A Origem das Espécies* publicada em 1859. Darwin tinha um grande fascínio pelas Ciências Naturais.

¹⁴⁷ Indígena Tremembé/CE e Doutorando em Antropologia Social do PPGAS - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, UFAM.

¹⁴⁸ Nota-se aqui a grafia **YANONAMI** que é diferente do termo **YANOMAMI**. A grafia com “na” e com a vogal média “i” diz respeito a um grupo específico do qual eu trabalho. O termo Yanomami é uma categoria genérica e de vulgata para falar sobre o povo yanomami ou da sua língua.

Esse fascínio o fez migrar da medicina, que era a base de sua formação, para a área das Ciências Naturais, onde começou a estudar os invertebrados marinhos e, posteriormente, ingressou, na referida área em Cambridge. Por volta de 1831, Darwin integra a viagem de reconhecimento do HMS Beagle, como naturalista sem remuneração (uma espécie de voluntariado), numa expedição científica. Nesta viagem, realizou importantíssimas e metódicas observações geológicas e biológicas. Cinco anos depois, após o seu regresso à Inglaterra, dedicou-se a reunir e desenvolver as suas ideias sobre a mudança das espécies, observados principalmente nos arquipélagos em que pesquisara. Em 1859, após mais de 20 anos de estudo, publicou a sua teoria *A Origem das Espécies através da Seleção Natural*. A publicação da obra foi impactante não só para a comunidade religiosa (uma vez que a ideia se punha radicalmente contrária a teoria criacionista), como também para a comunidade científica, pois gerava controvérsia com as teorias vigentes na época.

Embora a opção pela teoria darwiniana seja o elemento norteador aqui nesta reflexão, vale ressaltar que existem teorias atuais e mais complexas da evolução. Cientistas como Ernest Mayr, Thomas Henry Huxley, Theodosius Dobzhansky, George Gaylord Simpson, entre outros, formularam novas teorias que, tendo como base crítica as descobertas de Darwin, passaram a ser chamada de Neodarwinismo, com uma substancial contribuição das leis de Mendel e o fenômeno das mutações genéticas. O Neodarwinismo é conhecido academicamente também como *Teoria Sintética da Evolução*.

A teoria básica da evolução consiste em uma alteração no perfil genético de uma população de indivíduos que vai tendo lugar através de sucessivos estados temporais (gerações). Estas modificações supõem a integração de novas vantagens competitivas em termos de sobrevivência e podem levar ao surgimento de novas espécies, à adaptação a diferentes ambientes ou à emergência de novidades evolutivas. No início do estudo da evolução biológica, Darwin e Wallace¹⁴⁹ (cor-fundador da teoria) propuseram a *seleção*

¹⁴⁹ Os dados apresentados sobre Charles Darwin e a evolução não são explorados de forma prolixa, mas como base introdutória e referencial para a teoria yanonami sobre o tema abordado. Os autores citados no corpo do texto representam as principais críticas a concepção darwinista da evolução.

natural como principal mecanismo da evolução. E é justamente essa introdução do motor da *seleção natural* que afasta Darwin da teoria de Jean-Baptiste Lamarck¹⁵⁰.

Na contra ponta dessa teoria está a vertente criacionista. De forma bem sintética essa teoria propõe uma base teológica para a compreensão do surgimento do homem. O motor gerador do homem tem propriedade teocêntrica. Entretanto, com o advento da ciência moderna, o movimento criacionista rejeitou veemente a hipótese de que a evolução tivesse seus princípios em um processo biológico, mas antes de qualquer processo, esta seria resultado de uma ação *projetista*¹⁵¹. As questões aqui discutidas nos remetem a um amplo debate onde não só o conhecimento científico, mas também a filosofia, bem como a religião, entram em cena¹⁵² para construir diferentes concepções sobre o surgimento da vida humana. As teorias visavam esclarecer e apontar características aparentemente únicas, enquanto espécime, ou seja, seres potencialmente dados à linguagem, religião, cultura e ao social, que nos diferenciaria do restante dos animais.

No caso da teoria criacionista o papel fundamental é sacralizar a vida humana como um dom. A hierarquização do ser humano diante da natureza o coloca em um ponto crucial da qual o mundo gira. Diferente dos animais, segundo a perspectiva criacionista, o homem não foi criado, ele foi produzido a semelhança de Deus. Enquanto os animais foram criados, a exemplo da teoria escolástica do *creatio ex nihilo*, o homem foi moldado, fruto de um projeto intencional e não tão somente de uma locução verbal. A diferença entre criação e produção parece bastante pertinente.

Neste aspecto, como também por força da tradição, a teoria criacionista é a que tem maior aceitação (considerando o senso comum). Vale ressaltar que quando se fala em teoria criacionista não nos referimos apenas a da tradição cristã, mas de todas aquelas que possuem uma entidade sobrenatural (ou mais), como as religiões indianas,

¹⁵⁰ O primeiro a pensar na evolução como um processo biológico de forma mais coesa, apoiado em teorias anteriores sobre a possibilidade de uma evolução o qual chamou de *teoria dos caracteres adquirido*, portanto, pré-darwinista.

¹⁵¹ A ideia de um projetista está ligado a categoria conhecida como *Intelligent Design*, aparentemente, remete a vários momentos da história do desenvolvimento do pensamento humano no processo de racionalização dos argumentos, principalmente na filosofia grega antiga, como o Demiurgo de Platão ou o Motor-imóvel de Aristóteles, não é necessariamente teológico como pretende.

¹⁵² Aqui houve propositalmente uma inversão de ordem, o pensamento criacionista é anterior ao evolucionismo, mas como categoria de análise é posterior aos debates evolucionista.

judaica, islâmica, etc. Ou seja, as religiões espalhadas pelo mundo elaboraram uma versão própria de teoria criacionista. Mas, também poderíamos estender aspectos da teoria criacionista para as narrativas mitológica de alguns povos. Por exemplo, na mitologia grega se atribui a origem do homem aos feitos dos titãs *Epimeteu* e *Prometeu*. Epimeteu teria criado os homens sem vida, imperfeitos e feitos a partir de um molde de barro (o que será visto na cultura religiosa judaico-cristã). Por compaixão, seu irmão Prometeu resolveu roubar o fogo de *Vulcano* para dar vida à raça humana. Outro exemplo vem da milenar cultura chinesa, em sua mitologia atribui a criação da raça humana à deusa *Nu Wa* entidade que vivia em plena solidão. Um dia, ao perceber sua sombra sob o banheiro de um rio, resolveu criar seres à sua semelhança. No cristianismo, a Bíblia é a base e fonte explicativa sobre a criação do homem. Na narrativa bíblica, o homem foi concebido logo que Deus criou os céus e a terra. Segundo esse relato, o homem, feito a partir do barro, teria ganhado vida quando Deus soprou o fôlego da vida em suas narinas¹⁵³ e *Deus o fez a sua imagem e semelhança* (Gênesis 1, 26-27), culminando na criação do homem.

Assim, podemos afirmar que o evolucionismo se apoia em evidências científicas advinda das descobertas paleontológicas, morfológicas, biogeográficas, embriológicas e bioquímicas, enquanto a teoria criacionista se apoia em descobertas exegéticas, arqueológicas, mas, principalmente na fé de quem assume essa perspectiva.

Segundo Thomas Kuhn (1975) “os dados não são inequivocamente estáveis”, o que nos abre espaço para reflexões e aprofundar o tema sobre a origem do homem. Ainda segundo o autor, cada uma dessas interpretações (necessariamente diferentes) pressupõe um paradigma. E é nesta perspectiva que introduzimos a teoria Yanonami sobre a origem do homem.

O POSTULADO WÁNO DOS YANONAMI DE XITIPAPIWEI

¹⁵³ Em relação ao *barro*, é bastante interessante a relação nominal dos termos em outras culturas, uma vez que também usam o termo barro (terra/areia) e suas narrativas, mas com nomenclaturas distintas criando um mosaico intrigante de relação e “coincidência” incríveis.

Na cultura oral yanomami¹⁵⁴, encontramos uma série de relatos mitológicos, que eles denominam de *wānowāno*. O *wāno* seria algo próximo da terminologia grega de *mythós* (narrativa). O *wāno* é polissêmico pode ser traduzido como história, mas também é narrativa, informação, locução e do radical *wā-* deriva verbos importantes como *wā haí* (falar, comunicar, dialogar) e outros. É importante salientar que a dinâmica e as variações das narrativas efetuam diferenças significativas quanto a forma e personagens, mas que convergem semanticamente, entre os diversos grupos da família yanomami, cujo aspectos serviram de base para reflexões de vários pesquisadores.

Durante o meu campo, na coleta e na auscultação¹⁵⁵ dos *wānowāno* (mito) percebi vários conceitos que remetia as origens¹⁵⁶ do homem. Utilizamos o termo no plural “origens” porque, diferentemente, na percepção ocidental moderna há um aspecto dicotômico de senso comum, ou se acredita na ciência ou na fé/religião. Os Yanomami possuem uma visão multifacetada da realidade, ou seja, um objeto ou fato está relacionado a uma série de possibilidade de configurações (a *la* Wittgenstein). Parafraseando Humberto Eco, para um yanomami um fato está aberto para uma multiplicidade de vozes humanas e não-humanas. Nesta dinâmica é possível se deparar com um *wāno* que diga o seguinte:

1- *“Antigamente os homens copulavam na batata da perna um dos outros, a batata engravidavam e dai os homens nasciam... não existia mulher, mas, por acaso um dia nasceu um mulher da batata de um yanomami...”*

2- *“Antes os yanomami não existiam só Horonami¹⁵⁷, antes a kurata (banana) também não existia. Um dia Horonami estava andando e estava com fome e subiu em uma árvore e se esticou para apanhar uma kurata...”*

¹⁵⁴ Os dados aqui apresentados são das minhas anotações durante o campo. Xitipapíwei era como se chamava o xapono (aldeia) onde pesquisei. Meu foco na pesquisa foi o *ethos* yanomami e suas mitologias, logo, esse artigo é mais uma contribuição das reflexões posto ali. Devido a gama de informações nas narrativas e a aproximação da língua eu pude me deparar com outros temas importantes para a compressão da cosmovisão e cosmologia do povo yanomami.

¹⁵⁵ A minha fluência e o domínio razoável da língua yanomami me ajudaram a compreender melhor os mitos e os costumes deste povo, a essa dinâmica de contato, acrescento a participação nos *rituais osteofágicos*, que ocorrem na *Reahu* (Reahu é a festa ritualística dos mortos em que se crema o corpo do falecido e se toma junto com um mingau de banana, *kurata u ki*, no último dia da festividade.), participação no *amōamōu* (cantos noturnos), das reuniões, das festas e a inserção na vida cotidiana, onde fui bem acolhido.

¹⁵⁶ Na história da antropologia os relatos, nas mitologias ameríndias, sobre as transformações animais em homens e vice-versa são bastante produtivos.

¹⁵⁷ *Horonami* é uma entidade criadora (pude registrar em alguns xaponos que ele foi o primeiro “yanomami” que existiu). Mas, não equivalente a concepção do Deus cristão, porque ele começou a existir junto com tudo o que já existia, ele não é anterior ou posterior a natureza, ele é concomitante.

3- “Horonami se encontrou com *krariwë*, mas, *krariwe* não queria seguir as ordens de Horonami, então horonami criou um yanomami para plantar mandioca e fazer festa porque horonami queria cheirar *paricá*...”

4- “Naqueles tempos não existia mulher, *Hoaxoriwë* passeando pela *urihi* (floresta) se encontrou em apuros porque estava com muito desejo sexual, então ele olhou para cima de um açazeiro e viu uma *mõkomõko* (mulher jovem) ele derrubou o açazeiro e copulou com ela...”

Dos fragmentos dos *wãno* acima podemos observar que as coisas surgem tanto de forma espontânea e instantaneamente, como fruto de uma ação que passam a existir conforme:

a) entram na intencionalidade¹⁵⁸ da personagem mítica (como disse um velhinho yanomami, ela – a *kurata* (banana) - não existia, mais estava lá) [2 e 4] e;

b) as coisas são criadas, conforme a necessidade, voluntariamente ou não [1 e 3].

Desses fragmentos poderíamos fazer reflexões interessantes, entretanto, o meu foco aqui é outro. Observei, e outros pesquisadores também observaram dos quais podemos citar Changon (1983), Albert (1985), Lizot (1988), Guimarães (2005), entre outros, uma abordagem diferente da origem do homem, os dados aparecem em frequentes *wãno*, não só do grupo que pesquisei, mas também em outros grupos yanomami (Povos Yanomami) inclusive na Venezuela. Observe um pequeno trecho¹⁵⁹ do *wãno* HEWËRIWË

HEWËRIWË

A1 - Hewëriwë Yanomami tē pēni a kái rē pēriowehēi.
Antigamente, Morcego vivia com os Yanomami.

A2 - Ai tē pē rē reahumouwei tē pēniōyōno mo rē reahuaiwehei.
Seus parentes foram convidados para uma festa para comer milho.

A3 - Yami a nakaí ma mahei makui, ihī tē pē pruka ma nakaiwehei makui, Hewëriwëxo, pē yesi Tēpēriyomaxo yami kipi rē hupirayonowei.
Morcego não foi o único convidado. E mesmo que muitos foram chamados, Morcego, preferiu ir a festa sozinho com Mulher-Tamanduá, sua sogra.
[...]

¹⁵⁸ A intencionalidade aqui é tratada nos moldes de Husserl e Merleau-Ponty, ou seja, é um direcionamento da consciência em uma relação com objeto. O fenômeno aparece na consciência como uma unidade idêntica a si mesma, pois a consciência tem a capacidade de realizar a síntese necessária para efetivar uma existência.

¹⁵⁹ Texto de Jaques Lizot utilizado na minha dissertação de mestrado (2010).

A11- öiha rë na yaweremai ha he haruponi, pei rë wexi pëni ha rë moroxi pë töwetamaiö rë he harunowei.

- *Foi lá que copulou incestuosamente com ela, toda noite. O pênis ficava com o bálano descoberto, no meio dos pelos pubianos de Mulher-Tamanduá.*

[...]

A14 – Yesi rë iha himo rë a rë huuawei a ha huhetireheni, pei rë texina ka yakë ha, ëyëha rë, himo rë e pata ha tiwëhëyaheni: “kraxi!”, e pata himo ha tamaheni, e pata rë kareramanowehei. ïhi pë siohapiö rë iha: “Ta!”. Xotokoma rë a kuohorayopë ha a miö wërëa rë xoaketayonowei.

Em seguida, tiraram do telhado um cacete achatado e pontiagudo e: “kraxi” o cravaram bem na base do traseira de Mulher-Tamanduá. É lá que ficou plantado. Voltaram-se depois para o genro dela, batendo também nele. Logo, ele se transformou em morcego e foi voando lá para cima numa árvore xotokoma, onde se pendurou, de cabeça para baixo.

A15 – tēpëriyoma pë yesi rë e pehi kai rë horeprarihërinowei. ïhiöei pei rë texina hamï, e himo no uhutipiö xatia kuyahi. inaha ki ha tapiprarïheni, mo yono ha reahuarïheni, tēpë matë waia ha xoaponi, pei hewëriwë a kai rë përiowehëi.

A sogra se tinha metamorfoseado em tamanduá e correu, saindo fora da casa. A cauda dos tamanduás é aquele cacete achatado que, desde aquele tempo, ficou no traseiro. Foi assim que os Yanomami procederam. Depois, comeram o milho e fizeram a festa. Aí, tudo ficou silencioso: a festa tinha acabado.[...]

Os fragmentos (com tradução não literal) foram retirados de *Heweriwë tē wãno* (LIZOT, 1999), nele e em outros *wãnopë*, o tema da trama se desenrola dentro de um contexto de proibição e formação de *tabu* (o genro copula com a sogra), mas há outros aspectos, não sexuais, que fazem parte de um contexto mais amplo que são:

- a) O *tempo* em que o acontecimento é desenrolado;
- b) A dimensão *ethossomático*¹⁶⁰: uma rede imbricada de hospitalidade, comensalidade/hostilidade, dádiva e contradádiva, predação e processos comunicativos; por fim,
- c) *Regras sociais*, pautada num *estética do viver bem* (Leite, 2013, p.83).

Em vários *wãno* em que eu pude escutar pessoalmente, e ler em trabalhos de outros pesquisadores que estudaram a cultura do Povo Yanonami, uma parte da narrativa sempre me chamou atenção, a *transformação* nominal e substancial que ocorrem com as personagens. Temos no trecho *heweriwë* que é intraduzível no sentido do seu termo, mas poderíamos conceituar aproximadamente como homem-morcego ou morcego-gente. *Heweriwë* sofre uma mutação, transformação de gente para o animal,

¹⁶⁰ O conceito de *ethossomático* proposto aqui será explorado melhor mais adiante.

mediante o rompimento com as normas éticas do grupo (causa incesto ao ter relações sexuais com a sogra) a transformação tem, a princípio, aqui um duplo sentido:

- a) uma transformação simbólica baseado na moral e na ética social do grupo e,
- b) uma transformação substancial, ou uma transubstanciação, já que a matéria e a forma do homem passam para a forma animal.

As relações de alteridade/predação é um dos marcadores deste mundo e, conseqüentemente, influenciará a forma de perceber a realidade, *corpos diferentes implicam perspectivas diferentes*, já dizia Viveiros de Castro (1996). A compreensão dessa transubstanciação e desse processo de formação de alteridades forma a chave de leitura para a proposição estipulada aqui, onde,

Num certo sentido, pode-se mesmo dizer que foram estas duas grandes tópicas – a da “alteridade” e a da “transformação” – que formaram, ao longo das últimas décadas, os dois pilares centrais em torno dos quais muitas etnografias foram desenvolvidas e sobre os quais se edificaram as duas grandes construções teóricas do campo da etnologia amazônica (TEIXEIRA-PINTO, 2018, p.234)

Se em Darwin o processo parte do biológico, para os yanomami o processo é ético, quanto menos ético, menos humano. O ponto de partida para a transubstanciação é o ethos yanomami. Vilaça demonstra que as sociedades indígenas possuem uma perspectiva diferente, levando em conta a produção etnográfica ameríndia, o que nos faz denomina-las, grosso modo, de sociedades somáticas,

O que essas etnografias nos mostram é que a sociologia indígena é antes de tudo uma “fisiologia”, de modo que, no lugar de “aculturação” ou “fricção”, o que se tem é transubstanciação, metamorfose [...] se a sociedade não é organismo, no sentido de um conjunto de partes funcionalmente diferenciadas, ela é um ente somático, um corpo coletivo formado de corpos, e não de mentes. (VILAÇA, 2000, p.66)

Ao contrário das teorias evolucionista e criacionista, a teoria yanomami, pelo que é percebido nas suas narrativas, relembra constantemente que homem não tem uma posição privilegiada, nem na ordem do racional, porque os animais se pensam entre si, nem na ordem de uma sacralização antropocêntrica, uma vez que a natureza está em um estado constante de permutação entre ser gente e ser animal. No artigo *Imagens da Humanidade: metamorfose e moralidade na mitologia yanomami*, Leite (2013), tecendo

as reflexões a partir de diversas narrativas, principalmente as de Davi Kopenawa (2003) coloca que,

Fiéis a esse espírito, as narrativa Yaroripë desenham um mundo no qual diferentes espécies de seres participam de um fundo comum dado de subjetividade e socialidade: o que leva à afirmação de que todos eram humanos (LEITE, 2013, p.77)

O que se percebe nas narrativas dos xitipapíweitëri, longe de tecer qualquer equívoco nas reflexões anteriores, é que nas narrativas dos yanomami do rio Marauíá não há diferentes espécies de seres, com uma humanidade intersubjetiva em comum. O que ocorre, a partir da narração, é a existência de seres da mesma espécie com diferentes *wãha* (nomes¹⁶¹) e diferentes *pei siki* (pele¹⁶²), imersos em um fundo temporal também comum. Por ter corpos comuns, embora peles e nomes diferentes, partilham reciprocamente de um mesmo ponto de vista. A metamorfose ou a sua transubstanciação ocorre no corpo pelo motor ethossomático, transformando os corpos e suas diferentes perspectivas iguais a eles mesmos. O que torna compreensível a afirmação de Davi Kopenawa (2015) quando afirmar sobre a realidade dos *xapiri* que

[...] aqueles de nós que não são xamãs, do mesmo modo que os brancos, não percebem nada disso. Os espíritos são invisíveis para seus olhos de fantasma e eles só veem os animais de caça de que se alimentam. Apenas xamãs são capazes de contemplar os *xapiri*, pois tornados outros com a *yãkoana*, podem também vê-los com olhos de espíritos. (KOPENAWA, BRUCE, 2015, p. 118)

O que Kopenawa remete no livro *A queda do céu* diz respeito ao ethos próprio dos *xapiri* cujo motor transformador para o xamã é a *yãkoana*. No trecho do *wãno* ilustrado neste artigo, o ethos yanomami é a *reahu* e não a cópula com a sogra, como eu mesmo supôs em outro momento (SOUSA, 2010), tanto quanto o ethos do morcego é *estar de cabeça-para-baixo*.

¹⁶¹ A relação nominal das coisas é um ponto importante na cultura yanomami. Falar o nome equivale a evocar a entidade que a possui. No Marauíá, antes das políticas públicas de certificação individual (RG, CPF, Certidão de nascimento, entre outros), o tabu sobre a pronúncia dos nomes dos mortos era mais evidente. Entretanto, a imersão na cultura do documento está deixando essa prática cada dia menos óbvia.

¹⁶² Aqui pele e roupa possui uma característica: a de permutabilidade. Kumararotawë “empresta” os pés para irariwë, para que ande na mata sem fazer barulho.

Em Darwin a origem do homem provém de uma espécie de ancestral comum que sofreu variações biológicas acumulativas até culminar no *homo sapiens*. Nesta proposição, equivale a dizer que na teoria yanomamí o *homo sapiens* já existia, mas o seus antecedentes (*australopithecus*) não. Aqui há uma inversão antropológica da teoria darwiniana. O homem deixa de ser homem gradativamente se tornando completamente animal quando o *ethos* deixa de nortear o horizonte da vivência humana (é **Heweriwë** - *homemorcego* - se transubstanciando em **hewë** –*morcego*). No capítulo 4 de *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*, Davi Kopenawa vai abordar o caráter dos *ancestrais animais*¹⁶³. A consciência da transubstanciação não é metafórica ou ilustrativa, mas, tais como as especulações propositivas científicas ou das exegeses criacionistas, remete a uma chave de leitura pertinente sobre como os jogos de alteridades opera no nível das relações,

Há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes de animais, se metamorfosearam em caça. Humanos-queixadas se viraram queixadas; humano-veado viraram veados; humanos-cutia viraram cutias. Foram suas pelas que se tornaram as dos queixadas, veados e cutias que moram na floresta. De modo que são esses ancestrais tornados outros que caçamos e comemos hoje e dia. [...] é verdade. No primeiro tempo, quando os ancestrais animais *yarori* se transformaram, suas peles se tornaram animais de caça e suas imagens, espírito *xapiri*. Por isso estes sempre consideram os animais de caça como antepassados, iguais a eles mesmos, e assim os nomeiam. Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornando animais. [...] são habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se que se tornaram-se outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humano quanto nós. Eles não são diferentes. Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus. (Albert & Kopenawa 2015:117-118)

Pelo que foi apresentado na mitologia yanomamí não se trata da origem do homem, mas dos animais. E de fato é. Na teoria nativa apresentada, não se explica como o yanomamí (entendido como categoria humana) surgiu e sim como os animais surgiram. Essa objeção é uma projeção da perspectiva dualista da qual separa radicalmente o humano do animal. Entretanto, na perspectiva do mito yanomamí determinar o mundo humano e o mundo animal é uma investida para apurar a própria origem da humanidade.

¹⁶³ Observe que Davi Kopenawa trata de *Ancestrais animais* e não de *animais ancestrais* é um jogo dialético que aponta a direção da transubstanciação.

Mas, como a perspectiva yanonamí é múltipla, encontraremos várias explicações para a origem dos primeiros *yanonamí yai* (em uma narrativa encontramos como uma criação de um demiurgo, em outra nascem como fruto de cópula em panturrilhas). Vale ressaltar que aqui nesse contexto (na cosmologia yanonamí) há uma separação radical dos tradicionais modelos de concepção de humano. Como bem aponta Leite,

...Na Amazônia, adotar a perspectiva do outro não significa necessariamente animalizar-se ou dessubjetivar-se; ao contrário, a captura da perspectiva do Outro é muitas vezes um meio de se fazer mais humano. (LEITE, 2013, p.77)

Nesta perspectiva o que entendemos como separação entre homem e animal não é uma questão biológica, mas uma dimensão semiótica no nível das relações, ou como diria Garcia (2013), é uma película tênue tecida na trama cultural, cuja característica principal é ser pragmática (LEITE, 2013), parecido com o transcrito por Teixeira-Pinto sobre a questão do “outro” entre os *ikpeng*, onde

O que lhes marca a posição é uma relação de alteridade, certamente, mas de um tipo bastante preciso: trata-se da mútua equivalência entre dois “outros”. Uma equivalência que, de modo claro, não quer dizer nem igualdade nem correspondência exata, mas apenas a possibilidade de que, em certas circunstâncias, os termos de uma relação de alteridade possam ser intercambiáveis. (TEIXEIRA-PINTO, 2018, p. 241)

A inversão antropológica realizada pelos yanonamí nos remete a uma reflexão profunda e pertinente: o que é ser homem e o que é ser animal? Ou nas palavras de Teixeira-Pinto *afinal, quem são os “outros”, ou o que é, afinal, ser um “outro” em situação etnográfica precisas?* (2018, p. 237) Dentro de uma visão ocidental a relação que define quem é humano e quem é animal é problemática na medida em que não se leva em consideração que o humano é um animal, como diria Derrida (2011), tão semelhante ao animal que o olha. E baseando-nos na filosofia pragmática de Habermas (2010), poderemos apontar uma dessas dimensões multifacetadas, categorizando-o como seres discursivos e, por isso, tornamo-nos para o outro o discurso no qual nos

encaixamos. Somos avaliados segundo o discurso que nos é oferecido como verdadeiro. O que é então ser um ser humano¹⁶⁴?

Entre as características humanas é, entre as suas múltiplas vozes, a de ser também um animal discursivo. Levar em consideração que somos um animal discursivo não é priorizar a linguagem *per si*, mas definir um *lócus* que, funcionando como ponto de inflexão, podemos definir alguma coisa daquilo que indique o que é ser humano. Em outras palavras, referir-se ao animal discursivo dentro de um jogo de alteridades é acenar que o sujeito vai se determinar a partir dessa linguagem-corpo e não mais a partir dos lugares onde tradicionalmente é definido, ou seja, no biológico ou teológico. Conforme percebemos em Vilaça, citando Gow e Da Matta, *É importante ressaltar que o corpo ameríndio não é um dado genético, mas é construído ao longo da vida por meio das relações sociais* (VILAÇA, 2000, p.60) e ainda, analisando os Wari' a antropóloga faz uma afirmação bastante pertinente quanto a perspectiva da humanidade neste contexto da qual *a humanidade não é algo inerente, mas uma posição pela qual se deve lutar todo o tempo* (VILAÇA, 2000, p.64)

Mas, é justamente nessa ruptura que o dilema emerge. Pois, poderíamos abstrair disso é que se o ser humano é um ser discursivo, então, na medida em que estabelece seus discursos ele erguer uma hierarquia em que provavelmente consolidará uma relação antagônica e antiética.

O ethos emerge aqui como o *lócus* da transubstanciação ou efeito que denominamos de *ethossomático*¹⁶⁵. A narrativa impõe a clara perspectiva de que não existe “humano” ou “animal” determinado do qual se poderia reproduzir essa diferença, há na verdade uma autoreprodução a partir das relações de um ethos tácito. Perez-Bravo

¹⁶⁴ Como disse Sr. Tiago, do antigo xapono do yabahana, sentado na rede ajeitando o seu *mokohiro* para o *epenamõu*: *exi kë të napëpë? Exi kë të yaropë? Exi kë të yanonami? Kamiyë pëmakini ai të wã hai pëma taaimi kunoha* (trad: o que é ser branco? O que é ser animal? O que é ser yanomami? Se não deixamos o outro falar?)

¹⁶⁵ Ethossomático é uma proposta conceitual que surge no interstício entre o conceito de psicossomático criado por Johann Christian August Heinroth (1918) e o conceito de *Lebenswelt* de Habermas onde sujeitos chegam a um entendimento sobre as esferas da vida mediado pelo processo comunicativo. Ethossomático diz respeito as transformações em que o seu pano de fundo se caracteriza especificamente e obrigatoriamente a partir do ethos do grupo. Esse ethos pode ser inferido a partir do processo comunicativo e remete a um contexto integral do mundo da vida. É a dimensão onde o ethos integra a dimensão biológica da anatômica moldando-a.

dá uma contribuição pertinente quando sinaliza a centralidade do corpo através da perspectiva *ethosomático*,

Esta manera de ver el cuerpo-objeto, lleva a pensar en un ethos somático propio de cada sociedad, que hace de la belleza un sujeto de acción, una finalidad cultural prioritaria. Este ethos somático es definido como: “conjunto de normas y de valores en materia corporal, que precisa los contornos colectivos simbólicos (...) como la organización moral del cuerpo y de su constitución dentro de los códigos del ‘bien’ y del ‘mal’ ”(Meidani, 2007: 27). (PEREZ-BRAVO, 2012, 68)

A situação determina a transubstanciação *ethosomático*. *Heweriwë* está, no decorrer da narrativa, sabendo que o seu ato poderá causar-lhe perigo. A transubstanciação *ethosomática* do homem para o animal emerge na medida que *heweriwë*, ciente de sua condição, sabe que medidas drásticas lhes podem ser aplicadas. Essa mutação, essa transformação, ocorre não apenas em situação discursiva entre si, mas em um dado momento daquilo que é vivido, ou seja, do seu ethos. Quando *Heweriwë* se transubstancia em *Hewë* estamos falando em uma mudança de identidade, segundo Vilaça, *a mudança de identidade caracteriza-se antes de tudo como mudança de natureza* (VILAÇA, 2000, p65)

Essa forma de perceber a modelagem do corpo a partir de um elemento ético ou estético já vem sendo trabalhado por alguns autores, como Adriana Perez-Bravo aponta,

Tanto en la mitología Wayuu, como en las sociedades occidentales, el cuerpo es un objeto que se materializa en signos, que aportan identidad y expresan los valores de una cultura, como un proceso intrasubjetivo, además permite la interacción como un proceso intersubjetivo. “El cuerpo es el primer producto social, en el que la sociedad se refleja y se simboliza (...) El cuerpo no es solamente un objeto natural, es igualmente un operador social”. (Meidani, 2007: 29). El aspecto corporal se dibuja como una verdadera inversión social, un capital que debe ser fructífero. En este sentido, las prácticas somáticas de mantenimiento y de ritual del cuerpo, se pueden considerar en relación a la construcción de cada sociedad y a la vez, ésta es construida en relación a la belleza/sujeto. (PEREZ-BRAVO, 2012, 68)

Elementos do ethos yanonamĩ, como comportamentos desviantes (tomando emprestado as categorias de Howard Becker), dentro desse mesmo ethos, tais como *nasinasi*, *tõmitõmĩ*, *mĩ wareii*, entre outros, não remetem a si mesmo, como ação individual, mas como desvio do ethos coletivo.

Outro detalhe apresentado no trecho é que o comportamento agressivo coletivo, não transforma todos em animais e o fato do *heweriwë*, agora *hewë*, ficar de cabeça para baixo em um galho remete-o ao contexto do ethos desse novo corpo. A sua posição, *miö wërëa*, remete ao seu local, de onde vê e é visto, o seu *habitus* condizente agora com o seu ethos, apazigua aquilo que seria controverso ou *contradesviante*. Onde corpos diferenciados produzem ethos diferenciados.

Eleger como categoria analítica o motor ethossomático das transformações ou transsubstanciações no interior das sociedades indígenas, como propomos aqui com a sociedade yanomani e seus *wãnopë*, implica, por um lado, assumir a mesma postura metodológica das ciências e da exegese, isto é, deixar de lado *especulações abstratas e meramente formais* e, por outro, perceber a necessidade de se *ir de encontro dos regimes simbólicos e os esquemas conceituais que podem nos fazer perceber o sentido de certas práticas* (Teixeira-Pinto, 2018, p.250), uma vez que *no estudo das cosmologias indígenas, é impossível situar a questão da distinção natureza e cultura, humano e animal, em um nível de generalidade tal que a diversidade interna a cada um desses termos perca sua relevância* (Lima, 1999, p.50). É justamente nesta diversidade interna apontada por Lima em seu artigo que repousa um dos aspectos do ethossomático do qual diz respeito aos jogos de alteridades no seio desta dinâmica onde se desenrola o ethos yanomani. A dimensão da *outridade* que emerge no ethos yanomani parte de um contraponto, que resultam em jogos de alteridades, e que por isso, necessita localizar-se dentro dos discursos sobre a alteridade, como aponta Teixeira-Pinto,

Creio ser exatamente a mesma precaução que deve ser tomada em relação às ideias de “diferença” e de “alteridade”. Se, como vimos Vernant e Agamben afirmarem, estas são noções que importam à constituição das tradições culturais ocidentais, isto não quer dizer que sua reiteração genérica alhures seja suficiente para demarcar sua igual relevância. Ao contrário, deveria, justamente, cobrar-nos seu enfrentamento pela via da reflexão etnograficamente fundamentada. Porém, o surgimento recorrente de um discurso genérico sobre a “alteridade” embute em si mesma o perigo de sua banalização e da perda de relevância, que apenas a contextualização permitida por referenciais etnográficos precisos pode garantir. (TEIXEIRA-PINTO, 2018, p.251),

O problema é que a alteridade é pensada entre pares e não entre díspares, sendo assim, o que aconteceria se o conceito de pessoas fosse mais amplo e abrangente do que o que encontramos na sociedade ocidental moderna, ou mais ampla do que o próprio

conceito de humano? Entre muitos grupos indígenas que tem suas relações sociais construídas a partir de clãs, encontramos proibições e tabus alimentares, gente do clã do *mutum* (*pauxi tuberosa.sp*), por exemplo, não pode comer *mutum* porque aqui o *mutum*, não está ligado ao sagrado religiosamente falando, mas porque possui uma humanidade, daí a necessidade de deshumanizar, através de um processo xamânico, as caças para consumi-la.

A leitura da cosmovisão yanonamĩ denota uma reposição de local de um determinado ethos no *ancestral animal* transubstanciando o corpo, conseqüentemente, o seu ponto de vista. A degeneração ética opera um deslocamento epistemológico, no conceito de homem. O duplo, *heweriwë-hewë*, opera não em termo de ‘homem’, entendido como um ser biológico ou ontológico, mas, em termos de corpos. Nesta perspectiva yanonamĩ, a condição de *pessoa* não está e nem é intrínseca ao homem.

Para ampliar mais essa noção de pessoa que tratamos aqui observe o trecho do Nativo Relativo de Viveiros de Castro (2002) onde faz um debate interessante sobre a afirmação indígena de que os pecaris (porcos) são humanos,

A estreiteza intelectual que ronda a antropologia, em casos como esse, consiste na redução das noções de pecari e de humano exclusivamente a variáveis independentes de uma proposição, quando elas devem ser vistas — se queremos levar os índios a sério — como variações inseparáveis de um conceito. Dizer que os pecaris são humanos, como já observei, não é dizer algo apenas sobre os pecaris, como se ‘humano’ fosse um predicado passivo e pacífico (por exemplo, o gênero em que se inclui a espécie pecari); tampouco é dar uma simples definição verbal de ‘pecari’, do tipo “‘surubim’ é (o nome de) um peixe”. Dizer que os pecaris são humanos é dizer algo sobre os pecaris e sobre os humanos, é dizer algo sobre o que pode ser o humano: se os pecaris têm a humanidade em potência, então os humanos teriam, talvez, uma potência-pecari? Com efeito, se os pecaris podem ser concebidos como humanos, então deve ser possível conceber os humanos como pecaris: o que é ser humano, *conseqüências disto*? Que conceito se pode extrair de um enunciado como “os pecaris são humanos”? Como transformar a concepção expressa por uma proposição desse tipo em um conceito? Esta é a verdadeira questão.[...]Os pecaris são pecaris e humanos, são humanos naquilo que os humanos *não são* pecaris; os pecaris implicam os humanos, como ideia, em sua *distância* mesma diante dos humanos. Assim, quando se diz que os pecaris são humanos, não é para identificá-los aos humanos, mas para diferenciá-los de si mesmos — e a nós de nós mesmos. (Viveiros de Castro, 2002, 136)

A inversão antropológica realizada pelos yanonamĩ em seus *wãnopë* nos causa certa inquietação, pois nos convida a sermos sujeitos éticos e lançar bases para se repensar o significado de ser humano. Olhar para essa inversão na mitologia yanonamĩ

nos abre um espaço para se pensar em uma construção de um modelo cosmológico mais abrangente tendo como base a ecologia simbólica da alteridade, onde mais que ideias, são propriamente relações entre sujeitos. Uma vez que,

A diferenciação entre “cultura” e “natureza”, que Lévi-Strauss mostrou ser o tema maior da mitologia ameríndia, não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como em nossa cosmologia evolucionista. *A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade.* A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais. Em suma, “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (Descola 1986:120). (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.119)

As perspectivas apresentadas resumidamente no início deste artigo mostram como foram construídas os seus respectivos pontos de vista sobre o homem, ora pelo processo biológico, pelo o qual a plasticidade neural na evolução toma as diretrizes diante das interações entre estímulos do ambiente e as respostas do organismo a esses estímulos, determinando de certa forma, as propriedades que garantem as adaptações e a sobrevivência do indivíduo ao seu meio, ora pelo processo exegético, pela qual a transcendentalização do homem o coloca dentro de uma dimensão que ultrapassa os limites biológicos e o confere uma dimensão *sui generis* em relação a natureza. Embora a evolução não discorra sobre o embate entre natureza e cultura, a própria separação do ancestral comum se desviando dos seus contemporâneos partindo de uma aquisição não biológica, mas de habilidades (o qual o polegar assume um papel importante nessa diferenciação) já mostra que a cultura é a parte fundamental deste processo (daí a nomenclatura, mais do que necessária, de Homo Habilis, Homo sapiens, etc).

Na teoria criacionista, do ponto de vista da religião cristã, a faculdade do homem de nomear as coisas, as plantas e os animais, define o seu *lócus*. A ideia de que é o homem, criado a semelhança de deus bíblico, que nomeou as coisas, seres e natureza o coloca em uma posição privilegiada em relação a natureza da qual faz parte, e ainda mais do que as demais, porque ele não é fruto de um ‘nada’ (ex nihilo). Essa posição antropocêntrica permite que o homem domine sobre a natureza, se retirando dela ontologicamente a partir da linguagem (ato de nomear) *Assim o homem deu nomes a*

todos os rebanhos domésticos, às aves do céu e a todos os animais selvagens [...] (Gênesis 2:20).

Tanto a perspectiva evolucionista da plasticidade neural, como a perspectiva criacionista da antropocentricidade do homem, enquanto imagem divina e nominador, opera como um marcador de divisória entre seres que não conseguem dialogar no mesmo horizonte e que, portanto, não participam da mesma humanidade. Não existe criatura com uma plasticidade neural tal qual o homem, cujas características culminaram em uma “nova” espécie, bem como não há nada criado tão a semelhança do divino. Essa sutil posição do homem em situação de desnivelamento da natureza da qual faz parte, apreende bem o que se pode entender como elemento etnocêntrico da questão. O que nos referimos aqui é a separação entre o *homo sapiens* e o *australopithecus anamensis*, bem como entre a criação *ex nihilo* da criação *similitudinem nostram*. As perspectivas anulam a possibilidade de diálogo e posterga o posterior ao anterior, construindo um discurso etnocêntrico das qualidades, que aparentemente, anulam os jogos de alteridade. É nesta dinâmica que Viveiros de Castro discute a questão de humano e não humano e propõe um campo de intersecção entre esses horizontes, longe dos aspectos etnocêntrico e mais voltado para uma realidade cosmopolítica,

Os selvagens não são mais etnocêntricos, mas cosmocêntricos; em lugar de precisarmos provar que eles são humanos porque se distinguem do animal, trata-se agora de mostrar quão *pouco* humanos somos *nós*, que opomos humanos e animais de um modo que eles nunca fizeram: para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico (Viveiros de Castro, 2002, 124)

Por fim, o *wãno* yanomani nos remete a uma ideia mais ampla da inversão, a qual inclui os papéis sociais, identidades e substâncias, onde é possível deslumbrar não um horizonte, mas vários. Tendo como proposta a dimensão ethossomática para se pensar essa inversão da evolução pelos yanomani, podemos pensar com eles, através de mecanismos linguísticos e discursivos, que o novo *habitus miõ wërëa* resguarda a intersubjetividade entre os corpos (no caso aqui o corpo de *hewë*) transfigurando-se, tomando de empréstimo as palavras de Viveiro de Castro (2002), em *hewë* a qual se torna humano naquilo que o humano não é um *hewë*. Quando um yanomami afirma que o *hewë* foi um humano e, que resguarda, portanto, a sua humanidade como um outro, não é para identifica-los como nós humanos, mas diferencia-los de si mesmo e a nós de nós mesmos.

Se o evolucionismo respalda a sua visão no processo biológico e o criacionismo no horizonte da supranatureza, a perspectiva yanomamĩ procura estabelecer um olhar mais holístico dentro de uma cosmopolítica onde a intersubjetividade, cujo pano de fundo é a humanidade, engloba natureza, homem e própria humanidade. Em um curto relato etnográfico, eu estava no Rio Negro quando um adolescente da etnia Baré e aluno da rede estadual, comentou comigo: *professor, minha vó disse que antigamente a onça era gente...eu fiquei pensando e perguntei se antigamente ela tinha rabo e pinta e ela disse que sim! Como pode ser gente se ainda tem rabo e pinta?* O trecho da conversa me remeteu a categorização yanomamĩ de diferenciação entre corpo (*pei kě tẽ*), pele do corpo (*pei si ki*) e imagem do corpo (*pei uhutipi*). No trecho etnográfico a onça-gente não é a mesma coisa do que homem-onça, sua humanidade não é a sua pele, olhando do ponto de vista yanomamĩ, bem como a sua pele não é a sua imagem. A humanidade não possui afins com a forma, mas com o corpo em relação. Ter cinco dedos e um cérebro com plasticidade neural imensurável, bem como ser criado *similitudinem nostram* não se configuram por si a humanidade do homem. Talvez precisamos, à proposta yanomamĩ, ver o mundo de cabeça para baixo, *mĩ wěrëo*, para entendermos, afinal, a nossa humanidade.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. 1985. Temps du sang, temps des cendres: representation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sudest (Amazonie brésilienne). Tese de doutorado, Université de Paris X.

CHAGNON, Napoleon. 1983. Yanomamö: the fierce people. New York: Holt, Rinehart and Winston.

DARWIN, CHARLES (1872). A Origem das Espécies por meio da seleção natural ou a preservação de raças favorecidas na luta pela vida 6th ed. [S.l.]: John Murray, London.

DOVE, Patrick Edward. The theory of human progression, and natural probability of a reign of justice. London, Johnstone & Hunter, 1850.

GUIMARÃES, Sílvia. 2005. Cosmologia sanumá: o xamã e a constituição do ser. Tese de doutorado, Brasília, UnB.

KOPENAWA, ALBERT, Bruce, Davi. A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami / Davi Kopenawa e Bruce Albert ; tradução Beatriz Perrone – Moisés; Prefacio de Eduardo Viveiros de Castro – 1ª ed.- São Paulo : Companhia das Letras, 2015.

KUHN, T. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Perspectiva, 1975.

LAMARCK, Jean-Bapiste. Philosophie Zoologique. Paris. 1908.

LEITE, Tainah Víctor Silva. Imagens da humanidade: metamorfose e moralidade na mitologia yanomami. *Mana* 19(1): 69-97, 2013.

LIMA, T.S. Para uma teoria etnográfica da distinção entre natureza e cultura na cosmologia juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14.40:43-52.

LIZOT, Jacques. 1988. O círculo dos fogos: feitos e ditos dos índios Yanomami. São Paulo: Martins Fontes.

MAYR, Ernst; W. B. Provine, eds. (1998). *The Evolutionary Synthesis: Perspectives on the Unification of Biology*. [S.l.]: Harvard University Press.

PÉREZ-BRAVO, Adriana. El cuerpo-objeto y la belleza-sujeto: construcción sociocultural frente al mercado conyugal y profesional. *Omnia Año 18*, No. 3 (septiembre-diciembre, 2012) pp. 66 – 80.

SIMPSON, George Gaylord. *This View of Life: The World of an Evolutionist*. Harcourt, Brace & World, 1964.

SOUSA, Paulo Roberto de. Mito e Ethos entre os Yanomami de Xitipapiwei. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, 2010.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. Com o 'outro' nos olhos: alguns aspectos da alteridade na etnologia amazônica. *Anuário antropológico*, Brasília, UNB, 2018, v. 43, n. 2: 229-260.

VILAÇA, Aparecida. O que Significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *RBCS Vol. 15 a 44*. Outubro/2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002) O nativo relativo. *Mana*, vol.8, nº1. Rio de Janeiro: Museu Nacional, págs. 113-148.

GT 16 - CUIDADOS: QUESTÕES PRÁTICAS, TEÓRICAS E POLÍTICAS

Comunicações orais

ENTRE TÉCNICAS E AFETOS: UM OLHAR SOBRE A NOÇÃO DE CUIDADO EM ENFERMAGEM

Bruna Motta dos Santos¹⁶⁶

Resumo

Através de uma etnografia no curso de graduação em Enfermagem de uma universidade pública mineira, proponho-me a lançar um olhar antropológico sobre a noção de cuidado, apontando para os dilemas e questões que perpassam as experiências destes profissionais, sobretudo voltadas para as dimensões científica e emotiva desse fazer. Buscarei, assim, evidenciar como tais dimensões parecem interagir dentro de um arranjo que ora mobiliza uma esfera tensionante, ora valoriza uma dimensão em que elas se complementam.

Palavras-chave: Cuidado; Enfermagem; Científico; Emoções; Saúde.

INTRODUÇÃO

Ao nos voltamos para a Enfermagem, enquanto uma área profissional do campo da saúde, de imediato somos direcionados à noção de cuidado. Desde o início de sua trajetória histórica como prática profissional institucionalizada, cujo surgimento data o século XIX, a Enfermagem estabeleceu-se com uma profissão norteadas pelo cuidar, dispensando-o a sujeitos em contextos de saúde e doença. Na bibliografia da área, ela é apontada por diversos trabalhos como a *arte* e a *ciência* do cuidado, sendo o seu fazer uma síntese entre estas duas dimensões. A *arte* se constituiria a partir da realização dos fazeres pelos sujeitos que dela se ocupam e a *ciência* um campo de conhecimento voltado aos saberes e práticas do cuidar. (LIMA, 2005). Nas palavras de Waldow (2012), o cuidado é a “razão existencial da Enfermagem” (p. 15), o que o torna amplamente mobilizado por enfermeiras e enfermeiros não somente quando definem sua prática profissional, mas enquanto a própria essência do seu fazer.

Dado o seu caráter polissêmico, as noções de cuidado ou *care* tem se mostrado de difícil definição, podendo abarcar significados em torno de termos como solicitude, preocupação, atenção ou caridade. Segundo Hirata e Debert (2016), o cuidado pode ser compreendido como uma categoria empregada para tratar de processos, relações e sentimentos entre sujeitos que cuidam e que são cuidados, além de relações estabelecidas entre humanos e não-humanos, nas mais variadas esferas do social.

¹⁶⁶ Mestranda em Ciências Sociais – PPGCSO/UFJF

Entretanto, sua complexidade ultrapassa a multiplicidade de sentidos, ao ser uma categoria cujas tênues fronteiras perpassam dimensões em que o cuidar é realizado de forma remunerada, outras nas quais ele se caracteriza pela não remuneração ou, ainda, dimensões em que é realizado de forma profissionalizada. No caso da Enfermagem, mais particularmente, tratamos de um campo que se ocupa e se define em torno da categoria cuidado e, sobretudo, se caracteriza como o mais alto nível de profissionalização do care, em razão da necessidade de uma formação e diploma de nível superior para o exercício da profissão. Mais que isso: o cuidado em Enfermagem está situado dentro do campo científico. Nesse sentido, além de presente no cotidiano desses sujeitos, o cuidar é colocado como uma questão de ordem prática e teórica, evidenciando-se num tema de grande complexidade e alvo de disputas internas ao campo.

Embora o cuidar/cuidado seja uma questão central para a Enfermagem, poucos são os trabalhos que empreenderam esforços no sentido de compreender e definir sua natureza, ainda que a área seja uma das que mais se voltam para a temática. (DUMONT, 2012) (WALDOW, 2012). Segundo Dumont (2012), o foco estaria mais centrado nos estudos que o tratam a partir de um viés mais técnico, com a finalidade de sistematizar os procedimentos e ações reivindicados como próprios da profissão em situações particulares de adoecimento. Assim, as discussões dentro do campo apontam a ausência de estudos acerca do cuidado como fenômeno, caracterizando as interpretações do tema “vagas, difusas e ambíguas” (WALDOW, 2012, p. 19), e até mesmo como objeto de divergências teóricas (FLORENTINO, 2016) não havendo um consenso ou uma discussão estabelecida em torno dos sentidos e significados do cuidar/cuidado.

Nesse ínterim, as chamadas *teorias de enfermagem* são importantes no que concerne à produção de conhecimento acerca do cuidado e, apesar de não compreenderem discussões específicas em torno da categoria, nos dão pistas de como ela é compreendida por estes profissionais. Uma das mais renomadas é Teoria do Cuidado Cultural, de Madeleine Leininger (1925-2012), cuja proposta foi pensar o cuidado numa interface com os conhecimentos antropológicos, situando-os como um fenômeno cultural. Para Leininger existiriam dois tipos de cuidado, o *genérico*, fenômeno universal e culturalmente situado, e o *profissional*, aquele realizado por profissionais dos serviços de saúde. (WALDOW, 2012). Já na Teoria do Cuidado Transpessoal, pensada pela teórica Jean Watson, o cuidado é percebido a partir do princípio da

intersubjetividade, estabelecido através de um compartilhamento de experiências entre enfermeira(o) e paciente, o que tornaria necessário uma ênfase nos aspectos científico-humanísticos das práticas – o *científico* compreenderia a neutralidade, os métodos e a generalizações, enquanto que na interface do *humanismo* seriam buscadas as experiências humanas, como as emoções, as singularidades e as diferenças individuais. (SILVA, 2010). Dumont (2016) explica que antes de definirem o cuidado enquanto categoria, tais teorias se constituíram como parte de um esforço para produzir tanto instrumentos para a prática, quanto fundamentos para alçar um status cada vez mais científico e intelectual para a profissão.

No Brasil, entre os pesquisadores que buscaram dar conta do cuidado enquanto fenômeno dentro do campo da Enfermagem está teórica e enfermeira Regina Vera Waldow, que destacou-se como uma das principais expoentes nestes estudos no país. Na obra *Cuidar: expressão humanizadora da Enfermagem* (2012) Waldow parte do pressuposto de que o cuidado se constitui em um aspecto ontológico, consistindo num atributo do humano, sendo anterior e não específico ao fazer em Enfermagem. Para a autora, a área possui determinados elementos que a diferenciam e a especificam como uma profissão de ajuda, fazendo com que neste contexto o cuidado se constitua como um aspecto genuíno. Em suas palavras, “o cuidado não é nem mais nem menos do que a profissionalização da capacidade humana de cuidar, através da aquisição e aplicação dos conhecimentos, de atitudes e habilidades apropriadas aos papéis prescritos à Enfermagem.” (WALDOW, 2012, p. 27). O cuidado, tal como é definido por Waldow (2012), envolve comportamentos e condutas expressas em atividades que lhes são próprias, amparadas por leis e realizadas com a finalidade de preservar ou melhorar a condição dos sujeitos no processo de viver ou morrer. Segundo a autora, é o *processo de cuidar* que dará origem ao cuidado enquanto fenômeno, tornando necessário que o profissional possua conhecimento, habilidades, destreza manual, além de criatividade, sensibilidade e pensamento crítico. Nesse sentido, o cuidar em enfermagem teria como intuito principal a ação de amenizar o sofrimento humano, a partir da *situação de cuidado* entre aquele que o recebe e aquele que o realiza.

Como vemos, as relações de cuidado no fazer em Enfermagem se processam em um contexto bastante específico, dispensado a sujeitos que se encontram em situações de saúde-doença, sofrimento e privação. Em outras palavras, o cuidar do qual se incumbe

a área da Enfermagem é realizado em corpos que possuem enfermidades, em hospitais ou postos de saúde, situando-os como centro desses processos de cura e depositando sobre eles os procedimentos que caracterizam esse fazer. Desse modo, diante da legitimidade que lhes é dada, o profissional da enfermagem se constitui em um dos atores munidos da função de operar os processos terapêuticos, percebendo os sintomas e sensações corporais de acordo com códigos particulares decorrentes do grupo ao qual pertence. (FERREIRA, 1994). Como pensar, assim, as relações de cuidado entre pacientes e enfermeiros nos contornos da saúde e da doença? Como enfermeiras e enfermeiros entendem seu ofício? Ou, mais diretamente, no que consiste o cuidar para esses profissionais?

O trabalho aqui apresentado é parte de uma pesquisa de mestrado em andamento cujo objetivo mais amplo consiste em compreender a corporalidade das práticas em Enfermagem, partindo do entendimento de como o fazer de enfermeiras e enfermeiros seria capaz de produzir uma *técnica do corpo* particular.¹⁶⁷ Contudo, ao constatar a centralidade do conceito de cuidado para estes profissionais e futuros profissionais, situo o entendimento de tal categoria como o objetivo do presente trabalho. Nesse sentido, no artigo que se segue, parto de algumas reflexões que emergiram a partir da etnografia realizada junto a professores e alunos da Faculdade de Enfermagem de uma universidade pública mineira, buscando compreender como a noção de cuidado é por eles percebida e quais os impactos desta concepção para a gestão de suas emoções.

Legitimidade, técnica e conhecimento: o cuidado em Enfermagem como prática científica

O contexto etnográfico do trabalho de campo em questão constituiu-se em um ambiente de aprendizado e formação. Antes de se situarem como enfermeiros e enfermeiras, meus interlocutores eram docentes, responsáveis pelo ensino de um ofício, e alunos, que se tornarão futuros profissionais da Enfermagem. Este cenário, além de

¹⁶⁷ Através de um olhar sobre a prática das enfermeiras e enfermeiros e da maneira como ela é apreendida, busco empreender uma leitura do corpo, tendo como foco a forma como ele é construído e manejado, pensando-o como um corpo específico.

composto por salas de aula tal como conhecemos tradicionalmente, é formado por laboratórios-enfermaria, que simulam a estrutura física e onde são encenadas as realidades cotidianas e pelos locais de prática externos, que compreendem o hospital-escola e as unidades básicas de saúde, caracterizados pela prática efetiva. Em tais ambientes era comum ouvir e pronunciar que “o cuidado não é [era] só técnica!”. Preocupados a todo o momento em situar sua prática e ofício, professores e alunos sempre localizavam o cuidado para além de uma “simples” e pura realização de tarefas e procedimentos. De fato, cuidados constituem um conjunto de gestos, mas, como apontaram Saillant e Gagnon (1991), ele abarca, além disso, palavras, valores, relações e emoções.

Dado o contexto específico no qual me inseri, ou seja, o contexto científico, não é difícil imaginar como o cuidado adquiriria uma dimensão predominantemente racional. As menções à sua dimensão científica aparecem de modo frequente, quase sempre vinculadas a uma forma de diferenciar o cuidado comum, aquele que qualquer sujeito seria capaz de realizar, e o cuidado enquanto prática profissional, pautado em diretrizes técnico-científicas e que necessitaria de uma formação para se legitimar enquanto profissão. Assim, constantemente tais diferenciações eram estabelecidas tanto para apontar como o cuidado na profissão era específico e diferenciado, quanto para denotar uma ruptura entre o momento em que exerciam o cuidado de forma leiga e o momento que passaram a exercê-lo de forma profissionalizada e científica. Muitos dos alunos com quem convivi associavam a escolha profissional com o exercício de cuidados anterior a formação, quando realizaram práticas de acompanhamento e ajuda a familiares. O cuidado leigo, aquele que praticavam em casa com pessoas de sua convivência mais íntima, parecia ser apontado como o gatilho para a escolha do seu ofício profissional, mostrando como a fronteira entre o leigo e o científico era tênue e como a formação se evidenciava como um elemento que tornava possível ultrapassá-la.

Quando conversei com Aline¹⁶⁸, docente da faculdade, sobre a noção de cuidado, ela o vinculou à necessidade de um conhecimento especializado, ou melhor, *específico* da Enfermagem, cujo foco precisaria estar na pessoa que está sendo cuidada. Tatiana,

¹⁶⁸ Os nomes utilizados neste trabalho são fictícios.

também docente, me explicou que durante muito tempo o cuidar em Enfermagem esteve ligado a elementos de caráter afetivo e pouco relacionado ao embasamento científico, o que foi se transformando ao longo do seu desenvolvimento enquanto ciência e que constantemente precisaria ser enfatizado. Nas palavras de Tatiana

“Hoje a gente tenta abordar o cuidar com amor, com essa, entre aspas, “caridade”, mas embasado o tempo todo no que é científico. Então a gente desconstrói um pouco essa visão muito romântica da enfermagem, pra gente valorizar o nosso curso e valorizar os nossos profissionais enfermeiros. [...] Eu acho que o cuidar é isso, é você se embasar cientificamente, pra trazer melhorias para aquele indivíduo e para aquela comunidade mesmo.” (Tatiana)

Enquanto a cientificidade é vinculada à valorização e legitimidade, a dimensão afetiva aparece associada a uma concepção romântica, oposto ao que é percebido como ciência. O cuidado, apontado muitas vezes como natural, inerente e inato ao ser, existiria independente de qualquer formação anterior e a Enfermagem seria, assim, responsável pela sua diferenciação em relação a um cuidar leigo e preexistente. Mauricio, outro docente, me explicou que o ato de cuidar estaria situado dentro do sujeito, sendo a sua exteriorização promovida pela formação em Enfermagem, a partir da ciência que o exterioriza e o sistematiza. A noção de “exteriorização do cuidado” subjaz a percepção de um caráter natural, associado ao cuidar materno. Em um momento da entrevista ele questiona: *“Qual mulher que tiver um filho, não vai saber cuidar do filho? Vai saber!”*. E continua:

“Esse cuidado, ele tá dentro da gente. Ele não tá fora, ele é arquétipo. Ele é ontológico. O que que a gente ensina pro nosso aluno? A tirar esse cuidado de dentro, sistematizando ele. Então esse cuidado, o poder do cuidado é você sistematizar ele. Nós enfermeiros sistematizamos esse cuidado, fazemos ele sair da lógica do senso comum para transformar ele em ciência e disciplina, entendeu? É isso que as teorias em Enfermagem fazem.” (Maurício)

Nos contextos da sociedade ocidental moderna, a biologia angariou grande destaque na explicação dos processos de saúde-doença, o que tornou a biomedicina o modelo predominante no entendimento e tratamento das patologias. Como explicou-nos Bonet (2004), a aprendizagem da biomedicina ocorre através de uma profunda vinculação entre este modelo e o âmbito científico, que nos séculos XVI e XVII foi responsável por uma nova maneira de compreensão do mundo a partir de explicações metódicas e racionalistas. Como aponta o autor, tal racionalidade científico-mecanicista,

nuclear no desenvolvimento da biomedicina, ocasiona não só uma separação entre a arte de curar e a disciplina das doenças, como produz um sistema classificatório das patologias, em um contexto em que os estudos de anatomia e fisiologia se davam nos moldes do mecanicismo.

Tal modelo engloba um conjunto de saberes, práticas e símbolos que são compartilhados por aqueles que constituem esse grupo social específico, sendo a medicina científica moderna a maior representação deste modelo. Assim, os profissionais da medicina constituem uma cultura particular, dotada de uma visão de mundo e uma perspectiva médica que tem como premissas básicas aspectos como o dualismo corpo-mente, a racionalidade científica e a centralidade em elementos físico-químicos. (HELMAN, 2009). Como afirmou Helman (2009), citando Kleinman, a visão médica ocidental moderna considera que os elementos biológicos possuem uma maior relevância, sendo “mais básicos, reais, clinicamente significativas e interessantes que os aspectos psicológicos e socioculturais.” (p. 114) Ao lidarem com corpos que possuem enfermidades, a área da saúde tem o ambiente hospitalar como principal estrutura científica que, possuindo uma cultura particular, tem em seus membros a legitimidade do saber e saber-fazer acerca das doenças, que se configuram enquanto “exigência da sociedade que não deseja cuidar, manipular secreções, conviver com odores e dores nos corpos dos seus familiares.” (POLAK, 1996, p. 7).

A Enfermagem como profissão esteve, desde seus primórdios, associada a este âmbito hospitalar e, conseqüentemente ao modelo biomédico, no momento em que hospitais passaram a se constituir em um espaço de diagnóstico, cura e pesquisa. Nesse cenário, os médicos legitimaram-se como detentores dos saberes e poderes acerca da cura, sendo as outras profissões, como a Enfermagem, auxiliares neste processo. Em seu estudo sobre a origem da Enfermagem profissional no Brasil, Rizzotto (1995) aponta como, à medida que o modelo hospitalocêntrico se consolidava e as necessidades emergiam dentro desses espaços, a presença de enfermeiras e enfermeiros tornou-se indispensável para o funcionamento dos hospitais, ressaltando, ainda, como tal profissão dificilmente seguiria caminhos distintos daqueles trilhados pela Medicina. O mecanicismo, a ênfase nas investigações biológicas, a especialização, entre outros princípios, passariam a orientar também as práticas realizadas pela Enfermagem, importadas do modelo das escolas norte-americanas trazido para a formação brasileira.

Entretanto, os vínculos de uma Enfermagem pautada em uma esfera científica do cuidar parecem ter raízes muito mais profundas. Florence Nightingale (1820-1910), apontada pela história da Enfermagem como uma figura central para o seu processo de institucionalização, reconheceu em certo momento da sua vida que *bondade e carinho* não eram aspectos suficientes nos cuidados de uma pessoa doente, sendo necessário possuir conhecimentos e habilidades que só poderiam ser alcançados através de um *treinamento*. Com o intuito de auxiliar o paciente a viver, a Enfermagem, para Naghtingale, se constituía em uma arte cujo treinamento e habilidade deveriam se pautar no científico, capacitando a enfermeira a servir à Medicina, à higiene e à cirurgia. Nesse sentido, ainda que os médicos – assim como o grande público – acreditassem ser desnecessária uma formação específica para enfermeiras, o prestígio de Florence fez com que eles assumissem o ensino teórico, pautados nos conteúdos de anatomia, fisiologia e farmacologia (OGUISSO, 2007), fazendo com que o modelo biomédico, em todas as suas práticas e concepções, não só impactasse o campo da Enfermagem, mas se tornasse parte constituinte do seu estabelecimento enquanto ciência.

No currículo das enfermeiras, Nathingale introduziu o conteúdo de estatística, em razão de suas preocupações voltadas para a relação entre o ambiente e as doenças, elemento que foi fundamental para tornar a Enfermagem uma teoria científica. (DIAS, 2010). Como afirmou Dias (2010 apud Kruse 2006), a produção de gráficos e estudos comparativos sobre hospitais de diversos países europeus pode ser lida nos termos de uma construção de autoridade no campo da saúde, trazendo uma legitimidade científica até então ausente na prática da Enfermagem. Assim, Florence situava de um lado o conhecimento que considerava real, ou seja, o saber médico-científico, e de outro o saber popular acerca do cuidar, realizado historicamente por mulheres, refutando-o. (FONSECA et al, 2011).

Ela [Florence] registrou sempre suas impressões em apontamentos, posteriormente analisados, e utilizou seus conhecimentos de matemática e estatística, que resultaram em inúmeras publicações. De fato, legou às gerações futuras seu espírito científico, reflexivo e analítico, pois sempre defendia suas posições com base em prévia investigação. (OGUISSO, 2007, p. 81-82)

Este cuidado sistematizado, institucionalizado e transformado em ciência e disciplina está no cerne daquilo que busco tratar de modo mais amplo em minha

pesquisa. Quando enfatizo uma dimensão corporal do cuidado, expressa no vasto repertório de gestos, nos movimentos precisos e nos rituais de descontaminação, penso que é esta dimensão científica do cuidado que está sendo construída e reafirmada. Dito de outro modo, as razões de sua necessidade e eficácia apóiam-se, a todo o momento, em dados, conhecimentos, estudos e manuais científicos, situando o cuidado diante de um conhecimento compartilhado pelo campo da saúde. Ao realizarem o banho de leito, por exemplo – identificado pela bibliografia como uma tecnologia do cuidar – estes profissionais o executam de acordo com métodos específicos para cada um dos momentos ou partes do corpo consideradas. O procedimento possui uma lógica própria, sendo iniciado pela cabeça (cabelo, rosto, olhos e boca), segue pelos braços, tórax, pernas, pés, região genital e costas, com movimentos sempre orientados e obedecendo a um sentido específico de acordo com a parte do corpo a ser limpa. Nos braços e axilas, por exemplo, a ação deve iniciar-se da região distal para a proximal, utilizando-se de movimentos amplos e firmes, diferentemente das pernas, onde são realizados movimentos rápidos e curtos.

Nesse sentido, o banho de leito não se constitui em um banho cujas ações e movimentos são realizados de maneira arbitrária ou imprevista. Através da sistematização do banho, as ações passam a obedecer a uma ordem lógica, uma sequência de movimentos que possuem uma razão de ser e uma eficácia direcionada a um fim. Esta sistematização é a ciência operando e distanciando o cuidado leigo – que poderia estar associado a um banho comum – do cuidado enquanto prática cientificamente fundamentada. A esfera científica parece, assim, operar um distanciamento de uma prática leiga e, mais do que isso, traz legitimidade a esse campo profissional. Como afirmou Tatiana, se distanciar de uma visão romântica e aproximar-se de uma esfera “embasada cientificamente”, valoriza, legitima e autoriza esses profissionais.

O cuidar em Enfermagem: qual o lugar das emoções?

Os relatos trazidos anteriormente mostram como a ênfase em uma concepção científica do cuidado afasta a prática da enfermagem de uma dimensão emocional, marcada por aspectos como o afeto, o amor e o carinho ao situá-las em uma relação de oposição ao cuidar enquanto ciência. Como apontamos, o ofício de enfermeiras e

enfermeiros implica que estes profissionais mantenham contato com outros sujeitos que muitas vezes se encontram em situação de vulnerabilidade, privação e intimidade, o que torna esta função essencialmente relacional. Por assim se constituir, a relação com as emoções surge em alguns momentos expressa por uma tensão. Esta tensão entre o fazer em Enfermagem e as emoções é evidenciada a partir de relatos vinculados às tentativas de afastamento em relação aos pacientes, da separação entre as esferas pessoal e profissional e dos dilemas que emergem da irrupção de emoções decorrentes do contato com o sofrimento do outro.

Tatiana certa vez me contou sobre um episódio vivenciado por ela e outros profissionais da unidade de saúde, resultante do vínculo que estabeleceram com um paciente. Segundo ela, era um senhor de idade avançada, que comparecia àquele local diariamente para o tratamento de uma ferida que nunca cicatrizara. Em dado momento, os profissionais perceberam que para aquele sujeito o contato diário com a equipe de enfermagem era muito mais importante do que o tratamento da lesão, tendo a equipe se tornado para ele uma “rede de apoio”. Em suas palavras: *“Ele ia todos os dias e o processo dele sair de casa e ir até a unidade de saúde e conviver com a gente, que tratava com carinho e ele tratava a gente com carinho também, era o único meio de ser sociável, né?”* Os profissionais recebiam presentes, eram convidados para confraternizações e, segundo ela, inevitavelmente sentiram muito quando souberam de sua morte: *“Ele criou um vínculo e a gente, querendo ou não, também criou um vínculo com ele. (...) Como a gente separa o que é profissional e o que é pessoal?”* Tatiana me falou das dificuldades presentes no estabelecimento desses limites, devendo a comunicação entre profissional e paciente ser terapêutica e não pessoal.

Outros relatos se aproximavam das falas de Tatiana. Conversei com alunos que tinham dúvidas se continuariam na área, por considerarem traumático o primeiro contato com os pacientes no âmbito hospitalar ou, ainda, situações nas quais almejavam se especializar em áreas de gerência ou emergência, por acreditarem que nestes cenários teriam menos contato com os pacientes e, por conseguinte, chances menores de estabelecerem vínculos. Lara, uma das estudantes, me contou de uma situação vivenciada por ela enquanto acompanhava um médico que noticiaria a morte da paciente à família. Segundo seu relato, ela precisou segurar o choro e pensar consigo mesma sobre a posição que ocupava naquele contexto – *“eu estou aqui como profissional, eu*

não posso chorar, eu tenho que ser forte.”. Ao presenciar este momento, Lara me disse que havia sentido muito pela situação da família, mais do que pelo contato que havia tido minutos antes com a paciente já falecida. E completou:

“Por isso que eu tenho atração por área pré-hospitalar, porque o contato íntimo é menor. Tipo o SAMU, você vai atender ele ali, se ele morrer você acabou de ver ele e acabou. Agora se você estiver numa área de internação, a pessoa fica lá um, dois, três, cinco meses... você cria um vínculo com ela e de repente você chega lá e morreu? Nesse aspecto é mais difícil de lidar.” (Lara)

Nas relações terapêuticas operadas pela Enfermagem, nas quais a ideia de intersubjetividade se constitui como um pressuposto, a dimensão emocional não cessa de permear as interações. Tal dimensão associa-se tanto as manifestações de dor e sofrimento, quanto às noções de amor, carinho e caridade. Octávio Bonet (2006), ao tratar das relações entre médicos e pacientes num contexto de práticas integrais à saúde, afirma que a expressão das emoções tem grande impacto no desenvolvimento das consultas, ultrapassando tanto suas dimensões racionais quanto as esferas objetivadas do saber médico, ao possibilitar uma aproximação com a pessoa e sua doença. No caso da Enfermagem, dada a centralidade adquirida pelos fatos e conhecimentos científicos – que abordamos no tópico anterior – o surgimento das emoções, ou *momentos sensíveis* (BONET, 2006), é percebido muitas vezes pelo viés de uma tensão, localizando de um lado um fazer que se coloca como ciência e de outro as emoções, vinculadas a uma dimensão não científica e pessoalizada das relações.

Como explicou Lutz (1998), as sociedades ocidentais situaram o pensamento e as emoções em dois pólos distintos. Enquanto o pensamento fora vinculado à razão e à inteligência, expressa em ações e ideias racionais aprovadas moralmente, as emoções estiveram ligadas ao agir e ao pensar *irracional*, ao *incontrolável*, à *fraqueza*, elementos que culminariam em condutas e julgamentos imprecisos, ou seja, percebidos como um entrave ao conhecimento real dos fatos e eventos. Nesta dicotomia, as emoções se localizariam em uma dimensão inferior, objeto de questionamento e associadas a uma natureza caótica e excessiva. Como mostrou-nos a autora, a racionalidade enquanto definição dominante do inteligível estabeleceu-se de forma histórica e culturalmente específica e tornou alheio a esta perspectiva tudo aquilo que estava vinculado à “irracionalidade” das emoções.

Como se sabe, a Enfermagem passou por um longo processo de construção enquanto prática científica. Estes esforços estavam amplamente vinculados ao status tido pela profissão e ao caráter dos hospitais da época que, entre os séculos XVI e XVII, se constituíam em locais insalubres, destinados a abrigar doentes e pobres, nos quais as atividades de uma enfermagem tradicional estavam associadas a tarefas domésticas, mediante condições de trabalho degradantes. Como afirmou Geovani et al (1995), “sob exploração deliberada, o serviço de Enfermagem é confundido com o serviço doméstico e, pela queda dos padrões morais que o sustentava, tornou-se indigno e sem atrativos para as mulheres de casta social elevada.” (p. 14). A reforma da Enfermagem, empreendida por Florence a partir de 1860, esteve, assim, embebida pelo esforço em mudar um imaginário então em voga em relação à Enfermagem através da formação profissional. (FONSECA et al, 2011). Nesse sentido, angariar um status cada vez mais científico traria à Enfermagem não só legitimidade, mas a colocaria num terreno estruturado pela formalidade e legalidade na realização de suas práticas.

Para Bourdieu (2003), o meio científico é um *campo* e a posição dos agentes na estrutura das relações será o fator que determinará suas ações ou possibilidades de ação, de modo que as ações dos agentes serão executadas de acordo com as imposições do campo que integram. A biomedicina, campo composto pela Enfermagem, foi um dos âmbitos impactados pelo processo de racionalização do mundo, edificando um discurso racionalizado sobre o corpo e as doenças, envolvendo nesse processo a separação entre as esferas emocional e racional. (BONET, 2006). Contudo, Bonet (2004) já havia notado as tensões advindas da relação entre o *saber* e o *sentir* no interior das interações estabelecidas no campo da saúde, estando de um lado a ênfase objetiva da biomedicina e de outro a dimensão do vivido e da experiência individual. A tensão se manifestaria justamente no momento do contato interpessoal, quando pacientes relatam aspectos emocionais, como medos e inseguranças. As situações mais valorizadas pelos residentes, com quem o autor realizou sua investigação, seriam aquelas reservadas à discussão do caso clínico e do diagnóstico que, segundo a concepção geral, seria onde se aprende a Medicina. O foco na dimensão do saber estaria vinculado, assim, à tentativa de diminuir as situações nas quais se enfrenta o que autor chamou de *tensão estruturante*, o conflito entre o saber e o sentir.

A digitalização [das relações, mecanismo dissipador da tensão] operaria, fundamentalmente, no nível da tensão estruturante, ocasionando uma descontinuidade entre o que é de interesse para o tratamento médico (de acordo com o modelo biomédico) e o que alude a sentimentos, paixões, transferências, identificações, etc. Em outras palavras, todas aquelas dimensões que a biomedicina deixou de lado ao constituir-se em uma ciência das doenças e, por isso, ficaram de fora do discurso biomédico. (BONET, 2004, p. 136)

Podemos estender esta compreensão às tentativas de afastamento dos estudantes e profissionais da enfermagem, visto que nesta profissão os contatos e interações com os pacientes se caracterizam pela intensidade e profundidade e, ainda que proponham uma prática específica no seu fazer, as concepções que o orientam são pautadas em diretrizes técnico-científicas segundo o modelo biomédico. Dito de outro modo, a Enfermagem compõe um campo específico, no qual um imaginário acerca das emoções e de uma dimensão emotiva já se encontram estabelecidos. Entretanto, percebo que no âmbito da Enfermagem a relação entre a prática da profissão e as emoções a ela associadas não se traduzem apenas em termos de tensão, havendo em muitos momentos uma valorização de emoções como o amor e o carinho.

Em um dia reservado à aula teórica, os estudantes discutiriam o tema da morte, evento com o qual teriam contato em algum momento no exercício da sua profissão. Aquela era uma situação propícia ao surgimento de questões vinculadas às emoções, principalmente o sofrimento que dela decorre. Ao tratar das emoções no ofício de enfermeira, uma das alunas afirmou: *“A gente tem que ter, porque a gente lida com o cuidado, que envolve carinho e amor. [temos que] usar esse sentimento para trazer resultado para o paciente e para a família.”* A professora, após elogiar e dizer concordar com a afirmação da estudante, que vinculava a prática em Enfermagem ao amor, completa: *“pode ser o profissionalismo, mas o amor é muito importante.”*

A dimensão afetiva aparece aqui, não somente como algo que emerge na prática cotidiana da profissão, mas como um aspecto valorizado e incentivado, fazendo com que, por diversas vezes, amor e carinho apareçam como aspectos relacionados ao cuidado. Alguns trabalhos da área da Enfermagem apontam como a dimensão afetivo-emocional aparece como uma habilidade necessária ao exercício do cuidado, sendo necessário aliá-lo ao “cuidado científico objetivado.” (MONTEIRO, 2016), numa tríade composta por habilidades cognitivas, motoras e afetivas. (SANTIAGO; CARVALHO, 2006). Nos meus

contatos com alunos e professores, por muitas vezes os vi pensando o cuidar através da associação entre estes elementos:

“A gente faz o cuidado ali, físico, né? Tipo, ah, precisa transferir o paciente, mudar de posição, alongar, exercitar, enfim... fazer as coisas que o paciente precisa, mas você chega lá e conversa. (...) Então, assim, eu acho muito bonito o jeito que, pelo menos eu vejo a pessoa cuidando da pessoa de todos os lados, preocupada com todos os lados. Eu acho que você cuidar realmente integralmente. A cabeça da pessoa, se ela ta preocupada com dívida, se ela ta preocupada que a filha dela que tá estudando, o marido que separou, enfim... A pessoa vai estar trabalhando aquilo ali, por mais que ela não possa fazer muita coisa. (...) Eu acho muito bom essa coisa de conversar, de conhecer a vida da pessoa.” (Paula)

“O cuidado sempre tem que ser feito, independente se é na Enfermagem ou não, para qualquer pessoa... para o meu familiar, filho, irmã, o meu amigo... eu acho que o cuidado você tem que ter empatia, você tem que ter amor e tem que ter disponibilidade.” (Vitória)

Assim como as dicotomias mente-corpo, indivíduo-sociedade, consciente e inconsciente, a separação entre pensamento e emoções nos diz muito acerca da noção de pessoa ocidental, das concepções de vida social e das noções de moralidade. Situadas em pólos opostos, a oposição estabelecida entre pensamento e emoção traz consigo um caráter ambivalente. Segundo Lutz (1988), as emoções são percebidas através de duas visões, de um lado numa dimensão não-pensativa e, de outro, numa perspectiva não-alienada. Na primeira, já discutida, a oposição entre pensamento e emoção inferioriza o subjetivo; na segunda, as emoções são contrapostas ao afastamento, relação expressa entre pares de conceitos como *relação x individualismo* e o *subjetivo x objetivo*. Assim, nesta segunda acepção, as emoções passam a se constituir como um elemento valorizado e positivado, como o lócus dos valores humanos.

In the second major contrast set, emotion stands against estrangement or disengagement. The concept pairs that participate in the meaning of this contrast include life against death; community and connection against alienation; relationship against individualism; the subjective against the objective; the natural against the cultural; the authentic against the contrived; commitment and value against nihilism or morality against amorality; and the female against the male. While the emotional is generally treated as the inferior member of the set in the emotion/thought contrast, here the evaluation is reversed. It is better, most would agree, to be emotional than to be dead or alienated. (LUTZ, 1988, p. 57).

A Enfermagem e sua associação intrínseca a noção de cuidado parecem trazer consigo uma ambiguidade. Em determinados momentos, a dimensão das emoções é

rejeitada, na busca de um foco científico no seu fazer. Em outros, as emoções e, por conseguinte, a afetividade, são valorizadas e incentivadas como aspectos que tornam a Enfermagem uma profissão específica. A grande questão, para estes sujeitos, parece estar no fato de que a afetividade, que consideram importante, estar situada em uma dimensão não científica e, portanto, leiga; enquanto a esfera científica desse cuidado lhes traz autonomia e legitimidade. Como apontou Lutz (1988), tal ambiguidade pode estar tanto vinculada à ênfase a fins particulares em diferentes contextos quanto funcionarem como um indicativo das contradições experienciadas pelos sujeitos nos contextos da sociedade ocidental moderna. Pensando mais particularmente no caso da Enfermagem, parece haver a existência de uma relação entre duas dimensões do cuidado, estando de um lado a dimensão racional expressa pelo cuidado científico e de outro a dimensão emocional, manifesta pelo cuidado percebido como natural, envolto pela ideia de amor e caridade, dimensões que parecem interagir dentro de um arranjo que ora mobiliza uma esfera tensionante e ora valoriza uma dimensão cujas esferas se complementam.

Considerações Finais

Entender o cuidado a partir de uma perspectiva antropológica, voltando-nos para a dimensão corporal desse fazer, tem evidenciado como a Enfermagem se constitui como um campo complexo, um ofício que carrega consigo uma série de questões e dilemas que são próprios e perpassam as experiências destes profissionais. Nesses contextos, nos quais a presença do profissional junto ao paciente revela-se de grande importância, a prática se mostra como central para o entendimento do que é o cuidar e as formas pelas quais seu caráter enquanto prática específica deve ser reivindicado.

Como procurei mostrar através dos relatos dos meus interlocutores, a noção de cuidado parece estar fundamentada em aspectos muito mais profundos do que somente a noção de uma prática científica ou voltada para uma tensão entre a esfera emocional e científica do cuidado. O que busquei demonstrar foi como em alguns momentos uma dimensão afetiva tem sido valorizada e reivindicada como especificidade do cuidar em Enfermagem frente à prática de outros campos da área da saúde, trazendo um caráter mais humanizado para esta assistência. Contudo, a afetividade, embora valorizada, encontra-se associada a uma percepção romântica da profissão, o que a

afastaria de uma prática cientificamente fundamentada, aproximando-a de uma atividade leiga. Já a ênfase em um cuidado científico traria a profissão para um terreno de autonomia, legalidade e, sobretudo, legitimidade justamente por se situar como a esfera de conhecimento oficial e socialmente valorizada nas sociedades em que vivemos. Em síntese, penso que ao contrário de uma oposição radical, as dimensões afetiva e científica do cuidado parecem ser mobilizadas dentro de um contexto específico, de modo que sua interação se traduza ora em termos de tensão, ora em termos de complementaridade, tornando o cuidado em todas as suas dimensões a especificidade do ofício da Enfermagem.

REFERÊNCIAS

BONET, Octávio. Emoções e sofrimentos nas condutas médicas: implicações de sua irrupção. **Revista Teoria e Cultura**, v.1, n. 1, p. 117-138, 2006.

BONET, Octávio. **Saber e sentir: uma etnografia da aprendizagem da biomedicina**. Rio de Janeiro : Editora Fiocruz, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: Unesp, 2003.

DIAS, Cristina Silva. **Cotidiano, Saúde e Política: uma etnografia dos profissionais de saúde indígena**. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2010.

DUMONT, Érica. **A “caixa preta” do cuidado: relações de gênero e histórias de vida de trabalhadoras técnicas de enfermagem**. Universidade Federal de Minas Gerais, 2012. (Dissertação de mestrado).

FERNANDES, Carlos Roberto. **O corpo mediador do cuidado de enfermagem: uma epistemologia do conceito fundamentada em Wilhelm Dilthey**. 2016 (Tese de Doutorado)

FERREIRA, Jaqueline. **O corpo signo**. In: ALVES, PC; MINAYO, MCS. (Org.). Saúde e doença: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994, p. 101-112.

FIGUEIREDO, Nébia Maria Almeida de; CARVALHO, Vilma de; TYRRELL, Maria Antonieta Rubio. (Re)lembrando Elvira de Felice: gestos e falas de enfermeiras sobre o banho no leito, uma técnica/tecnologia de Enfermagem. **Escola Anna Nery Revista de Enfermagem**. Rio de Janeiro, n. 1, v. 10, p. 18-28, abr, 2006.

FLORENTINO, Tatiane Cunha. **O conceito de cuidado no trabalho da enfermeira**. Universidade Federal da Bahia, 2016. (dissertação de mestrado).

FONSECA, Rosa Maria Godoy Serpa et al. **Gênero e História da Enfermagem**. In: *Pesquisa em História da Enfermagem*. Barueri, SP : Editora Manole, 2011.

GEOVANI, Telma et al. **História da Enfermagem: versões e interpretações**. Rio de Janeiro: Editora Revinter, 1995.

HELMAN, Cecil G. **Cultura, saúde e doença**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

HIRATA, Helena; DEBERT, Guita Grin. Apresentação. In: *Dossiê gênero e cuidado*. **Cadernos Pagu**, v. 7, n. 15, p. 7-15, 2016.

LE BRETON, David. **Antropologia do Corpo e Modernidade**. 3. Ed. Florianópolis, RJ: Vozes, 2013.

LIMA, Maria José de. **O que é Enfermagem**. São Paulo : Brasiliense, 2005.

LUTZ, Catherine. **Unnatural emotions: everyday sentiments on a Micronesian Atoll and their challenge to western theory**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

MONTEIRO, Priscila de Vasconcelos et al. Quando cuidar do corpo não é suficiente: a dimensão emocional do cuidado de enfermagem. **Revista Mineira de Enfermagem**, v. 20, n. 957, 2016.

OGUISSO, Taka. **Trajetória Histórica e legal da Enfermagem**. Barueri, SP : Manole, 2007.

POLAK, Ymiracy Nascimento de Souza. **A corporeidade como resgate do humano na enfermagem**. 1996. 143f. Doutorado em Filosofia da Enfermagem – Centro de Ciências da Saúde, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1996.

RENAUD, Isabel Carmelo Rosa. **O Cuidado em Enfermagem**. Revista Pensar Enfermagem, Lisboa, v. 14, n. 1, p. 2-8, 2010.

RIZZOTTO, Maria Lúcia Frizon. **(Re)viendo a questão da origem da Enfermagem profissional no Brasil: a Escola Anna Néry e o mito da vinculação com a saúde pública**. Dissertação de mestrado em Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1995.

SANTIAGO, Patrícia Sarsur Nasser; CARVALHO, Daclé Vilma. Habilidades afetivas na formação do profissional de enfermagem. **Revista Mineira de Enfermagem**, v. 10, n. 3, p. 292-296, 2006.

SAILLANT, Francine; GAGNON, Éric. Vers une anthropologie des soins? **Anthropologie et Sociétés**, v. 2, n. 23, p. 5–14, 1999.

ROSSI, Maria José dos Santos. **O curar e o cuidar - a historia de uma relação (um ensaio)**. Revista Brasileira de Enfermagem, Brasília, v. 44, n. 1, 1991.

SILVA, Eliete Maria et al. A arte de curar e a arte de cuidar: a medicalização do hospital e a institucionalização da Enfermagem. **Revista Brasileira de Enfermagem**, Brasília, v. 46, n. 3/4, p. 301-308, 1993.

SILVA, Carlos Magno Carvalho et al. A teoria do cuidado transpessoal na enfermagem: análise segundo Meleis. **Revista Cogitare Enfermagem**, v. 3, n. 15, p. 548-551, 2010.

WALDOW, Vera Regina. **Cuidar: expressão humanizadora da Enfermagem**. Petrópolis, RJ : Vozes, 2012.

DOMÍNIOS DE CUIDADO E INTERSECÇÕES POLÍTICOMORAIS: EXPERIÊNCIAS DA SÍNDROME CONGÊNITA DO ZIKA

Parry Scott

Resumo

É no campo de práticas sobre saúde que se situa a epidemia de Zika. Mães e famílias, gestores e prestadores de serviços, e pesquisadores todos entendem que estão “cuidando” do que é preciso para contribuir para aliviar os efeitos da epidemia no ambiente em que exercem as suas práticas. Circunscrever a ideia de “cuidados” preferencialmente a um desses três domínios seria empobrecer a compreensão polissêmica do termo. Para a nossa discussão aqui usamos a expressão domínios de cuidado, dividindo-os em três: domínios de cuidados relacionais; domínios de cuidados de atendimento, e domínios de cuidados com o conhecimento científico, respectivamente. O ambiente de cuidados, então, pode ser caracterizado grosseiramente por uma mistura entre o popular, o técnico e o científico, cada um perfilado no *habitus* do seu domínio, mas cada um intersectado com os outros no campo maior de saúde. Nesta intersecção ocorre um fortalecimento mútuo, porém diferente e desigual, dos três domínios pelo seu convívio mútuo. O foco desta discussão é a interação entre esses domínios no contexto de SCZ. Realça as experiências de vida de mães e suas redes sociais mais próximas (famílias, parentes, vizinhos e amigos e amigas), de serviços institucionais de atendimento aos cidadãos demandantes dos seus direitos, e de pesquisadores, procurando conhecimento da doença. Mostra a interpretação que atores de cada domínio de cuidados.

Palavras-chave: Zika; Cuidado; Intersecções; Epidemia; Domínios.

Domínios de Cuidados ¹⁶⁹

O que é comum a todos os debates sobre cuidado é uma moralidade de dedicação, sacrifício, competência e valorização do que é caro para os domínios em questão¹⁷⁰. Envolve um sujeito (pessoa ou coletividade) que dedica alguma atenção especial a alguma pessoa ou coisa que possa contribuir para, ou melhorar, o estado e as condições em que se encontra, ou pelo menos diminuir o desgaste deles, para tal pessoa

169 As páginas iniciais deste trabalho, com algumas pequenas modificações, fazem parte de um capítulo do e-book sobre “Práticas Sociais no Epicentro da Epidemia da Síndrome Congênita do Zika” onde há discussão mais ampla da intersecção entre os domínios. Nesta atual apresentação procura-se introduzir a noção de intersecções políticomorais para a compreensão do argumento que está mais desenvolvido no referido capítulo, sem se alongar sobre a ideia de político-moral. As últimas páginas abordam a ideia do uso de político-moral.

¹⁷⁰ Ideias sobre “cuidados” suscitam debates que oscilam entre a simples ideia de prestar muita atenção a uma coisa para não errar (tomar cuidado); uma dedicação aos serviços, remunerados ou não, de tratar de atividades que envolvem outras pessoas (ela cuida de idosos, de crianças, de deficientes em casa ou numa instituição); a realização não remunerada de serviços para a família (É ela que cuida da casa e da família; a atenção ao fornecimento de serviços diversos (especialmente de saúde) (A enfermeira cuida do doente, Os profissionais da instituição cuidam dos usuários e de uma população demandante. É uma palavra tão politicamente correta que se torna slogan para políticos que se promovem dizendo que “cuidam das pessoas”. Ora enaltece a prática de doação de si sem pedir nenhuma contraprestação denotando-a de dádiva; ora demoniza a mesma prática como exploração por invisibilizar o desgaste de quem faz a doação de si e detrair da valorização à coletividade familiar à qual pertence. Há meandros de significados de cuidar de quem busca respostas para problemas específicos de saúde e de geração.

ou coisa. Quem fala sobre cuidado costuma situá-lo em um domínio informado pela sua prática, que ocorre no que Bourdieu (2000) chama de campos, e cuja narrativa e ações caracterizantes ele denomina de *habitus*, compreendendo que os campos são eivados por relações de dominação e subordinação que estão em estruturação, reafirmação e transformação de acordo com o desenvolver de eventos dentro do campo. Tais hierarquizações intra-campo recebem menos atenção neste trabalho que as relações entre domínios.

É no campo de práticas sobre saúde que se situa a epidemia de Zika. Mães e famílias, gestores e prestadores de serviços, e pesquisadores todos entendem que estão “cuidando” do que é preciso para contribuir para aliviar os efeitos da epidemia no ambiente em que exercem as suas práticas. Circunscrever a ideia de “cuidados” preferencialmente a um desses três domínios seria empobrecer a compreensão polissêmica do termo. Para a nossa discussão aqui usamos a expressão domínios de cuidado, dividindo-os em três: domínios de cuidados relacionais; domínios de cuidados de atendimento, e domínios de cuidados com o conhecimento científico, respectivamente. O ambiente de cuidados, então, pode ser caracterizado grosseiramente por uma mistura entre o popular, o técnico e o científico, cada um perfilado no *habitus* do seu domínio, mas cada um intersectado com os outros no campo maior de saúde. Nesta intersecção ocorre um fortalecimento mútuo, porém diferente e desigual, dos três domínios pelo seu convívio mútuo. O foco desta discussão é a interação entre esses domínios no contexto de SCZ.

Uma expressão, pronunciada explicitamente ou vivido tacitamente, entre os agentes dos três domínios, é que, devido à gravidade das repercussões e à condição inusitada da Síndrome antes desconhecida, ele assume a posição de “prioridade entre as prioridades”, que foi abordada anteriormente pela equipe de pesquisa de etnografando cuidados (Silva et. Al 2017¹⁷¹). Ser prioridade entre as prioridades ocorre tanto por portarias específicas que expressamente concedem direitos na implementação de políticas nas quais são “os primeiros atendidos”, quanto informalmente no sentido da preeminência das suas demandas ser tão clara num dado espaço e tempo que são

171 Este trabalho, reelaborado e atualizado por Matos, Quadros e Rodrigues de Silva saiu recentemente no Anuario Antropológico em edição de 2019.

favorecidos, mesmo independente de portarias. Todos, em menor ou maior grau, têm consciência de estar numa situação da excepcionalidade que está temporalmente limitado. Diante da visualização e da vivência da chegada de um fim do período de excepcionalidade, marcada formalmente por declarações de autoridades de saúde nacional e internacionais, mas cujos efeitos extrapolam os limites formais do anúncio do início e do fim das dimensões de importância. Cada agente imerso nesta temporalidade excepcional espera que a sua maneira de cuidar dentro do seu domínio enquanto é “prioridade entre as prioridades,” experimentará modificações e, conjuntamente, entre os três domínios pode até almejar o fortalecimento do domínio de cada um. E de tal fortalecimento, reforçado na excepcionalidade, ainda se espera que rende frutos que vão superar esses limites temporais, tornando-se marcas pós-prioridade de respostas favoráveis ao exercício de serviços e da vivência dos seus domínios.

A interação entre os agentes mães/família, gestores/prestadores de serviços, e pesquisadores, dessa maneira é de uma cooperação que impõe oscilações entre aproximação e distanciamento das noções de “cuidados” dos agentes dos outros domínios, interseccionados. Cria uma significação, no mínimo, dupla, e mais frequentemente, múltipla, que reflete a construção dos domínios dos agentes em interação, do que significa ser *prioridade entre as prioridades*.

É instrutivo fazer dois recortes na maneira de empregar a acepção de “prioridade entre as prioridades:” o primeiro recorte sendo uma explicitação de como a expressão repercute dentro de cada domínio (o relacional-familiar-popular, o de atendimento-técnico, e o de produção de conhecimento-científico), e depois um recorte das intersecções entre os domínios para observar processos de diferenciação e de desigualdades que caracterizam a busca de fortalecimento mútuo e desigual do conjunto e o potencial esclarecedor dos desentendimentos.

Cuidados e Prioridades entre Domínios Diferentes

Realçando os elementos de dedicação, sacrifício, competência e valorização das especificidades dos domínios diferentes, cada um desses elementos será visto enquanto à sua contribuição à repercussão de reivindicação de *prioridade de prioridades* para o domínio no contexto da síndrome congênita do Zika. Embora seja impossível e indesejável separar o contexto do Recife de contextos maiores nacionais e internacionais,

a maior parte das referências a casos concretos são provenientes da observação e entrevistas realizadas em Pernambuco, epicentro da Síndrome e referência geopolítica relevante na resposta à epidemia, foco principal da pesquisa de campo de *Etnografando Cuidados*¹⁷².

Domínio de Cuidados Relacionais:

Em referência ao Zika, neste domínio de cuidado a **maternagem e a relacionalidade cotidiana** predominam, com um destaque pronunciado na relação mãe/filho com a síndrome. Esta relação envolve cuidados intensivos sistematicamente se sobressaindo a outros aspectos da relacionalidade familiar e de parentes seja ela conjugal (parceiros/maridos), fraternal (irm@s e cunhad@s), geracional (mães e sogras, pais e sogros; filhas e filhos) e de outras pessoas consideradas como próximas à mãe (amigos, vizinhos, prim@s e outros parentes). As mães tecem elogios a quem colabora com os cuidados e disparam críticas aos que não colaboram no grau desejado pela mãe. Assim as redes sociais familiares, de parentesco e de amizade se concentram nos que se oferecem a auxiliar nos cuidados, direta ou indiretamente. Então para a mãe a dedicação aos cuidados, até o ponto de sentir-se quase como parte do corpo da criança, é um imperativo. O saber como se relacionar com as manifestações de sintomas no corpo das crianças é uma competência prezada pela mãe e pelas co-cuidadoras (e, mais raramente, co-cuidadores) mais próximas, quando as houver. Assim a vida de dedicação cotidiana sem fim e competência da compreensão das dificuldades da criança, se expressa num véu de sacrifício explícito ou implícito e de reiterada valorização da ligação emocional com o filho, com a externalização de sentimentos valorizadores da relação mãe-filho.

A presença do filho com a síndrome congênita faz com que a mãe outorgue à relação com ele o status de prioridade das prioridades nas relações familiares e de amizade, e esta relação é compreendida como solidaria e duradoura. Esta atitude é reforçada no surgimento da epidemia na sua interação tanto dentro do domínio de cuidados relacionais, quanto na relação com os outros dois domínios, cujas prioridades

172 Pesquisa do FAGES – Núcleo de Estudos em Gênero e Sexualidade, ligado ao Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco. Projeto “Etnografando Cuidados e Pensando Políticas de Saúde e Gestão de Serviços para Mulheres e Seus Filhos com Distúrbios Neurológicos Relacionados com Zika em Pernambuco, Brasil”, com financiamento CAPES/CNPq 440041/2016-15, FACEPE/Newton Institutional Links APQ-0553-7.03/16. Nota de créditos etnografando

de atendimento e de pesquisa também estão voltadas, pelo menos temporariamente, a aspectos parciais deste favorecimento duradouro e solidário.

Domínio de Cuidados com Atendimento:

Recai no Ministério e nas Secretarias de Saúde e seus parceiros uma responsabilidade de oferecer um atendimento da melhor qualidade possível às crianças com SCZ e suas cuidadoras, da forma que este atendimento se configura dentro do complexo econômico e industrial de saúde. Mas quando as demandas dessas crianças, que chegaram em grande número num curto espaço de tempo, são um incógnito, as instalações das clínicas e hospitais se evidenciam insuficientes técnica ou espacialmente. Os profissionais capacitados o suficiente para saber inovar na aplicação do seu conhecimento à melhora do estado de saúde dessas crianças são em número muito menor que necessário, e os mecanismos de comunicação com as famílias dos crianças SCZ para poder descobrir as demandas exigem um realce maior para contribuir para o seu aperfeiçoamento. As demandas das famílias se estendem, envolvendo instituições além das de saúde, tornando-se inter-setorial, exigindo articulações de uma dimensão não ordinária. Desta maneira o domínio de cuidados de atendimento, visando prevenir o adoecimento da população e buscando atender cidadãos se caracteriza como um espaço de **direitos e demandas associadas à resposta institucional a doenças específicas.**

A dedicação e a competência são características almejadas dos gestores e dos profissionais de áreas de saúde, de transporte, de assistência social, de previdência e de educação e até de habitação. Na situação da epidemia a resposta rápida que, ao atender o cidadão cada vez mais ciente dos seus direitos (e aguçada pelo olhar vigilante de associações atentas às e atuantes sobre direitos, possibilidades e limitações deste atendimentos) sabe aproveitar a sua capacidade existente enquanto rede interconectada de serviços, mesmo dentro das suas limitações, e, além disso, contribuir para a expansão da disponibilidade dos serviços. É uma resposta que se reveste de uma moralidade técnica (SCOTT 2017) para gestores e profissionais. O sentimento de estar fazendo um trabalho “sacrificado” se espalha entre gestores e profissionais sobrecarregados, seja em espaços pouco adequados para atender às demandas, seja na expansão de tais espaços para se mostrarem capazes de atender melhor a demanda e fazer crescer e melhorar a sua instituição e sua capacidade de atender as demandas. Neste diapasão gestores e

profissionais se afirmam e se credenciam por, no mínimo, duas vias: como malabaristas econômico-financeiros que sabem buscar e organizar recursos escassos de variadas fontes que chegam em prazos irregulares, e, simultaneamente, como contribuintes tecnicamente qualificados para prestar serviço nos cuidados de atendimento da instituição e dos seus usuários, construindo reputações pela sua dedicação e competência no serviço.

Com uma demanda muito visível de uma nova e desconhecida doença fortemente noticiada nacional e internacionalmente nos meios de comunicação abertos e nos meios técnicos e profissionais, a pergunta sobre como estas crianças estão sendo atendidos paira no ar. Ao colocar a busca de qualidade e de dimensões adequadas como *prioridade das prioridades*, as instituições e profissionais que prestam serviços se habilitam para colher aquele reconhecimento e sacralização que se acumula no que Maurice Godelier (2001) mostrou para os que se envolvem num troca de dádiva com as suas demandas de reciprocidade. Em termos mais claros, dedicar-se a uma moralidade técnica que permite que a instituição e o profissional cresçam e sejam reconhecidos pela sua dedicação, competência e sacrifício se configura como uma grande contribuição à reputação de ambos como bons cuidadores. E se isto resulta em ampliação da disponibilidade de infraestruturas para realizar o trabalho, tanto durante o período de excepcionalidade, quanto depois dela, melhor ainda. Os cuidados realizados neste domínio, mesmo expondo fraquezas e inadequações, operam com uma moralidade técnica de contribuir para crescimento e fortalecimento institucionais.

Domínio de Cuidados com o Conhecimento Científico:

Sempre há especialistas cuja busca de conhecimento embasa a credibilidade e eficácia das ações relacionadas com a sua área de conhecimento. A SCZ se apresentou como doença ainda desconhecida identificada inicialmente no nordeste brasileiro, nos estados de Pernambuco e de Paraíba. Vários praticantes profissionais de medicina na rede ambulatorio e hospitalar de atendimento a gestantes e recém-nascidos (incluindo ultrasonnografistas, pediatras, neuro-pediatras e suas equipes) observaram a alta incidência de partos de bebês com circunferência craniana inferior à classificada como normal tornando-se referências ainda mais conhecidas na sua área. Quem desvendou, em equipe interdisciplinar, boa parte da etiologia deste problema teve uma chefe da

equipe eleita uma das 10 cientistas mais importantes de 2016 pela Revista Nature, e cinco membros da equipe indicados para o Prêmio Péter Murányi de 2018 em Saúde para contribuições inovadoras à melhora da qualidade de vida de populações em desenvolvimento.

A descoberta de uma microcefalia cuja etiologia e consequências estavam ainda por descobrir, mas que já estava acumulando vítimas em necessidade de atendimento, gerou uma percepção de lacunas dos mais variados tipos no conhecimento da doença, desencadeando uma pletora de ações de emergência na construção de conhecimento sobre a nova doença. Num mundo ressabiado por desconfiança de epidemias mortais que ameaçam se espalhar de áreas remotas e insalubres para possivelmente atingir e atravessar as fronteiras dos países centrais possuidores de índices muito favoráveis de saúde, a microcefalia parecia representar uma ameaça muito real. Ainda estava muito presente a memória da epidemia de ebola que em anos recentes assolava a África central e ocidental e precisou de forças tarefas internacionais competentes, prontos para se sacrificar, dedicando-se ao atendimento e à geração de conhecimento da etiologia e do comportamento da doença. Como ebola ocorreu, e novamente ocorre, em países sem meios suficientes, nem de atender nem de gerar conhecimento da doença, a microcefalia se apresentou para o mundo como “a próxima epidemia”, mais uma vez de etiologia desconhecida e, também, de uma área remota.

A força do setor de saúde na geração do conhecimento e capacidade de atendimento no Brasil rejeitou a epíteto de ser um país “sem meios suficientes” e elaborou uma estratégia de Combate ao Zika que articulou os seus pesquisadores dentro do país, ao mesmo tempo em que os inseriu em redes internacionais dispostas a colaborar com financiamento e com pessoal hábil em co-gerir conhecimento e capacitações. O conhecimento sobre a etiologia e consequências da doença e suas manifestações envolve pesquisa localizada para que se produza um conhecimento acumulado de resultados que dialogam entre si, para poder conter a doença, prevenindo e atendendo. Ou seja, o domínio de cuidados dos pesquisadores se consiste em participar em **redes de produção de conhecimento sobre saúde e áreas afins**, respeitando, na medida do possível, os conhecimentos disciplinares e isolando os fatores mais importantes para debelar os efeitos da doença e a sua ameaça para o país e para o mundo. Sujeito aos mesmos constrangimentos de tempo e à mesma exposição à

divulgação nos meios de comunicação que os gestores e profissionais de atendimento, estes pesquisadores experimentaram um boom de financiamento e de oportunidades de diálogo e uma visibilidade imediata como atores enérgicos no cenário.

Mesmo movidos pela urgência e sempre ocupados devido às suas exigências repletas de novidades, a oportunidade de financiamento e colaboração diminuía a sensação de sacrifício dos pesquisadores nas redes e nas instituições que muitas vezes no exercício cotidiano das suas profissões sentiam falta de apoio para os seus trabalhos. A própria exposição às consequências e dimensões da doença os envolve no ambiente de sacrifício. Dedicção e competência tomaram a dimensão de serem remediadores do potencial questionamento da capacidade da ciência e do atendimento no país. Semelhantes aos gestores e profissionais, embora a medição não fosse pela qualidade e quantidade de atendimentos, os pesquisadores ganharam nas suas reputações, e da sua instituição, na capacidade de produção de uma ciência cujo conhecimento poderia ter repercussões positivas para todos.

Por ser uma epidemia noticiada de uma doença desconhecida, e declarada formalmente pela Organização Mundial de Saúde como uma Emergência de Saúde Pública de Importância Nacional (novembro de 2015 a maio de 2017) e Internacional (fevereiro de 2016 a novembro de 2016), a busca de conhecimento sobre a doença virou uma prioridade das prioridades na pesquisa em saúde no Brasil e no mundo e fazia com que se proliferassem as relações entre pesquisa, atendimento e famílias muito maior do que aquela pesquisa que acompanha doenças crônicas e conhecidas que está sendo feito a uma velocidade muito menor. No auge da epidemia, dificilmente um local de terapias ou de atendimento a crianças SCZ funciona isento da presença de algum pesquisador ou equipe em alguma etapa do seu trabalho, e com frequência a própria busca de informações incentivava um incremento das oportunidades de realizar, de uma forma co-financiada e articulada em espaços específicos, exames e atendimentos, frequentemente em forma de mutirões. A atração dos fluidos corporais, medidas e imagens proporcionadas pela tecnologia médica nas crianças e, as vezes, nas suas mães, (para além dos mosquitos *Aedes Aegyptus*), designava a importância de todos contribuírem para o cuidado dos pesquisadores sobre o conhecimento da doença, e, incidentalmente, ajudarem as próprias crianças cuja condição gerou toda a comoção. O grau de cooperação e transparência nas pesquisas se manifesta em parte pela concessão de

aprovação pelos Comitês de Ética que funcionam como porteiros da abertura ou fechamento de diálogo e preservação de procedimentos institucionais.

Compreensão e Intersecções politico-morais

Pela discussão acima podemos vislumbrar como a intersecção entre os três domínios representa um espaço de dialogo, sempre desigual, independente dos esforços de representá-los como horizontalizados. Algumas das informações interseccionais se encontram no capítulo do e-book referido na chamada ao pé de pagina 1 neste trabalho, mas aqui quero adicionar um termo que emergiu como relevante ao examinar tais intersecções.

O termo é “político-moral”. Quando se pronuncia que as referencias de cada domínio de cuidado são diferentes se estabelece uma tensão sobre o que priorizar, e isto envolve poder que está expressado num linguajar de moralidade. No decorrer do referido artigo se enfatiza o ganho de todos pela sua interrelação numa área de forte atenção internacional e nacional. O que me interessa é caracterizar como opera esta interrelação positiva, e depois de como ela mesma cria condições para sua superação posterior. Para isto, a questão é simultaneamente metodológica e epistemológica, e sobre esta questão vale se referir aos anos noventa, quando se ascendia um movimento duplo sobre perspectivas antropológicas.

O primeiro é um movimento de reforçar o estabelecimento de uma valorização crescente da abordagem hermenêutica como uma forma de compreensão privilegiada, associada a uma visão antropológica com fortes embasamentos filosóficas, que vinha da incorporação da visão do “outro” como o elemento que temperava o foco explicativo (na qual o autor presume que tem razão e o conhecimento que ele adota explica as coisas). Esta incorporação da visão de compreensão do outro (na qual se adiciona o elemento intersubjetivo de tentar fazer a “fusão de horizontes” do qual Ricouer escreve) faz com que não se pode chegar a uma concordância sobre nenhuma explicação única, quando efetivamente os atores envolvidos tem valorizações diferentes de diferentes conjuntos de ideais. Então compreender é integrar o contexto do dialogo com o assunto sobre o qual se pretende dialogar. Não é uma rejeição da explicação dos outros, e sim uma reinterpretção de acordo com o contexto na qual haja evocação de outros conjuntos de ideias para justificar uma ação. São moralidades moldadas em contextos.

O outro movimento é um movimento político que faz com que se valoriza a compreensão produzida por antropologias na então-chamada periferia e a compreensão produzida por informantes (invertendo um pouco a famosa frase atribuída a Geertz, que afinal, todos somos nativos, para uma que seria “afinal todos somos antropólogos”) que realça a valorização da visão dos outros, veiculado pelos próprios outros, e não pelos que tiveram especificamente, uma formação antropológica. Antropólogos nativos na literatura e nos encontros, com um co-envolvimento de antropólogos em movimentos a favor desses outros se tornam cada vez mais requisitos urgentes para a legitimação da compreensão proveniente da disciplina.

Num texto publicado em 1995 por Roberto Cardoso de Oliveira se desenvolve um argumento que visa valorizar o conhecimento produzido por antropologia, utilizando a ideia de excedente de significado como um elemento que confere confiabilidade a análises que passam de “explicações” para “compreensões” por se associarem a pontos de vista concretos encontrados na pesquisa de campo e valorizados pelos agentes envolvidos no campo sob discussão. Na nossa discussão o que interessa é que se procede à compreensão do diálogo intersectado entre diferentes agentes político-morais para poder entender a articulação como uma valorização da “compreensão” das questões valorizadas nos domínios de cuidados de outros agentes. Ou seja, antes mesmo que o antropólogo insira a sua compreensão no que produz por escrito sobre o campo em estudo, há um conjunto enorme de articulações onde os “excedentes de significado” entre atores no campo opera com fonte de valorização de pessoas nos diferentes domínios. Ou seja, no próprio campo, a compreensão é acionada para realçar a confiabilidade de atores de domínios diferentes.

Transpondo este argumento para a compreensão político-moral dos diferentes agentes de cuidados no campo desenhado pela reação à epidemia do Zika de uma forma mais direta, pode-se perceber que nenhum agente opera exclusivamente no domínio que se aproxima mais aos seus interesses principais como agente do domínio (mães e familiares com cuidados relacionais, administradores e prestadores de serviços com atendimentos na organização das estruturas das redes de serviços, e pesquisadores com a produção de conhecimento). Na articulação interseccional provocada pela condição da epidemia de Zika, mães e familiares procuram os elementos relacionais interpessoais como valores que emanam de pesquisadores e profissionais de atendimento;

profissionais de gestão e atendimento procuram a obediência de protocolos especiais de atendimento que insiram mães, familiares e crianças acometidas nos moldes estruturados dos serviços e procuram colaborar com a produção do conhecimento especialmente na medida em que amplie as oportunidades de atendimento; e pesquisadores, de acordo com os seus alinhamentos disciplinares, procuram a cooperação oportuna de agentes dos outros dois domínios para que possam obter as informações que julguem valiosos para o conhecimento.

Este cenário é um cenário de articulação de acusações e elogios mútuos onde a capacidade de compreender o que é importante para os outros termina por ser delimitada, em grande parte, pelo que é priorizado por atores e cada domínio. Ao mesmo tempo, é nos próprios espaços de “excedentes de significado” nos quais os atores demonstram sensibilidade para os domínios de cuidado dos outros, que espaços político-morais permitem um grau de colaboração e cooperação que possa determinar a criação de uma resposta vista como contendo muitos aspectos positivos na efetividade brasileira de diversos profissionais e cidadãos e cidadãs de responder à epidemia da Síndrome Congênita do Zika.

A cooperação interseccionada tão favorecida pela condição de prioridades esboçada pela epidemia que configurava, e de certa forma ainda configura, uma ameaça às condições favoráveis de saúde nos centros internacionais de atenção à saúde, está se dissipando em função do próprio sucesso das comunidades brasileiras de pesquisadores e prestadores de serviços. Abundam manifestações de práticas que contribuem para a contenção da epidemia (incluindo mosquitos esterilizados, continuação de vigilância a condições sócio-ambientais, anúncios da aproximação à descoberta de vacinas eficientes, exposição de cifras de diminuídas ocorrências de arboviroses (dengue, chikungunya e zika) por gestores de serviços de saúde, as publicações que sempre descrevem novos aspectos do conhecimento da doença, proclamação vitoriosa de benefícios vitalícios - por sinal, muito restritivos, etc.). Ao mesmo tempo, as mães, familiares e crianças que recebiam tanta atenção até o ponto de se esgotarem de cansaço para cumprir os itinerários terapêuticos (SCOTT et. al 2018) exigentes estão experimentando uma rotinização dos cuidados dos seus filhos, que não fazem mais parte de uma epidemia tão ameaçadora. As limitações dos serviços, nunca plenamente superadas mesmo que muito amenizadas no auge da epidemia, mostram a persistência de insuficiências estruturais e

organizativas, e as famílias assumem o peso social da sua inserção no contingente muito significativo de cuidadoras de deficientes num ambiente de grandes demandas mal-respondidas.

Referências

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Antropologia e a crise dos modelos explicativos. *Estud. av.* [online]. 1995, vol.9, n.25 [cited 2020-01-13], pp.213-228. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141995000300017&lng=en&nrm=iso>. ISSN 01034014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141995000300017>

BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique (précédé de trois études d'ethnologie kabyle)*, Éditions du Seuil, 2000.

SILVA, Ana Cláudia Rodrigues da; MATOS, Silvana Sobreira de; QUADROS, Marion Teodósio de. Economia Política do Zika: Realçando relações entre Estado e cidadão. *ANTHROPOLÓGICAS* 28(1):223-246, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/231440>

Matos, Silvana Sobreira de; Quadros, Marion Teodósio de; Silva, Ana Claudia Rodrigues da. A Negociação do acesso ao benefício de prestação continuada por crianças com Síndrome Congênita do Zika Virus em Pernambuco. *Anuaria Antropológica*, volume 44, no. 2, 2019, pp 229-260.

Prêmio Peter Muranyi 2018 –Saúde.

<http://www.fundacaopetermuranyi.org.br/main.asp?pag=2018> acessado em 03 de julho de 2019.

Scott, Russell Parry; Lira, Luciana Campelo de; Matos, Sivana Sobreira de; Souza, Fernanda Meira de; Silva, Ana Claudia Rodrigues de; Quadros, Marion Teodósio de. Itinerários terapêuticos, cuidados e atendimento na construção de ideias sobre maternidade e infância no contexto da Zika. (Therapeutic paths, care and assistance in the construction of ideas about maternity and childhood in the context of the Zika virus). *Interface (Botucatu)*. 2018; 22(66):673-84.

SCOTT, Parry. *Moralidade Técnica: Reflexões sobre Discursos Excludentes e Administração de Água*. 2017 (IUAES Bogotá), e no prelo 2020.

GODELIER, Maurice. *O Enigma do Dom*. Translated by Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

**“EU TÔ PRA TOMAR OS REMÉDIOS DELA PRA FICAR MAIS CALMA”: INTERFACES
ACERCA DE MATERNIDADE, CANSAÇO E MEDICAMENTOS ENTRE MÃES DE CRIANÇAS
NASCIDAS COM A SCZV EM RECIFE/PE**

Ana Claudia Knih de Camargo¹⁷³
Raquel Lustosa da Costa Alves¹⁷⁴

Resumo

As mães de crianças nascidas com a Síndrome Congênita do Zika vírus são as principais agentes na lida e no cuidado diário dos filhos. Em trabalho de campo, percebemos como o acompanhamento de psicólogas e psiquiatras destinado à essas mães tem se intensificado, assim como a frequência de narrativas sobre o consumo de antidepressivos e remédios destinados à “acalmar os nervos”. Aqui, pretendemos refletir sobre os medicamentos antidepressivos e ansiolíticos consumidos por essas cuidadoras, relacionando-os à categoria de cansaço, central em suas narrativas.

Palavras-chave: Maternidade; Medicamentos; Cansaço; SCZV.

“Menos crise para ela é menos crise para mim”¹⁷⁵

Quinta-feira de sol, Recife. Fomos encontrar Fabi, uma interlocutora antiga, no centro de reabilitação, localizado em um hospital de referência de Pernambuco. Fabi reside há noventa quilômetros da capital, no interior do estado. Nosso encontro estava marcado para às sete horas da manhã. A mãe havia acordado, naquele dia, às três horas da manhã e preparado no dia anterior a mochila de viagem da filha e dela própria. Quando acordou passou o café, colocou as pastas com os documentos da filha na mochila, conferiu todo o material e depois acordou Vivi, filha mais nova nascida e diagnosticada com a Síndrome Congênita do Zika Vírus (SCZV). Em seguida, lhe deu seus remédios, alimentou-a, deu banho e foi se preparar para mais um dia de peregrinação pelos itinerários terapêuticos da filha. Mãe e filha esperaram, com tudo preparado, o carro da prefeitura¹⁷⁶ passar pela porta de casa. Ele havia atrasado. Ainda assim, conseguiram chegar no hospital pouco mais das sete horas, após quase três horas de viagem. Nos encontramos em um dos corredores do hospital e conversamos cerca de

¹⁷³ Graduanda em Antropologia pela Universidade de Brasília. Contato: anaclaudiadecamargo@hotmail.com

¹⁷⁴ Mestranda em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Contato: lusraquel@gmail.com

¹⁷⁵ O presente paper foi apresentado no GT 16 “Cuidados: questões práticas, teóricas e políticas” da VI Reunião Equatorial de Antropologia, em dezembro de 2019. Agradecemos aos coordenadores, Russell Parry Scott e Marcia Reis Longhi, pelos ótimos comentários, assim como aos demais colegas que participaram das discussões do Grupo de Trabalho. Foi nosso objetivo incorporar essas valiosas sugestões e apontamentos ao longo de nossa escrita.

¹⁷⁶ O transporte é concedido pela prefeitura de alguns municípios em torno da capital para pessoas que precisam de atendimento constante nos centros terapêuticos - como é a situação de Vivi.

trinta minutos até a Fonoaudióloga, que atenderia àquela manhã, chegar e destrancar a sala reservada para o atendimento de crianças com a SCZV.

Antes de entrarmos e nos acomodarmos na sala, uma conversa sobre os medicamentos de Vivi surgia e nossa atenção voltou-se ao assunto. Fabi nos explicava que a quantidade de dosagens da pequena Vivi havia diminuído e percebia, com o impacto do tempo, que esta era uma previsão boa, aonde aconteceria o “desmame” do remédio, ou seja, que o remédio teria um menor uso, ou mesmo poderia ser suspenso. A menina estava apresentando menos “crises”, o que era visto com positividade pela mãe, porque “menos crise para ela é menos crise para mim”, afirmava. Fomos anotando em nosso caderno de campo o nome dos remédios da menina. Eram por volta de seis medicamentos. Fabi nos explicou como cada um funcionava no corpinho da filha, como o organismo reagia, quando aceitava, quando se acostumava e até quando um deles teve o efeito contrário do esperado (e então foi suspenso). Em seguida, após um breve suspiro, comentou: “eu tô pra tomar os remédios dela pra ficar mais calma”.

Aquela frase nos marcou e reverberou durante toda a manhã de pesquisa de campo naquele centro. Primeiro, nos ocorria o pensamento de que, como as mães observaram e aprenderam sobre os efeitos que os remédios causavam nas crianças, adquiriram a habilidade de manejá-los. Bastante curiosas, perguntamos à Fabi sobre o uso de medicamentos entre as mães que conhecia, se variava muito, se dependia do ritmo intenso dos itinerários, se dependia da saúde da criança ou de todas essas questões ao mesmo tempo. Ela nos contou que “muita mãe toma”, ou seja, que utilizam para ficar mais calmas e conseguem dormir. Os medicamentos também circulavam por outros membros da família (que não somente mãe e criança).

Em seu caso, especificamente, Fabi tentava evitar o uso dos fármacos, priorizando as consultas com uma psicóloga¹⁷⁷ que também atendia outras “mães de micro”¹⁷⁸ em um dos hospitais que frequentava com a filha. Ela também nos explicou que participava

¹⁷⁷ Ao longo do texto, optamos por nos referir aos profissionais da psicologia sempre no pronome feminino. A decisão foi motivada não só para apontar a demarcada divisão de gênero nos papéis do cuidado neste contexto, mas também em respeito às próprias interlocutoras, que dificilmente usam o termo no masculino.

¹⁷⁸ Maneira com que frequentemente se autodenominam as mães de crianças nascidas com a SCZV.

de dois tipos de terapias, uma individual e uma coletiva: “às vezes, se está estressada, se quer chorar um pouquinho, chora lá...”.

Para ela era importante tanto a terapia individual, como a terapia coletiva. Enquanto a primeira era destinada à conversar sobre suas questões mais íntimas e pessoais, a segunda teria como efeito dividir com outras colegas os desafios e as dificuldades de exercer o papel de cuidadora principal de uma criança que precisa de cuidados redobrados e constantes. Muitas vezes, em ambos os tipos de terapias, o assunto sobre o trabalho do cuidado com essas crianças era central, tendo em vista que a questão passou a ser nuclear em sua dinâmica de vida desde o nascimento de Vivi.

“Querendo ou não a medicação vai fazer outros efeitos no seu corpo e a terapia é mais natural, né?”, ao passo que “os remédios mexem com o cérebro inteiro”, continuou a explicar a preferência pelas terapias. Ainda assim, há dias em que Fabi sente-se exausta e opta por faltar às terapias, comportamento esse que, quando necessário, era aceito e respeitado pela psicóloga, que conhecia sua intensa rotina e não onerava a mãe. Fabi concluía que aquele tempo era destinado somente à ela e que, por este motivo, não deveria tornar-se uma obrigatoriedade penosa em sua rotina. As sessões com a psicóloga deveriam ser vistas como um instrumento terapêutico complementar em sua agenda, a depender de seu humor e ânimo. A terapia deveria ser usada em prol do seu bem-estar, e o fato de ser “mais natural”, talvez, também servisse como um argumento que, para Fabi, a diferenciava de outras alternativas biomédicas mais convencionais.

“Ela disse que o medicamento ia acalmar minhas tristezas e me melhorar”

Íris é uma mulher negra que não aparenta ter mais do que 23 anos. No dia que a conhecemos, nesta mesma consulta em que acompanhávamos Íris, estava com as madeixas pintadas de loiro e um sorriso largo, apesar do semblante cansado. Biel, seu filho único, também nascido com a SCZV, esperava inquieto a consulta com a fonoaudióloga, sem parar de chorar. Às vezes, suspendia o choro por alguns segundos ao procurar a mãe de rabo de olho, e quando a encontrava abria novamente a boca para se voltar aos soluços. “Esse menino não tem jeito não”, comentou Íris, aninhando o filho em

seu colo e tentando, sem sucesso, acalmá-lo. Depois, Fabi, a primeira interlocutora, nos explicaria que Biel é uma criança “que dá mais trabalho mesmo”¹⁷⁹, que chora muito.

Ainda assim, o clima geral na sala era de descontração. Enquanto esperavam que os filhos fossem atendidos, as mães faziam piadas, fofocavam e jogavam conversa fora. Em certo momento, a fonoaudióloga, que também participava da animada prosa, contou que recentemente tinha começado a tomar ansiolíticos. “Ela bateu o carro e ficou com estresse nos nervos”, Fabi nos explicou baixinho. Subitamente, ouvimos a voz de Íris, que deu um grito do outro lado da sala: “Doutora, doutora! E eu que fui na psiquiatra ontem e ela me passou medicação, ela me falou que eu sou doida!” então, a mãe continuou, “ela disse que o medicamento ia acalmar minhas tristezas e me melhorar, de início pode dar umas crises, mas depois ele vai me melhorar.”

O que Íris compreendia como “crises”, denominação que frequentemente é ligada aos episódios convulsivos vividos pelas crianças nascidas com a SCZV, tinham vários sintomas: “mão entroxada, falta de ar, tontura e coração acelerado”, Íris descrevia. “Minha mão começa a entroxar assim e eu já sei que o negócio vai ficar ruim”, contava, enquanto encenava apertando sua mão. Ela tinha tido uma dessas crises no dia anterior, no ônibus, após passar o dia inteiro resolvendo demandas¹⁸⁰ da rotina de Biel, na pressa, no calor, suada e sem ter sequer almoçado. Em uma dessas crises recentes, a mãe chegou já desmaiada na Unidade de Pronto Atendimento, onde os médicos acharam que estava sofrendo de um Acidente Vascular Cerebral (AVC). Por sorte, rapidamente foi atendida e estabilizou-se após ser medicada. Os médicos, depois, associaram os sintomas de Íris a uma crise de ansiedade.

Íris, ao contrário de Fabi, não dá prioridade à psicóloga, mas à médica psiquiatra. A própria psiquiatra lhe recomendou que fizesse sessões de terapia com uma psicóloga duas vezes por semana, mas a mãe retrucou: “Ai meu Deus, mas eu já vivo o dia inteiro na rua com o Biel, não vou nisso não”. Ao que parece, para Íris, a psicóloga seria mais

¹⁷⁹ Pensamos que o comentário pode estar relacionado à comparações que constantemente são feitas entre as crianças, nivelando-as entre “micro leve” e uma “micro mais intensa”. Uma “micro mais intensa” teria sintomas mais aparentes e agravados. Fabi nos trouxe uma discussão, neste dia, sobre como as mães que têm filhos com “micro mais intensa” sofrem mais implicações em suas vidas pessoais do que outras, tendo suas vidas sociais extremamente afetadas e refreadas.

¹⁸⁰ Marcar consulta, buscar receitas, resultado de exames ou medicamentos na farmácia conformam alguns dos exemplos dessas demandas.

uma demanda em sua já tão intensa rotina. Não fazia sentido, para ela, passar por todas as dificuldades de deslocamento, pelo longo trajeto de transporte público, onde ela anteriormente já havia passado mal, para encontrar-se sendo atendida nos mesmos hospitais que frequentava a semana inteira nas consultas do filho.

“Tudo isso aí que eu falei pra vocês foi ela, ela me ensinou tudo que eu sei”: caminhos metodológicos

Foi em uma manhã ensolarada, em meados de julho de 2019, que acompanhamos Fabiana e Íris nesta consulta à fonoaudióloga em um hospital de referência no tratamento de crianças nascidas com a SCZV da Grande Recife. O “boom” de nascimentos de crianças com a SCZV se deu em 2015, e atualmente elas completam quatro anos de idade. Frequentam sessões de reabilitação e consultas médicas diversas, sendo essas, também, as principais agendas das mães. Na ocasião da pesquisa, estávamos entre diversas outras “mães de micro”. Este centro, em especial, atendia mais famílias do interior do estado, pelo que observamos ao longo de visitas realizadas à instituição.

Essas visitas aconteceram pelo vínculo com duas pesquisas coletivas que vêm acontecendo desde 2016: “Zika e microcefalia: Um estudo antropológico sobre os impactos dos diagnósticos e prognósticos das malformações fetais no cotidiano de mulheres e suas famílias no estado de Pernambuco” sob coordenação de Soraya Fleischer (UnB) e a pesquisa “Etnografando cuidados e pensando políticas de saúde e gestão de serviços para mulheres e seus filhos com distúrbios neurológicos relacionados com a Zika em Pernambuco” sob coordenação de Russel Parry Scott (UFPE)¹⁸¹. Em geral, ambas as pesquisas têm se empenhado, nestes últimos anos que sucedem a epidemia do Zika Vírus, em acompanhar e refletir sobre o cotidiano de famílias marcadas pelo fenômeno da Síndrome Congênita do Zika Vírus (SCZV).

¹⁸¹ As duas autoras integram a pesquisa, coordenada pela professora Soraya Fleischer, do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, que conta com o apoio DAN, FINATEC e Pro-IC da UnB e do CNPq. Para manter viva a discussão sobre a SCZV e as consequências do vírus Zika para essas mães e famílias, escrevemos pequenos textos, que podem ser conferidos no blog <https://microhistorias.wixsite.com/microhistorias>. A segunda autora integra, concomitantemente, a pesquisa “Etnografando cuidados” sob a coordenação de Russel Parry Scott (UFPE). Aproveitamos o espaço, ainda, para agradecer a orientação da professora Soraya Fleischer e do professor Parry Scott, assim como às demais colegas pelas frutíferas discussões nos encontros de ambos os grupos de pesquisa.

A Síndrome foi uma das consequências mais graves na vida de mulheres que foram infectadas pelo vírus da Zika e gestavam à época, visto que a transmissão do vírus se deu de forma vertical, da mãe para o bebê. Este, por sua vez, foi afetado por malformações congênitas e neurológicas,, das quais o comprometimento no tecido cerebral, sistema nervoso e ocular somam alguns dos sintomas da Síndrome, do qual a microcefalia teve destaque. Os sintomas variam de criança para criança e, por conta da severidade da Síndrome, estas precisam se inserir em uma rotina de tratamento e reabilitação que diminua os reflexos do diagnóstico em suas vidas. Neste contexto, as mães passaram a ser as principais responsáveis pelos cuidados das crianças e por isso precisaram reorganizar suas rotinas, distribuindo sua atenção entre os mais novos itinerários com a criança, entre os grupos de apoio que passaram a frequentar e, ainda, a manter organizada toda a própria dinâmica familiar.

Ao acompanhar mães como Íris e Fabi durante as consultas médicas, filas e balcões de atendimento, resultados de exames, eventos científicos, além de visitá-las em suas casas, deparamo-nos com uma série de desafios que o fenômeno da SCZV descortinou em solo brasileiro, movimentando diversos atores envolvidos direta e indiretamente com os serviços de saúde do país. Por isso, esses encontros, essas conversas e a circulação pelos bairros com essas mães, crianças e também representantes de ONGs (bastante presentes neste cenário), têm sido parte da agenda de pesquisa das duas equipes. Durante o trabalho de campo contamos com nossos diários de campos - que costumam ser editados, compartilhados e lidos entre a primeira equipe de pesquisa. Também contamos com entrevistas semiestruturadas, elaboração e participação de eventos com as famílias como desenho metodológico das duas equipes. Toda a agenda de pesquisa tem se concentrado em Pernambuco, o Estado que mais reuniu casos da SCZV (Brasil, 2018).

Este artigo, em especial, foi escrito após uma visita à Fabi, uma de nossas interlocutoras antiga, no contexto da mais recente temporada de campo da equipe coordenada por Soraya Fleischer. Optamos por privilegiar a narrativa de um diário de campo sobre um encontro clínico que proporcionou a intersecção entre assuntos centrais no campo de pesquisa de cada autora: medicamento e cansaço. Assim, nessa saída de campo, percebemos um movimento novo: o acompanhamento profissional de psicólogas e psiquiatras destinado às “mães de micro”. Percebemos, também, como os

medicamentos envolvidos no contexto da SCZV não são apenas reservados às crianças - cada vez mais, ouvimos relatos de mães que consomem antidepressivos ou outros remédios destinados à “acalmar os nervos”.

Aqui, pretendemos refletir sobre os medicamentos antidepressivos e ansiolíticos consumidos por essas cuidadoras, pensando em como a categoria de cansaço, tão frequente em suas narrativas, nos ajuda a compreender novos aspectos em torno do cuidado no contexto pós-epidemia do Zika na capital pernambucana.

“Eu tô pra tomar os remédios dela pra ficar mais calma”: o consumo de medicamentos pelas “mães de micro”

A peregrinação das mães pelo extenso itinerário terapêutico envolvido no cuidado de uma criança nascida com a Síndrome Congênita do Zika vírus iniciava-se logo após o diagnóstico. Eram feitos diversos e numerosos exames para avaliar e conhecer mais acertadamente o quadro clínico da criança, quiçá recém-nascida, quiçá ainda no ventre materno, em fase de gestação. Durante os primeiros anos na lida com a SCZV, no que diz respeito às terapias de reabilitação, a palavra de ordem fomentada pelos profissionais de saúde era a “estimulação precoce”, propagandeada às mães como uma grande panacéia (FLEISCHER e CARNEIRO, 2017).

No que diz respeito à biomedicina, os medicamentos eram a aposta máxima para controlar os sintomas que compunham o quadro clínico que circunscreve a SCZV. Ainda que não exista um “padrão universal” da Síndrome, foram observados três estágios comuns e iniciais vividos pelos bebês em seus primeiros meses de vida, conforme destaca Valim (2017): o choro intenso, as crises convulsivas e a broncoaspiração. A prescrição médica para o último sintoma costumava ser a implementação de sondas endogástricas, ao passo que, para os dois primeiros, sugeria-se medicamentos ansiolíticos, relaxantes musculares e/ou antiespasmódicos como: Sonebon, Ritalina, Keppra, Rivotril, etc.

Dessa forma, os medicamentos faziam parte central do protocolo biomédico padrão oferecido às crianças para tratar da série de sintomas que a Síndrome engloba. Ao administrá-los diariamente às crianças, as mães aprendiam sobre seus efeitos, interações e formas de uso, ajustando dosagens e quantidades às rotinas de terapia e ao contexto financeiro da família. Criavam, assim, uma farmacologia doméstica, cada vez mais adaptada às necessidades e possibilidades dos próprios núcleos familiares

(FLEISCHER e CARNEIRO, 2017), em uma relação intensa com o que Diniz (2017) descreveu como “ciência doméstica”.

É neste contexto de maternidade, cuidado e de uma noção de “cansaço estendido” (LUSTOSA e SAFATLE, 2019), assim como de recortes sociais de classe e raça, que os medicamentos aparecem como uma opção destinada, também, à aliviar sintomas de cansaço, depressão, ansiedade e outras perturbações “físico-morais” (DUARTE, 1994) vividas pelas mães. Enquanto principais cuidadoras, Fabi, Íris e outras mães que conhecemos em pesquisa de campo nos apontam que o consumo de fármacos, no contexto da SCZV, não se restringe apenas às crianças. Cada vez mais, os medicamentos desvelam-se como um fato social total no contexto da epidemia (CAMARGO, 2019), circulados entre crianças, mães, mas também entre suas redes familiares, como irmãos, avós, maridos, etc. Conhecemos outra mãe, por exemplo, que dividia metade do comprimido antidepressivo com o marido, pois acreditava que aquilo ajudava-o com seus problemas de alcoolismo, o que também tornava mais leve toda a rotina e dinâmica daquela família.

Em um país considerado o sexto maior consumidor do mercado farmacêutico do mundo (MELO, 2018), não é de se surpreender que os medicamentos apareçam como principal aposta terapêutica, talvez potencializada pela proximidade dessas mulheres com seus itinerários de saúde diários, em farmácias e hospitais. É de se salientar, ainda, a prioridade dada à prescrição de medicamentos psicotrópicos no Brasil em detrimento de outras alternativas terapêuticas, gerando um cenário de “farmaceuticalização” da saúde mental no país, com efeitos colaterais que recaem, sobretudo, em contextos urbanos de baixa renda (BIEHL, 2008). Dessa forma, a biomedicina, essa já antiga conhecida e personagem tão presente em suas vidas, aparece novamente como alternativa, agora destinada a aliviar sintomas associados aos “nervos” percebidos pelas mães, como Íris destacou: “mão entrouxada, falta de ar, tontura e coração acelerado”. Em suas rotinas intensas, os limites do normal e do patológico são cada vez mais desafiados.

A responsabilidade integral pelo cuidado dos filhos, a complexidade das rotinas dessas mulheres, assim como as incalculáveis demandas que têm de lidar, como Fabi e Íris nos ensinam, podem estar sendo causas de adoecimento para muitas “mães de micro”. As tecnologias farmacêuticas aparecem, então, como alternativas para que essas mulheres consigam manter-se aptas, tanto físico quanto psicologicamente, à tarefa do

cuidado dos filhos. A rotina intensa, sem previsão de se abrandar, exige que se mantenham assíduas às fisioterapias das crianças, às consultas e exames, sob a penalidade de serem “cortadas” dos serviços, conforme demonstraram Fleischer e Carneiro (2017). Assim, uma possível “farmaceuticalização” do cuidado pode estar em curso neste contexto, onde o cuidado psiquiátrico e as demandas por medicamentos psicotrópicos aparecem como uma possibilidade para que essas mulheres, mães e cuidadoras consigam *continuar cuidando*.

Neste sentido, os medicamentos podem ser vistos de forma ambígua: primeiramente como um cuidado para as mães; cuidado esse que instrumentaliza seus corpos, mas que possibilita que continuem funcionais em suas rotinas de cuidado. Por outro lado, podem se tratar de ferramentas que abrandam os sintomas de um mal-estar psicológico, um adoecimento que está ligado ao cansaço, a um contexto muito mais amplo de cuidado intenso, de falta de ônibus, do trajeto de três horas que as mães do interior enfrentam para chegar à serviços de saúde que, muitas vezes, são precarizados, das intermináveis esperas, filas e burocracias estatais. É de se pensar se, após tantos anos de cuidado com as próprias crianças nascidas com a SCZV, em um contexto de deficiência, saúde, doença e cronicidade, há um co-adoecimento dessas mulheres em curso. A hipótese é que, se há um co-adoecimento em curso, ele está diretamente ligado às ausências do Estado, e à pressão e a sobrecarga que essas mães enfrentam diariamente para que suas crianças continuem “evoluindo” em termos de reabilitação e bem-estar. Como Silveira (2000) nos alerta, há uma construção da representação médica do que, na verdade, é uma sobrecarga das “nervosas”. A autora defende que essa construção da representação médica privilegia diagnósticos biologizantes, mesmo que tenham origens diversas, relacionais e culturais.

“Eu tô me virando sozinha nos trinta com esse menino”

Podemos refletir sobre as variadas fases do cuidado de uma criança que exige cuidados específicos - crianças que, apesar de possuírem o mesmo diagnóstico, têm particularidades e subjetividades distintas. Essas formas de cuidado passam a ser, temporalmente, adquiridas como habilidades específicas e envolvem a interação, o movimento e a ação (Alves, 1999). São desdobradas no contato íntimo entre a cuidadora e a criança e, também, no diálogo com outros personagens presentes neste contexto,

como fisioterapeutas, médicas, profissionais de saúde que os acompanham em geral. Refletiremos aqui, entretanto, acerca da interação da Fonoaudióloga que, enquanto atendia uma das crianças, contou às mães sobre um episódio de “estresse” que desencadeou no uso de ansiolíticos. Pensamos que esse comentário fez com que outras mães sentissem abertura para narrar os próprios episódios de “crises”, ansiosas ou depressivas, amenizadas pelo uso de medicamentos (como é o exemplo de Íris) ou pela participação em terapias psicológicas (como é o caso de Fabi).

Naquele dia, Fabi havia acordado às três da madrugada, saiu de casa às quatro, chegou ao hospital às sete, e Vivi só foi atendida às dez horas da manhã. A sessão de terapia com a fonoaudióloga durou trinta minutos, mãe e filha retornaram às treze horas para casa - considerando a hora de atraso do motorista da prefeitura (que deveria ter chegado ao meio dia na unidade de atendimento). As duas chegaram às dezesseis horas no município em que residem. Fabi, já bastante cansada, ainda precisou realizar o trabalho doméstico, preparar o almoço do marido para o dia seguinte e deixar todas as coisas da filha organizadas para a próxima viagem que faria - dessa vez uma sessão de fisioterapia no mesmo hospital.

Esses deslocamentos que Fabi e Íris realizam semanalmente eram centrais para muitas “mães de micro” que conhecemos e acompanhamos durante a etnografia. Tanto o trabalho de ajustar e cuidar de toda a rotina doméstica, como o trabalho de se deslocar e cuidar de crianças que convivem com a SCZV revelam a prevalência da figura feminina na atuação e agência no trabalho do cuidado. Este trabalho costuma ser invisibilizado e exige uma grande disposição física e emocional por parte dessas mulheres. Foi como Íris nos desabafou em uma conversa acerca de seus processos ansiosos: “Eu tô me virando sozinha nos trinta com esse menino”.

“Se virar sozinha”, “se virar nos trinta” significava, antes, ter uma responsabilidade redobrada e em tempo hábil com a vida do filho: era não deixar de levá-lo às terapias, não deixar de dar os medicamentos na hora certa, de dar uma alimentação especial, de colocá-lo na creche no tempo estimado, e, ainda, de se informar e ir atrás das tecnologias biomédicas que iam surgindo como possibilidade de reabilitação para os filhos. Em suma, todas eram atividades desejáveis à maternidade que Íris e Fabi deveriam exercer para serem vistas como “boas mães de micro”. No entanto, a sobrecarga de papéis no trabalho de cuidar de Biel, por exemplo, era sentida por Íris como fonte de

estresse, de ansiedade, de aflição e resultavam no uso de medicamentos que lhe pudessem aliviar o estresse. Eles evitariam também que ela adoecesse ao ponto de não “dar conta” de todas as atribuições que lhe eram dadas, social e historicamente, enquanto mulher e mãe.

Para Fabi, o fato de não ter sido abandonada pelo companheiro, como 70% das “mães de micro” foram depois do diagnóstico dos filhos, representava uma vantagem na trajetória de cuidados com Vivi, pois sentia-se menos só. Embora o companheiro não fosse ativo na repartição das atividades do trabalho doméstico e no trabalho do cuidado com a filha, Fabi via a continuidade de seu casamento como possibilidade de apoio emocional e financeiro, principalmente para enfrentar os dias difíceis que a nova rotina lhe trazia. Se tal parceria não existisse, seria ainda mais difícil lidar com a “morte da vida social”, como afirmava: “A criança não pode ficar em lugar muito barulhento, não dá para ficar indo pra festa, tem que ficar mais em casa, tem que pensar nisso tudo”.

Outra questão que Fabi levantava para diferenciar o seu cotidiano de cuidados do cotidiano de outras mães, como Íris, era o comportamento “mais tranquilo” que a filha Vivi apresentava. Em suas palavras, a pequena “tem os sustinhos dela, mas é muito muito tranquila, eu tenho sorte”. Biel, por exemplo, vinha de um quadro de broncoaspiração muito complicado, vinha perdendo peso e tossindo muito. Em uma visita mais antiga, feita pela segunda autora, àquela unidade de atendimento, Íris havia comentado sobre a perda constante de peso de Biel e de como tanto mãe quanto filho estavam cansados: “É minha última tentativa de botar a sonda nele, porque a sonda sempre faz ele perder peso”. Íris já havia insistido em alguns dispositivos tecnológicos, como a sonda endogástrica, para amenizar o quadro de broncoaspiração do filho, mas o procedimento acabou resultando na perda de peso do menino e no aumento de convulsões. Tudo isso intensificava a preocupação, a ansiedade e o estresse de Íris frente às excessivas crises convulsivas do filho e, principalmente, frente a todo o trabalho de “se virar sozinha” no cuidado com ele.

Mesmo que Fabi considerasse sua rotina de cuidados com Vivi menos complexa por conta da filha ser “mais tranquila”, de não apresentar muitas crises (como Biel), ou ainda, por contar com o apoio do marido, essas questões não a isentavam de considerar o uso de medicamentos uma saída para o cansaço exacerbado que domava seu cotidiano. O tratamento terapêutico, por sua vez, lhe fornecia possibilidades de

“entender” a nova forma que o curso de sua vida tomou e de colocar para fora o sofrimento que, por vezes, a tomava de conta.

Relatos como esses, tão frequentes nos deslocamentos dessas mulheres, atravessam a dimensão moral no cuidado com essas crianças. Como afirmado por Hirata e Kergoat (2007), a feminilização do cuidado está relacionada estritamente a uma divisão sexual do trabalho. O cuidado, enquanto categoria polissêmica, dialógica e relacional, como tem sido descrito por essas autoras, era exercido tanto por Fabi quanto por Íris como uma possibilidade mais concreta de bem-estar para seus filhos, diante dos frágeis e escassos recursos que o Estado oferecia para essa geração de crianças. No entanto, o cuidado aprimorado e moralmente complexo, imbuído das altas exigências maternas que um cenário como esse põe em relevo, vem acompanhado de sensações físicas e emocionais que tendem a (co)adoecer essas mães, como o cansaço.

“Eu quero melhorar a vida da minha menina”: algumas considerações

Cada vez mais, percebemos como vêm aumentando o número de relatos de “mães de micro” que procuram medicamentos ansiolíticos, antidepressivos e acompanhamento profissional com psicólogas e psiquiatras. Elas usam termos como “cansaço”, “nervos”, “crise” e “estresse” para expressar seus desânimos e angústias. É necessário, então, que se discuta sobre a saúde materna de cuidadoras neste contexto, que acreditamos estar ligado à um contexto mais amplo de medicalização.

No caso de Íris, a mãe priorizava medicamentos psicotrópicos para tratar de seu mal estar. Acreditava que o acompanhamento com a psiquiatra lhe garantiria resultados mais rápidos e eficazes do que o tratamento com a psicóloga. Fabi, por outro lado, tinha suas próprias suspeitas com o tratamento farmacológico, optando pelo “mais natural”, reforçando que “os remédios mexem com o cérebro inteiro”. As duas já tinham experiência com os efeitos de psicotrópicos ao acompanhar os filhos, e assim, iam construindo suas próprias percepções e considerações sobre o que lhes caberia melhor. Seja Íris, ao valorizar a pílula que promete “acalmar tristezas”, ou Fabi, ao reconhecer que há uma importância no lugar que a permite “chorar um pouquinho”. Por outro lado, Fabi parece sugerir que há uma linha tênue nos níveis de estresse e cansaço que, quando ultrapassada, recai novamente nos medicamentos, conforme trouxe no trecho: “eu tô pra tomar os remédios dela pra ficar mais calma”.

Desta forma, o uso e circulação intensa de remédios entre as mães de micro aparece como uma alternativa que a biomedicina oferta para aliviar o cansaço das mães, e permitir que elas dêem continuidade ao exercício do cuidado intenso com essas crianças. Para cumprir esse papel, que carrega marcadores de gênero, classe, raça e geração, elas precisam não adoecer, embora possam assim, paradoxalmente, estar recaindo em um processo de co-adoecimento. Este trabalho teve como objetivo fazer uma pequena colaboração às reflexões sobre a saúde materna dessas cuidadoras, mas ainda há muito o que se pensar sobre as relações dessas mulheres com os serviços de saúde, as terapias e a biomedicina; sem deixar de lado as discussões sobre cansaço, divisão de tarefas e ausências do Estado, intrinsecamente relacionadas.

Referências

ALVES, Paulo César. “Itinerário terapêutico, cuidados à saúde e a experiência de adoecimento”. Rio de Janeiro: CEPESC / IMS/ UERJ – ABRASCO, pp. 125 -145, 2016.

ALVES, Raquel & SAFATLE, Yasmin. 2019. “Mães de micro: uma etnografia do cuidado e do cansaço”. Revista *Áltera*, João Pessoa, v. 1, n. 8, p. 115-145, jan./jun. 2019.

ALVES, Raquel Lustosa; FLEISCHER, Soraya Resende. “O Que Adianta Conhecer Muita Gente e no Fim das Contas Estar Sempre só? Desafios da maternidade em tempos de Síndrome Congênita do Zika Vírus”. Revista *Anthropológicas*, Ano 22, vol.29 n. 2, p.6-27, 2019.

BRASIL. Secretaria de Vigilância em Saúde. Ministério da Saúde. Monitoramento integrado de alterações no crescimento e desenvolvimento relacionadas à infecção pelo vírus Zika e outras etiologias infecciosas. *Semana Epidemiológica*, 20 de 2018.

BIEHL, João. Biehl, J. (2008). “Antropologia do devir: psicofármacos - abandono social - desejo”. *Revista De Antropologia*, 51(2), 413-449.

CAMARGO, Ana Claudia. ““A QUESTÃO DOS MEDICAMENTOS”: uma análise acerca do uso e consumo de medicamentos entre crianças nascidas com a Síndrome Congênita do Zika vírus em Recife/PE”. *Revista CAOS*, UFPB, n. 23, p. 251-270, dezembro de 2019.

CARNEIRO, Rosamaria, FLEISCHER, Soraya. “Eu não esperava por isso. Foi um susto”: conceber, gestar e parir em tempos de Zika à luz das mulheres de Recife, PE, Brasil. *Interface* 2018, 22(66), pp.709-719. *Interface* 2018, 22(66), pp.709-719.

DINIZ, Débora. *Zika: do Sertão nordestino à ameaça global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

DUARTE, Luis Fernando. "A OUTRA SAÚDE: Mental, Psicossocial, Físico Moral?", Em: "ALVES, PC., and MINAYO, MCS., orgs. Saúde e doença: um olhar antropológico [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. p. 83-90.

FARIAS, Juliana, VIANNA, Adriana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. Cad. Pagu[Online], n. 37, p. 79-116, 2011.

FLEISCHER, S. & CARNEIRO, R. 2017 . "A alta terapêutica de crianças com a síndrome congênita do vírus Zika: O que esse fenômeno pode nos contar sobre o estado atual da epidemia?". Em: BRAZ, C. & HENNING, C. (eds.): Gênero, sexualidade e saúde: diálogos latino-americanos, pp. 17-51. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária.

FLEISCHER, Soraya. "Cenas de microcefalia, de cuidado, de antropologia (Recife, setembro de 2017)", em: cadernos de campo, São Paulo, vol. 27, n.1, 2018.

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danielle. "Novas Configurações da divisão sexual de trabalho" Cadernos de Pesquisa, v. 37, n. 132, set./dez. 2007.

MATTINGLY, Cheryl e GARRO, Linda C. "Introduction". In ____ (Orgs.). Narrative and the cultural construction of illness and healing. Berkeley: University of California Press, 2000, pp.

1-49. 2007_PINNEGAR, Stefinee e DAYNES, Gary. "Mapping a landscape of narrative inquiry: Borderland spaces and tensions". In D. J. Clandinin (Org.). Handbook of narrative inquiry: Mapping a methodology. Thousand Oaks: Sage, pp. 3-34. 2000

MELO, Alexandre. "Anvisa vê mercado brasileiro de medicamentos no 5º lugar em até 3 anos". Valor Econômico, São Paulo, 13/04/2018. Disponível em: <<https://valor.globo.com/empresas/noticia/2018/04/13/anvisa-ve-mercado-brasileiro-de-medicamentos-no-5o-lugar-em-ate-3-anos.ghtml>>. Acesso em: 12/01/2018.

SCOTT et. al. "Itinerários terapêuticos, cuidados e atendimento na construção de ideias sobre maternidade e infância no contexto da Zika". Interface (Botucatu). 2018; 22(66):673-84.

SILVEIRA, Maria Lucia. "O Nervo Cala, o Nervo Fala: a linguagem da doença" Rio de Janeiro; Editora FIOCRUZ; 2000. 124 p. (Coleção Antropologia & Saúde).

VALIM, Thais. 2017. 'Ele sente tudo o que a gente sente': Um estudo antropológico sobre a sociabilidade dos bebês nascidos com a síndrome congênita do Zika no Recife/PE. Trabalho de Conclusão de Curso. Brasília: UNB.

“VOCÊ NÃO DEVERIA ESTAR AQUI CUIDANDO, DEVERIA É SER CUIDADO”: DEFICIÊNCIA FÍSICA, CUIDADO E CAPACITISMO

Raul de Paiva Santos¹⁸²
Lucas Pereira de Melo²

Resumo

A partir de experiências pessoais de um dos autores, pessoa com deficiência, e do cotejamento da literatura socioantropológica, no presente ensaio teórico tece-se um breve diálogo sobre os significados da deficiência, suas representações históricas nas sociedades ocidentais e a produção de relações de opressão/exclusão no cuidado em saúde. Assim, discorre-se acerca da evolução dos modelos de compreensão da deficiência, tensionando a condição crônica da deficiência, o cuidado em saúde e o capacitismo.

Palavras-chave: Deficiência; Assistência à Saúde; Cuidado; Capacitismo.

É possível um “coitado” cuidar? Notas introdutórias

As reflexões aqui expostas são baseadas em experiências pessoais vividas pelo autor principal¹⁸³, enfermeiro e pessoa com deficiência (PCD), durante a prática clínica de enfermagem em um hospital universitário. Durante a infância fui vítima de um atropelamento e, após 18 anos de tratamento e inúmeras cirurgias, ainda persistem sequelas, o que me *transformou* em uma PCD. Dada a perda óssea e muscular na infância e a uma diminuição de crescimento, necessito de órteses (muletas) para locomoção. Pela trajetória acadêmica sempre estive rodeado de pessoas “não-deficientes”, dentro da norma que, por muitas vezes, tratavam-me com extremo paternalismo, com momentos de depreciação, dúvidas sobre a minha capacidade para o cuidado em saúde, além de processos de exclusão, estigmatização e preconceito.

Na graduação em Enfermagem, minhas pesquisas centravam-se na população de pessoas idosas com condições crônicas, como o câncer e os diversos contextos de assistência à saúde. Contudo, durante os estágios pude perceber o modo distinto pelos quais as PCDs eram tratadas nas unidades de saúde, por vezes permeado de barreiras não somente físicas, mas atitudinais dos profissionais da equipe de saúde. Apesar dessas situações me causarem certo constrangimento, não me incomodavam muito, pois

¹⁸² Doutorando do Programa Interunidades de Doutorado em Enfermagem dos *campi* São Paulo e Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (USP). Bolsista CAPES. ² Professor Doutor do Departamento de Enfermagem Psiquiátrica e Ciências Humanas da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da USP.

¹⁸³ Mesmo se tratando de um texto em coautoria, por vezes escreveremos em primeira pessoa do singular quando nos referirmos às experiências pessoais do primeiro autor.

naquele momento não me identificava como PCD. No meu ponto de vista, “eu era diferente das outras PCD, mais independente”, afinal, não precisava de cadeira de rodas para me locomover, realizava todas as atividades que meus colegas de turma realizavam e tinha esperanças de que iria me recuperar e me tornar “normal” novamente.

Antes de iniciarem-se as atividades práticas programadas do curso, isto é, os estágios de enfermagem em saúde da criança, da mulher, do adulto, do idoso e administração de enfermagem, nos âmbitos da atenção básica e da hospitalar, uma das preocupações constantes do corpo docente da instituição era de como uma PCD iria realizar estágios, locomovendo-se com uso de muletas. As principais indagações das/os professoras/es diziam respeito ao risco de atuar como veículo de transmissão de infecções hospitalares. Ficou acordado que, durante os estágios, eu faria desinfecção de ambas muletas na entrada e saída das unidades de internação, além da padronizada lavagem e desinfecção das mãos antes e após os procedimentos técnicos.

Concernente à entrada no campo de estágio, eu me considerava como todos os outros ali, estagiários de uma das áreas da saúde, atuando para se capacitarem e aperfeiçoarem suas práticas clínicas. Assim como os demais colegas de sala, conseguia realizar os procedimentos de enfermagem considerados como de grande prestígio, como “ser bom em puncionar veias, em preparar e administrar medicamentos ou em realizar curativos”. No entanto, por diversas vezes ouvi a frase que intitula este ensaio: *“você não deveria estar aqui cuidando, deveria é ser cuidado!”*

Foi durante um dos estágios obrigatórios (Administração em Enfermagem) que vivenciei uma situação de capacitismo marcante. Era uma manhã que parecia igual a todas as outras. Chegara ao hospital depois de uma viagem de aproximadamente uma hora em transporte público – este era o tempo necessário para me deslocar entre duas cidades do Sul de Minas Gerais, isto é, de onde morava para onde estudava e era estagiário. “Bati meu crachá”, fui para sala de reuniões receber o plantão de enfermagem e, após, realizei a corrida de leito habitual e planejei os cuidados de enfermagem para unidade de internação no período da manhã, juntamente com a enfermeira responsável pelo plantão e por realizar minha preceptoria. Como era uma unidade de neurologia, grande parte dos pacientes eram dependentes, por isso havia me proposto a realizar cuidados diretos com dois ou três pacientes.

Ao final da manhã, já exausto de tantos procedimentos e anotações em prontuários, com o pensamento sobrecarregado, pois ainda tinha pela frente uma tarde ocupada com coleta de dados e, à noite, reunião do trabalho de conclusão de curso, voltava junto com a enfermeira de um procedimento, carregando materiais para serem desprezados. Eis que no momento em que cruzávamos o posto de enfermagem, passam um médico (preceptor de estágio) e mais alguns estudantes de medicina. Eu já conhecia esse médico, mas mantínhamos pouco contato. Como já era corriqueiro ocorrer ali, as pessoas faziam comentários sobre minha condição, em “tom de brincadeira”, como uma forma de iniciar uma conversa qualquer.

Naquele dia foi a vez desse médico. Ao perceber que vinha da realização de procedimentos técnicos junto às pessoas internadas ali, ele proferiu: *“Você não deveria estar cuidando, coitado, deveria é ser cuidado”*. Lembro-me que os alunos, outros estagiários e parte da equipe de enfermagem ficou estarecida e envergonhada dado o comentário, gerando um silêncio constrangedor. Como à época não refletia tanto e não havia tomado para mim a identidade de PCD, sorri amigavelmente e seguimos, desconfortáveis, ao expurgo para desprezar o que fora usado no procedimento. Esse comentário não foi somente emitido por médicos, foi ainda por colegas de estágio, pacientes e acompanhantes. Não cabe aqui ficar explanando situações corriqueiras, que também foram encontradas na prática profissional e docente, porém é importante destacar que as reflexões são pautadas nas experiências enquanto PCD.

Com relação à pesquisa, originalmente venho da grande área da saúde, com formação majoritariamente biomédica. Em 2013, após a conclusão do curso de graduação tive uma consulta, com uma equipe de ortopedistas e traumatologistas, que mudaria o destino de minha vida e, nesse momento, confrontaram-me e disseram-me: *“Não há possibilidades de recuperação terapêutica para você. Sua última alternativa é a amputação”*. Dada a magnitude do procedimento sugerido pela equipe, senti desesperança e tristeza profundas, negando a mim mesmo que era ou havia “me tornado” uma PCD e a seria por toda a vida.

Sob tal perspectiva, foi após trabalhar com os interlocutores da pesquisa de mestrado, por dois anos, comigo mesmo e com psicólogos sobre a amputação e suas implicações em minha vida, iniciei o processo de reconstrução identitária, como PCD, mas ainda com algumas ressalvas, pois pensava: *“sou deficiente físico, mas não sou tão*

dependente quanto os outros". Contudo, após ingressar no curso de Doutorado, meu horizonte foi se ampliando e fui me fortalecendo em relação à deficiência física e suas diversas implicações na vida e nas experiências do sujeito PCD. Com o decorrer das disciplinas, novos paradigmas e modos de interpretação da deficiência foram-me apresentados, o que estimulou o interesse em investigar a temática da deficiência física, especificamente o ativismo social, a partir da tessitura de diálogos entre as áreas da saúde e das ciências sociais – notadamente a antropologia da saúde. As reflexões apresentadas aqui, portanto, são ainda embrionárias e construídas nos interstícios entre vida pessoal e pesquisa. Este ensaio parte dessas experiências corporificadas e vividas cotidianamente, por meio delas buscamos indagar aqui *quem pode cuidar?* Ou ainda, *quais corpos podem cuidar?* Tem-se como objetivo refletir sobre as relações entre capacitismo, produção de cuidados em saúde e ser profissional de enfermagem e PCD, bem como suas inflexões na experiência de formação e na atuação desses trabalhadores.

O artigo está estruturado em três partes, além destas notas introdutórias e das considerações finais. Na primeira, faz-se uma breve apresentação dos significados e discursos historicamente direcionados à deficiência nas sociedades ocidentais e dos modelos de compreensão/atenção à PCD. Na segunda, aborda-se a sociologia do corpo e a corporeidade da PCD. Na terceira, procura-se estabelecer relações entre deficiência, corpo e capacitismo.

Significados, trajetória histórica e modelos de compreensão da deficiência

É de fulcral importância estabelecermos que o termo adotado nessa comunicação será de pessoa com deficiência (PCD), em substituição a termos pejorativos ou equivocados como “portador”, que acaba por gerar uma objetificação da deficiência, como se ela fosse algo que o sujeito pudesse portar, deixar de lado quando desejado. A adoção do termo PCD corrobora com o movimento social da deficiência no Brasil, assim como é recomendado por agências internacionais de saúde e de direitos humanos. Assinar tal uso faz-se necessário para contrastar com a linguagem usada por investigadores precursores do campo da deficiência com seus eufemismos, violência e discriminação, tais como: “aleijado”, “manco”, “retardado”, “pessoa portadora de necessidades especiais” (DINIZ, 2007).

Em um sentido biomédico, há divergências sobre a definição do conceito de deficiência. Para a World Health Organization (WHO), cuja definição é a mais aceita, o termo deficiência seria um “guarda-chuva” que engloba deficiências, limitações de atividades e restrições de participação social. Por sua vez, uma deficiência é um problema na função ou estrutura do corpo; uma limitação de atividade é uma dificuldade encontrada por um indivíduo na execução de uma tarefa ou ação; enquanto uma restrição de participação é um problema experimentado por um indivíduo em envolvimento em situações de vida (WHO, 2019, tradução dos autores).

Para apontarmos a importância da deficiência no mundo, é imprescindível destacar alguns dados estatísticos. Conforme a WHO (2015), existe um contingente de PCD maior que 1 bilhão de pessoas no mundo, cerca de 15% da população apresenta algum tipo de deficiência, isto é, uma pessoa a cada sete. Já em relação ao Brasil, conforme dados do Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), mais de 45 milhões de brasileiros (23,9%) apresentava algum tipo de deficiência dentre as investigadas (visual, auditiva, física ou “mental”) (IBGE, 2010).

Esses números chamam atenção, tendo em vista as alterações decorrentes de ser uma PCD, as quais requerem mudanças cotidianas que envolvem adaptações no deslocamento e acesso no domicílio e a ambientes externos, dentre outros, sendo necessária uma redescoberta da vida social (BRIGNOL et al., 2018). Desse modo, deve existir um equacionamento dessas questões que permita a busca da autonomia da PCD em suas atividades cotidianas e, ao mesmo tempo, forneça o apoio e o suporte necessários (FIETZ; MELLO, 2018). Esse apoio muitas vezes advém de políticas públicas sociais, de saúde e direitos humanos acordadas entre sociedade civil e Estado.

Para melhor contextualizar a deficiência física, são apresentados a seguir uma evolução histórica dos termos e significados atribuídos à deficiência, assim como os modelos de entendimento da condição. Historicamente, as PCD sempre existiram e formaram um segmento populacional importante. Contudo, apesar de toda evolução em termos de socialização e de significados atrelados à deficiência, grande parte das PCD continua marginalizada, com piores condições socioeconômicas (WHO, 2015) e privada de acesso à saúde, à geração de renda e emprego, ao lazer e diversos outros, dadas as barreiras atitudinais, estruturais ou sociais historicamente impostas pela sociedade e ratificadas pelo Estado.

Bruno Sena Martins (2006), em sua etnografia com PCD (cegos e amblíopes) no contexto português, estabeleceu um retrospecto em relação aos significados atribuídos à deficiência. De acordo com esse antropólogo, as atividades caritárias de cunho cristão e inspiradas na figura de Jesus Cristo, registradas desde o Novo Testamento da Bíblia Sagrada, reforçavam tais práticas como uma das únicas alternativas à sobrevivência das PCD. Elas ocupavam um lugar marginalizado e geralmente eram pobres. Na Idade Média, este tom caritário colocou a deficiência em outro local, destacando-se ali a introdução de instituições nas quais religiosos e pessoas economicamente abastadas podiam se purificar, se salvar, ao ajudar os mais necessitados.

Nesse momento, Martins (2006) tece uma crítica, que diz respeito ao real intuito dessa ajuda, que não se inseria em qualquer projeto de transformação social, sendo apenas paliativo, nas sociedades em que a fome, a pobreza e as doenças eram comuns e as desigualdades sociais eram aceitas e naturalizadas. Na Idade Média, no entanto, por determinado tempo houve certo encantamento da deficiência, em especial da cegueira: era atribuído às pessoas cegas determinado poder de clarividência, de ver o futuro, baseados na ideia de que havia algo de sobrenatural na cegueira. Até esse ponto histórico, o *Modelo Esotérico* de interpretação da deficiência estava ditando as regras sociais. Tal modelo atribui à causa da deficiência um significado de castigo, de punição, de pecado.

Por toda história, antes dos séculos XIX e XX, a falta de exames diagnósticos mais precisos, ou as diversas barreiras do acesso social aos serviços de interação e integração social, contribuíram numa construção de narrativas “trágicas” a milhares de PCD, atreladas às instituições ou descentralizadas do convívio social (GARCIA, 2011). Ao final de sua análise histórica e dos significados atribuídos à deficiência, em especial à cegueira, Martins (2006) reflete sobre o papel das instituições caritárias na objetificação sociocultural da experiência com a deficiência, ao final da idade média, caracterizada por valores atrelados à vivência da vulnerabilidade, da piedade e da dependência. Tais valores, que marcaram os séculos XIX e XX, ainda permanecem em vigor nos dias atuais nas sociedades ocidentais. Garcia (2011) corrobora e acrescenta à discussão, afirmando que, por toda a história a deficiência tem sido abordada nos contextos institucionais, hospitalares e assistenciais.

A narrativa trágica apontada por Garcia (2011) evoluiu com o tempo na sociedade. Shakespeare (1993) ao discorrer sobre o papel da sociedade, destaca que as pessoas são socializadas de modo que enxergam a deficiência baseando-se em atitudes individualizadas e medicalizadas. A deficiência ganha então cunho de “tragédia individual”, tanto pelas próprias PCD quanto por pessoas na norma, não-deficientes.

É somente a partir das grandes guerras mundiais e seus milhares de veteranos *tornando-se* PCD, com descobertas da medicina e de terapêuticas inovadoras (à época) que o *Modelo Biomédico* ganha holofotes, em especial nas sociedades ocidentais e capitalistas. Esse modelo afirma que a origem da deficiência está no biológico, na lesão, que é impeditiva/restritiva ao pleno funcionamento do indivíduo. Assim, a deficiência é vista como consequência natural da lesão em um corpo, e a pessoa deficiente deve ser objeto de cuidados biomédicos (DINIZ, 2007).

Já no século XX, com a consolidação do modelo biomédico, a descoberta dos antibióticos e outras classes de medicamentos, de tratamentos inovadores, atrelada à criação de hospitais escolas, deram um *boom* em relação às novas investigações na área da reabilitação e da saúde. A partir da década de 1970, inicia-se na Inglaterra um movimento político de PCD ligados a instituições que questionaria a real abrangência do modelo biomédico na compreensão da deficiência.

Em 1975, o encontro entre *Disability Alliance* e *Union for the Physically Impaired Against Segregation* (UPIAS) estimulou a expansão do ativismo de PCD ao redor do mundo, sendo considerado um dos marcos mundiais no ativismo da deficiência. Este encontro ocorreu no Reuni Unido e teve como objetivo discutir os *princípios fundamentais da deficiência* no contexto europeu, sobretudo britânico, e os modos como PCD poderiam se tornar mais ativas e envolvidas com a própria causa, com efetiva inclusão, ao invés da exclusão e isolamento sociais (UPIAS, 1975). A discussão ocorreu em novembro de 1975 e terminou em um embate, dada a incompatibilidade entre os objetivos e as ações das instituições. Enquanto a Aliança pensava que a raiz dos problemas sociais das PCD's estava atrelada somente à renda, a UPIAS ampliava e afirmava que as causas eram múltiplas, sem desconsiderar a importância da parte financeira.

Em suma, as divergências entre as organizações em novembro de 1975 têm sua raiz nas ações paternalistas da Aliança em relação às PCD, que não as enxergava como

capazes de gerenciar suas próprias questões e colocava ênfase apenas na esfera econômica. Ao contrário, a UPIAS reconhecia a importância dos auxílios financeiros, mas ampliava sua concepção de deficiência, dando o primeiro passo ao estabelecimento do *Modelo Social da Deficiência*, que afirma que é a sociedade quem causa a deficiência em pessoas com uma lesão, quando impõe barreiras na participação social (SYMEONIDOU, 2009).

O Modelo Social da Deficiência tensiona que o indivíduo apresenta a lesão (biológico), no entanto, somente vivencia a deficiência quando encontra barreiras de acesso na sociedade, sejam elas atitudinais, estruturais, ambientais e outras; a experiência da deficiência não pode ser analisada ainda sem envolver as iniquidades quanto ao acesso à saúde, ao trabalho, à geração de renda, à educação, etc. Nesse modelo um dos focos é a autonomia e a participação social da PCD, que deve tornar-se protagonista e fazer parte do processo de decisão de quaisquer assuntos que lhe dizem respeito (WHO, 2015). Apesar de mais abrangente, o Modelo Social da Deficiência, também conhecido como modelo biossocial, pode e deve ser criticado, dado que sua elaboração contava, majoritariamente, com homens brancos, heterossexuais, de classe média, de um país desenvolvido.

A relação entre deficiência e gênero, entre o movimento social da deficiência e o feminista, é desvelada por Diniz (2003) quando diz que há o mesmo pressuposto político e teórico, de que se deve combater a desigualdade e a opressão contra grupos minoritários. Os estudos da deficiência basearam-se no modelo analítico entre natureza e sociedade, que supunham diferenciação entre sexo (natureza) e gênero (social), de modo análogo, a diferença entre lesão (natureza) e deficiência (social). Débora Diniz, em seu texto sobre a crítica feminista ao modelo, aponta também as mulheres que são cuidadoras de crianças ou adultos com deficiência, questionando sobre suas demandas desconsideradas.

Por fim, algumas pautas foram desconsideradas quando da elaboração do Modelo Social, questões de grande importância à compreensão de aspectos do cuidado, da saúde e da deficiência, com suas intersecções com gênero, classe social, raça e renda, por exemplo. Além da elaboração em país de primeiro mundo, com movimento social da deficiência sendo um dos pioneiros no Mundo e de grupo identitário coeso já na década

de 70, essas características podem não abarcar completamente as inequidades características de países subdesenvolvidos, com desigualdades sociais mais explícitas.

Nesse cenário tumultuoso que envolve a deficiência e as PCD durante os períodos históricos e lhes atribui significados e direcionam discursos, cabe destacar a importância do corpo na experiência da PCD, que pode ser marcado por lesões, com alterações na autoestima e imagem. Destarte, a importância social do corpo e das relações tecidas entre o corpo da PCD e a sociedade, está atrelada a imprescindibilidade do corpo às relações tecidas no seio social. É através dele que experienciamos o mundo, que interagimos socialmente e é nele que são impostos valores simbólicos que variam nas sociedades (Le BRETON, 2011).

Sociologia do corpo e corporeidades da deficiência

Nesta seção procura-se explorar os significados histórico, social e cultural atrelados ao corpo, a partir da visão de David Le Breton, em *La sociologia del cuerpo* (2018). Com o decorrer da escrita e das constantes reflexões de situações vividas e experienciadas, iniciam-se algumas reflexões acerca da importância do corpo e das experiências corporais de PCD.

Partindo do ponto estabelecido por Le Breton (2018) sobre a sociologia do corpo, tem-se que todas as atividades humanas cotidianas pressupõem o envolvimento corporal, mesmo que seja pela atividade de percepção que o indivíduo tem a todo momento e que lhe permita ouvir, ver, tocar, falar, andar e, conseqüentemente, atribuir significado ao mundo que pertence. Conforme o autor, e grande parte dos sociólogos que investigam a área, o corpo é construído em uma interação social e cultural, atuando como um vetor semântico que permite a relação do sujeito com o mundo, a expressão de sentimentos, a relação do corpo com o adoecimento, com a dor e sofrimento, com hábitos de interação, de sedução e da aparência.

Le Breton (2018) afirma que a sociologia do corpo se centra na compreensão das necessidades socioculturais que coexistem em todas as formas de ação humana, portanto, nas interações entre os corpos na sociedade, que “demarcam um conjunto de sistemas simbólicos” (p. 11). É a partir do corpo que nascem e são propagados os significados que fundamentam a existência individual e coletiva. O corpo é o eixo da relação com o mundo, com o lugar e com o tempo, em que se desdobra a existência, por

meio da vivência singular de cada um. O corpo, por meio das ações socializadas, é o receptáculo da corporeidade.

É através de sua corporeidade que o homem experiencia e transforma o mundo em algo que lhe é familiar e coerente, disponível para suas ações e permeável à compreensão. O corpo é tanto emissor quanto receptor, constantemente produzindo significados, em um espaço social e cultural determinado (Le BRETON, 2018 p. 12). Desde cedo as crianças estão originalmente dispostas a interiorizar e reproduzir características físicas particulares de qualquer sociedade humana. O processo de socialização da experiência corporal é uma constante condição social do indivíduo; inicia-se com o jogo de variáveis que caracterizam a relação com o mundo e com o social (p. 14). O indivíduo vai, conforme envelhece, assimilando comportamentos de seu entorno.

De acordo com o que Le Breton (2018; 2002) explana sobre as modalidades corporais e a relação com o mundo, o sujeito não interioriza aspectos sociais e culturais somente na infância, mas o faz durante toda vida; são feitos “reajustes” sociais e culturais que vão impondo, ao estilo de vida, aos papéis sociais a serem assumidos durante a existência, visto que a ordem social se infiltra no tecido de todas as ações humanas. Cabe mencionar que, apesar de impostas, aspectos relacionados ao corpo e à corporeidade, à expressão corporal são adaptáveis socialmente, mesmo em casos de estilos peculiares, diferentes.

Por sua vez, a condição da deficiência, historicamente esteve atrelada, ora às narrativas de castigo e punição, de tragédia e desprezo, ora como alvo de ações caritárias e benevolentes, ligadas às instituições religiosas e estatais (MAIOR, 2017; BRASIL, 2010). Essas narrativas da deficiência, em especial aquelas depreciativas, originam e mantêm (em certa medida), significados negativos que são interiorizados pelos indivíduos com e sem deficiência no processo de socialização, presentes nos dias atuais e contribuem à e perpetuam, de modo a marginalizar, excluir e segregar os sujeitos PCD.

Iniciamos aqui algumas de minhas reflexões apontando o contexto pós-revolução industrial, no qual o capitalismo ganha holofotes e tem, em algumas de suas formas, ditado as regras do jogo nos países subdesenvolvidos ou emergentes, como é o caso do Brasil. O ideal de produção, de um corpo produtivo, padronizado, vai de encontro com os preceitos capitalistas. A Revolução Industrial estabeleceu contextos padronizados e inflexíveis às diferenças individuais (MARTINS, 2006). Com a emergência do capitalismo

no Ocidente, o capacitismo ganha relevo. O capacitismo envolve a capacidade de ser e fazer, que é reiteradamente negada às PCD, nas mais diversas esferas de vida social, como na área da saúde (MELLO, 2016).

A partir da década de 1970 alguns enfoques passaram a considerar os diversos ângulos da modalidade física do corpo e a relação do indivíduo com seu entorno social e cultural (LE BRETON, 2018). Apesar do corpo na visão moderna, ele se materializa de modo oficial no conhecimento biomédico, por meio da Anatomia e da Fisiologia e suas ramificações, com base na concepção de indivíduo. Essa óptica contemporânea do corpo tem diretas influências na vida de PCD, tal fato confirma-se pela premência do modelo biomédico no contexto brasileiro até os dias atuais e suas repercussões na política e na subjetivação de PCD.

A exemplo do Brasil, o documento chamado de “Protocolo Brasileiro de Avaliação da Deficiência” - PROBADA, elaborado por médicos peritos, sem consultar as entidades sociais representativas das PCD, foi apresentado ao Senado Federal e à Câmara dos Deputados, em outubro e novembro de 2019. A proposta do documento, tem sua aprovação cogitada, mesmo estando em dissonância com o acordo assinado pelo Brasil na WHO para todos países membros da Organização das Nações Unidas (2011) sobre adoção da Classificação Internacional de Funcionalidade, Incapacidade e Saúde (CIF).

Apesar das críticas, a CIF padroniza em âmbito internacional a adoção de um instrumento que adota o modelo biossocial da deficiência, considerando além dos aspectos biológicos, estruturais/corporais, mas as barreiras sociais de acesso à educação, à saúde e à ressocialização das PCD. No caso brasileiro, entidades do movimento da deficiência apoiaram a elaboração do Índice de Funcionalidade Brasileiro (IF-Br) em estágio final de validação, uma parceria entre Estado e Universidade de Brasília - UnB. No IF-Br a deficiência é vista a partir de uma ótica multiprofissional e interdisciplinar, com uma visão sistêmica da saúde (AMPID, 2019).

A aprovação do PROBADA atuaria como retrocesso, visto que estaríamos novamente sujeitos à predominância do modelo biomédico que tem como protagonista o profissional médico, cujo foco está em uma “cura/reabilitação” ou normalização das PCD, por meio da biomedicalização dos corpos e com uso de tecnologias biomédicas. Nessa perspectiva, deixa-se de considerar outros aspectos tão importantes quanto o corporal na experiência e na produção de sujeitos com deficiência. Na vigência do modelo

biomédico de saúde/cuidado, a deficiência esteve atrelada à visão reducionista, de caráter biológico, centrada no organismo.

Contudo no modelo biossocial, a deficiência é vista a partir de uma ótica multiprofissional e interdisciplinar, com uma visão sistêmica da saúde, considerando ainda aspectos que atuam como barreiras de acesso aos bens sociais de educação, saúde, lazer, segurança e outros. Ademais, não pode-se considerar o corpo na sociedade brasileira como algo universal e imutável, sem o reconhecimento das diferenças, como aponta Le Breton (2018) o corpo é moldado e varia conforme tempo, lugar e sociedade.

A relação entre capitalismo e capacitismo e as influências no corpo e no cuidado

Enfim, na última seção procuramos estabelecer conexões entre o capitalismo, sua importância no estabelecimento do corpo ideal e produtivo e expõe-se situação de capacitismo no exercício profissional do cuidado por PCD; finalizamos o ensaio com alguns questionamentos, no intuito de instigar o movimento da deficiência, as PCD, profissionais de saúde e pesquisadores para questões concernentes ao cuidado em saúde e a deficiência.

Na contemporaneidade e pela história a deficiência física e as PCD assumem posições marginalizadas nas sociedades (STIKER, 2009). A partir do século XV, *a priori* na Inglaterra, França e, *a posteriori* nos Estados Unidos, com a Revolução Industrial que, aliada ao capitalismo, estabelecem a ideia de corpo saudável, produtivo, capaz. São estabelecidos também padrões corporais e funcionais que culminam por excluir, mais uma vez, as PCD da sociedade. Ao falar sobre a cegueira, Diniz afirma que não há sentença biológica de fracasso a alguém por não enxergar. “O que existem são contextos sociais pouco sensíveis à compreensão da diversidade corporal como diferentes estilos de vida” (DINIZ, 2007, p.4).

Por sua vez, como conceito capacitismo refere-se à discriminação, seja ela ideológica ou material, direcionada contra pessoas vistas como “deficientes”. Isto é, capacitismo engloba tanto o preconceito e os estereótipos que levam à depreciação de pessoas dentro do espectro da “diversidade funcional”; não obstante, atitudes e comportamentos opressores da norma refletem em leis e estruturas materiais (arquitetônicas, urbanas, etc.) que atuam como uma barreira de acessos (à saúde, à educação, ao lazer, ao emprego, e outros) a esse grupo. Na *Encyclopedia of Disability*

(2005), capacitismo é o que causa baixa empregabilidade de PCD, e isto é difundido entre as culturas. Em especial nas economias capitalistas, as PCD são vistas como onerosas ou inaptas ao trabalho. Isso produz baixas expectativas e discriminação (p. 1878).

Na contemporaneidade, o capacitismo tem sido considerado como um marcador social da diferença – MSD pelos investigadores das ciências sociais, em especial na antropologia da saúde. Dado que a diferença corporal das PCD e sua consequente capacidade/habilidade de fazer, molda a experiência da PCD na sociedade e produz relações de poder e hierarquização dos sujeitos, no caso específico entre PCD e pessoa sem deficiência. Em seu contexto de investigação com travestis, Pelúcio (2011) sugere que as diferenças são vividas por meio das desigualdades, ou seja, são elas as responsáveis pela hierarquização de sujeitos e coletividades. A antropóloga continua: “em indivíduos essas desigualdades tendem a singularizar, via estereótipos, esses sujeitos. No caso das coletividades, o que parece perceptível é a homogeneização das singularidades, das vivências particulares” (p.80), desconsideram que há diferença na desigualdade.

Os estudos da diferença são relativamente novos e têm como marco o feminismo da diferença, originado nos EUA na década de 80. Tal vertente teórica emerge em um contexto em que o feminismo marxista voltava suas questões, principalmente, às mulheres brancas, heterossexuais e de classe média (PELÚCIO, 2011), portanto incapazes de abarcar demandas de outras mulheres diferentes, negras, deficientes, de classe baixa, etc. A vertente ainda propõe uma superação de binarismos (essencializadores e biologizantes) de homem/mulher, masculino/feminino, homo/hétero (PELÚCIO, 2011).

A cientista social Larissa Pelúcio (2011), em seu material de uma etnografia com travestis que se prostituíam fala sobre os estudos de MSD, apontando que o feminismo da diferença procura salientar que “o sujeito é social e culturalmente construído em tramas discursivas nas quais gênero, raça, religião, nacionalidade, sexualidade e geração não são variáveis independentes, mas se enfeixam de modo que o eixo da diferenciação constitui o outro ao mesmo tempo em que é constituído pelos demais” (p.79).

Em sua análise da interseccionalidade entre raça e deficiência, Silva; Silva (2018) após investigação sobre pesquisas que empregaram a interseccionalidade entre PCD e raça, apontam que “quase não há nada nos trabalhos sobre a concepção do capacitismo e como tal estrutura atua sobre a PCD” (p.576). A fragilidade, expressa por meio de

poucas publicações que analisam ambos eixos, aponta à premência de pesquisas que aprofundem e desvelem esse foco de intersecção, por mais que existam pesquisas que investiguem um dos marcadores isoladamente. Ao final da análise, os autores afirmam que “a não relação identitária entre ambos (raça e deficiência) pode contribuir para a manutenção do silenciamento das pessoas que sofrem a discriminação/preconceito devido a estes marcadores” (p. 576).

A partir do que se analisou no material de Le Breton (2018; 2002) sobre o corpo e sobre o capacitismo, os corpos com lesões das PCD estão à margem da norma, sob uma dupla vulnerabilidade ou exclusão, a primeira exclusão advém dos mecanismos estruturantes de uma sociedade capitalista, com grande contingente de pobreza e miséria, ou no máximo a uma condição de subsistência (CABRAL-FILHO; FERREIRA, 2013). A segunda exclusão na visão dos autores está relacionada à diferença, que é restritiva (nas áreas físicas, sensoriais, intelectual e outras), essa diferença inscrita nos corpos das PCD vai contra os padrões sociais normativos de produtividade, funcionalidade e estética.

Assim, Diniz (2007) ao falar do *corpo deficiente* expõe que este corpo apenas é delineado com a representação social do corpo sem deficiência. Conforme a autora, não há como descrever um corpo com deficiência como “anormal”, dada que anormalidade denota um julgamento estético, que culmina por impor valores morais sobre estilos de vida divergentes da norma. A deficiência não deve ser vista apenas como um “problema” de saúde individual; pois ela afeta todas as esferas de vida de um sujeito, incluindo alterações nos campos físico/biológico, socioeconômico, políticos, de saúde e das relações interpessoais e afetivas; sendo necessário transcender a questão clínica (corporal) da deficiência, pois o sujeito é fruto dos fatores que lhe influenciam e que lhe são tidos como cotidianos (BRIGNOL et al., 2018).

A visão da norma da sociedade superestima a funcionalidade que, aliada às representações socioculturais da deficiência e ao capacitismo, hierarquizam os sujeitos que vivem com alguma lesão e produzem experiências de opressão, preconceito e exclusão. Como estagiário de Administração em enfermagem em um Hospital público de médio porte e trabalhador da saúde, na saúde pública, e PCD, em vários momentos ouvi a frase que intitula o ensaio. Como se o uso de órtese incapacitasse o cuidado de meus pacientes e, ao mesmo tempo, me fizesse ser visto como “alvo de cuidado extra”, portanto incapaz de trabalhar e de cuidar. O capacitismo se manifesta sempre que

“pessoas normais” assumem que o comportamento físico, mental e emocional normais são benéficos, sem considerar os *reais* atributos do sujeito e as diferenças, sejam eles biológicos, mentais ou emocionais (Encyclopedia of Disability, 2005).

O cuidado, historicamente atribuído a pessoas *capazes* de cuidar de outro em necessidade, evoluiu com as sociedades e profissionalizou-se através das variadas profissões da área da saúde. Apesar dos avanços científicos e sociais, o cuidado em si é considerado como algo técnico, apartado de reflexão sobre os atores que performam esse cuidado. Contudo, ao analisarem o cuidado e a relação com gênero e deficiência, Fietz; Mello (2018) pensam o cuidado não só enquanto práticas, mas também enquanto virtudes; o cuidado é visto então como uma prática permeada por moralidades.

A reflexão das autoras nos direciona a um cenário vivido com tensões relativas ao processo saúde-doença e todas as moralidades e aspectos sociais, históricos e econômicos envolvidos, no qual a PCD não é vista como capaz de cuidar, de atuar como cuidadora (FIETZ; MELLO, 2018). Há outros significados atrelados à deficiência, como alvo de atenção ou de cuidados extras e ações paternalistas. Fietz; Mello (2018) acrescentam que as pessoas, em momentos distintos da vida, atuam como cuidadoras, outrora são cuidadas. O cuidado então é constituído de várias formas, em constante relação entre quem cuida e quem é cuidado.

Considerações finais

Não se pretendeu com esse ensaio exaurir os apontamentos e reflexões acerca da deficiência e de sua relação com o cuidado em saúde e o capacitismo. Aqui o intuito é de estimular e iniciar algumas reflexões. Alguns dos questionamentos levantados na discussão do GT durante os trabalhos, compartilhados pelas teóricas feministas que investigam a deficiência, sobre aspectos que permeiam a experiência da condição crônica da deficiência são: como pensar o cuidado de mães de PCD? Como pensar a questão da autonomia a todos, se existem PCD múltiplas? Como pensar a acessibilidade a bens materiais, ao lazer, a eventos, sem tensionarmos a questão de geração de renda, as pensões e o acesso à educação e ao emprego?

Já em relação ao cuidado em saúde, dentre os pensamentos e questões que permearam a visão do autor PCD durante as leituras e análise crítica do material para construção do texto, o mais incômodo fora *quem pode cuidar?* Ou ainda, *quais corpos*

podem cuidar? Já que o cuidado é multifacetado, permeado por inúmeros atores sociais ou institucionais e por ações de cuidado em saúde, que variam de higiene, prevenção de agravos, administração e aconselhamento sobre medicamentos, realização de procedimentos técnicos, de consulta multiprofissional de saúde, de orientação e educação em saúde.

Sob essa perspectiva, urge discutir a deficiência, o cuidado em saúde e as relações de opressão e exclusão/ preconceito que os interseccionam, pois, eles condicionam, em alguma medida, as PCD's a situações socioeconômicas e de saúde desfavoráveis, como a pobreza, a exclusão do convívio social e do mercado de trabalho e barreiras de acesso à saúde, a especialistas, a cuidados a longo prazo, a dificuldade de aquisição de órteses e próteses, dentre outros. Não obstante, apesar de toda trajetória ascendente de conquistas do movimento social junto ao Estado, em particular no caso do Brasil, grande parte das PCD ainda não têm acesso especializado e igualitário à saúde, educação, ao emprego, além de sofrerem com preconceitos e exclusão de atividades cotidianas (WHO, 2012).

Agradecimento: o presente trabalho foi feito com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, Brasil – Código de financiamento: 001.

Referências

ALBRECHT, G. L. (editor). **Encyclopedia of Disability**. Thousand Oaks: Sage Publications, 2005.

BRASIL. Secretaria de Direitos Humanos. Secretaria Nacional de Promoção dos Direitos da Pessoa com Deficiência. Lanna Junior, M. C. M (comp.). **História do Movimento Político das Pessoas Com Deficiência No Brasil**. Brasília, 2010.

BRIGNOL, P.; et al. Viver com deficiência física e o papel da rede de apoio. **Revista de Enfermagem do Centro-Oeste Mineiro**. v.8, n.spe. p.e1957, 2018.

CABRAL-FILHO, A. V.; FERREIRA, G. Movimentos Sociais e o Protagonismo das Pessoas com Deficiência. **SER Social**. v.15, n.32, p.93-116, jan.-jun. 2013.

DINIZ, D. **Modelo Social da Deficiência: a crítica feminista**. Letras Livres. s/n, p.1-8, jul. 2003.

DINIZ, D. **O que é deficiência?** São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.

EIDE, A. H.; INGSTAD, B. **Disability and poverty – a global challenge**. Portland: The Policy Press, 2011.

FIETZ, H. M.; MELLO, A. G. Multiplicidade do Cuidado na Experiência da Deficiência. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**. v.29, n.2, p.114-141, 2018.

GARCIA, V. G. **As pessoas com deficiência na história do Brasil**. 2011. Disponível em: <http://www.bengalalegal.com/pcd-brasil>. Acesso em: 02 nov. 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo Demográfico 2010: Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência**. Rio de Janeiro, 2012.

LARROSA J. OPERAÇÃO ENSAIO - sobre o ensaiar e o ensaiar se no pensamento, na escrita e na vida. **Educ Realidade**. v.29, n.14, p.27-43, jan./jun. 2004.

LE BRETON, D. **La sociología del cuerpo**. Edición digital. Traducción del francés por Hugo Castignani. Madrid: Ediciones Siruela, 2018.

LE BRETON. Às fontes de uma representação moderna do corpo. In: Le Breton, **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LE BRETON. **Antropologia del cuerpo y modernidade**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
MAIOR, I. M. M. L. Movimento político das pessoas com deficiência: reflexões sobre a conquista de direitos. **Inc. Soc.** v.10, n.2, p.28-36, 2017.

MARTINS, B. S. <<E se eu fosse cego?>> **Narrativas silenciadas da deficiência**. Porto: Edições Afrontamento, 2006.

MELLO AG. Deficiência, incapacidade e vulnerabilidade: do capacitismo ou a preeminência capacitista e biomédica do Comitê de Ética em Pesquisa da UFSC. **Ciência & Saúde Coletiva**. v.21, n.10, p.3265-76, 2016.

PELÚCIO, L. Marcadores Sociais da Diferença nas Experiências Travestis de Enfrentamento à aids¹. **Saúde Soc.** v.20, n.1, p.76-85, 2011.

SHAKESPEARE, T. Disabled People's Self-Organisation: a new social movement? **Disability, Handicap and Society**. v. 8, n. 3, 1993.

SILVA, V.C.; SILVA, W. S. Marcadores sociais da diferença: uma perspectiva interseccional sobre ser estudante negro e deficiente no Ensino Superior brasileiro. **Educ Especial**. v.31, n.62, p.569-586, jul.-set. 2018.

STIKER, H. J. **A history of disability**. 1st ed. Michigan: University of Michigan Press, 1999.

SYMEONIDOU, S. The experience of disability activism through the development of the disability movement: how do disabled activists find their way in politics? **Scandinavian Journal of Disability Research**. v. 11, s/n, p. 17-34, 2009.

UNION OF THE PHYSICALLY IMPAIRED PEOPLE – UPIAS and The Disability Alliance discussion. **Fundamental Principles of Disability**. London. 22th November 1975.

WORLD HEALTH ORGANIZATION – WHO. **Disabilities - general**. 2019. Available from: <https://www.who.int/topics/disabilities/en/>. Accessed on: January 10th 2020.

WORLD HEALTH ORGANIZATION - WHO. **Who Global Disability Action Plan 2014-2021: Better health for all people with disability**. Geneva: WHO, 2015. Available from: <https://www.who.int/disabilities/actionplan/en/>. Accessed on: January 10th 2020.

QUEM A ILHA PARIU? GÊNERO E TRAVESSIAS DE PARTO EM FERNANDO DE NORONHA

Camilla Iumatti Freitas¹⁸⁴

Resumo

Essa proposta busca dialogar e problematizar, sob a perspectiva da antropologia de gênero, corpo, saúde, família e parentesco, os itinerários percorridos pelas mulheres residentes do Distrito Estadual de Fernando de Noronha, ilha administrada pelo estado de Pernambuco, distante de sua capital a 541 km. A ilha de Fernando de Noronha, apesar de ter o serviço de saúde universalizado através do Sistema Único de Saúde – SUS e não contar com clínicas e serviços particulares, possui um hospital público de assistência para ocorrências de baixa complexidade, o que inviabiliza a realização de partos em seu território, cumprindo orientações da Organização Mundial de Saúde e demais instrumentos legais e regulamentadores. Diante dessa impossibilidade, ao completar 28 semanas de gestação, ou seja, 07 meses, as mulheres residentes do distrito migram até o continente para aguardar o parto e os primeiros cuidados do puerpério, tendo as cidades de Recife/PE e Natal/RN como os destinos mais recorrentes. O presente trabalho tem o intuito de apresentar essa realidade a partir de um diagnóstico sociocultural realizado pela autora entre setembro e dezembro de 2018, para a implantação de uma política pública intersetorial do estado de PE para o cuidado das gestantes em seu período gravídico e puerperal, assim como, busca problematizar e compreender aspectos sobre esses itinerários de parto, tais como: a construção identitária, estabelecimento de vínculos comunitários e sociais e o empoderamento e agências das mulheres em seus trajetos.

É pelo ar que em Noronha se chega

*É pelo ar (ou pelo mar)
É pelo mar (ou pelo ar)
Que em Noronha se chega
Pra nunca mais voltar
Vou morrer de saudade
Quando eu tiver que te deixar (tiver que te deixar)
Pois tenho certeza
Lugar tão lindo, não há¹⁸⁵*

Era setembro de 2018 quando fui convidada pelo Programa Mãe Coruja Pernambucana para realizar um diagnóstico sociocultural em Fernando de Noronha a fim de subsidiar a implantação desse programa na ilha. A justificativa principal dessa implantação se deu pelo fato de que o arquipélago de Fernando de Noronha não possui estrutura para realização de partos em seu território, situação esta que somada às proibições ambientais de tráfego aéreo noturno, levam as mulheres a deixarem o território aos 07 meses de gestação.

De pronto pensei em aspectos identitários, estudei as justificativas de impedimentos e possibilidades de implantação de um programa intersetorial voltado

¹⁸⁴ Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Alagoas e Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba.

¹⁸⁵ Música composta por Ney, morador tradicional de Fernando de Noronha.

para cuidados materno-infantil com vistas à redução da morbimortalidade deste público no Estado de Pernambuco.

No dia 24 de setembro de 2018, cheguei à Fernando de Noronha para fazer o reconhecimento dos espaços, serviços oferecidos, instalações físicas para o funcionamento do programa e organizar o I Encontro do Programa Mãe Coruja Pernambucana em Noronha, junto à população composta por servidores e moradores que tinham o interesse em construir coletivamente uma proposta adequada à realidade da Ilha.

Este encontro aconteceu nos dias 09 e 10 de outubro e contou com a participação de representantes da sociedade civil noronhense e agentes públicos da Educação, Assistência Social e Saúde.

Em outubro dei início à imersão com a qual resultou no diagnóstico sociocultural que deu subsídios para meu projeto de pesquisa para o Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB – e, conseqüentemente, resulta nestes dados preliminares, fruto de 03 (três) meses de moradia na Ilha de Fernando de Noronha.

Essa experiência me serviu como impulso epistemológico para buscar o entendimento acerca dos impactos vividos pelas mulheres residentes de Fernando de Noronha que são impossibilitadas de realizar seus partos no território insular.

A chegada do Programa Mãe Coruja Pernambucana na Ilha de Fernando de Noronha

O Programa Mãe Coruja Pernambucana é regulamentado através da lei 13.959 e tem 11 anos de atuação em 105¹⁸⁶ municípios do continente pernambucano. Se trata de um programa intersetorial do Governo do Estado de Pernambuco cujo objetivo de sua criação em 2007 era a redução da morbimortalidade materno-infantil.

No momento em que atuei como coordenadora estadual de monitoramento, nos anos de 2018 e 2019, o programa se propunha a trabalhar com o empoderamento da mulher e o desenvolvimento infantil, através do Programa de Desenvolvimento da Primeira Infância.

¹⁸⁶ 103 municípios com execução direta do estado e 02 municípios com execução municipal, sendo eles, Recife/PE e Ipojuca/PE.

Dada sua expertise no desenvolvimento de políticas públicas voltadas para gestantes e para a primeira infância no Estado, este programa foi convidado pela Administração da Ilha de Fernando de Noronha, autarquia ligada à Secretaria de Meio Ambiente do Estado de Pernambuco, para minimizar os impactos vividos pelas mulheres nos itinerários percorridos para a realização do parto.

A ilha de Fernando de Noronha é um distrito estadual que dista a 541 km da capital Recife. Apesar de ter o serviço de saúde universalizado através do Sistema Único de Saúde – SUS - e não contar com clínicas e serviços particulares, possui um hospital público de assistência para ocorrências de baixa complexidade, o que inviabiliza a realização de partos em seu território.

Essa inviabilidade decorre do estabelecimento de diretrizes para a instalação de Centro de Parto Normal – CPN – pelo Ministério da Saúde, que deve atender a parturientes classificadas de baixo risco, ou seja, que não apresentaram ao longo da gestação fatores de risco materno-fetal, regulamentado pela portaria nº 11 de 2015¹⁸⁷, que preconiza, dentre outras, os equipamentos e equipe mínimos necessários para a realização de partos normais, e devem estar localizados a tempo inferior a 20 minutos de distância de uma unidade de referência de assistência materno-infantil¹⁸⁸.

Diante dessa impossibilidade, ao completar 28 semanas de gestação, ou seja, 07 meses¹⁸⁹, as mulheres residentes do distrito migram até o continente para aguardar o parto e os primeiros cuidados do puerpério, tendo as cidades de Recife/PE e Natal/RN como os destinos mais recorrentes. Apesar de ser protocolo comum na Ilha essa transferência precoce para o continente, a recomendação da realização de viagens aéreas por gestantes variam de empresa aérea, sendo permitida sem alguma restrição a viagem de gestantes até a 28ª semana.

Trata-se, portanto, de um acúmulo de recomendações e portarias que variam entre viagens aéreas (que determinam viagens de gestantes até 28 semanas), meio ambiente (que impede a realização de voos noturnos na ilha) e saúde (que regulamenta a

¹⁸⁷ Vide http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2015/prt0011_07_01_2015.html acesso em 11 de junho de 2019.

¹⁸⁸ O tempo médio de Fernando de Noronha/PE para Recife/PE de avião é de 50 minutos a 1 hora e de Fernando de Noronha/PE para Natal/RN é de 45 minutos a 50 minutos. No tempo em que estive na ilha, o tráfego marítimo de passageiros não era possível, exceto por eventos, como regatas.

proximidade de hospitais de média e alta complexidade para acesso rápido no caso de intercorrências no parto).

Essa transferência temporária é garantida pela administração da Ilha de Fernando de Noronha através da concessão de passagem aérea para a gestante e para um acompanhante que deve se deslocar juntamente com a gestante, ou seja, pelo menos 03 meses antes do parto. Quando comprovada a necessidade, as gestantes ficam hospedadas em hotéis até o nascimento da criança.

Entre o espaço institucional e a antropologia acadêmica: borrando fronteiras

As famílias noronhenses são impactadas pela sua institucionalização (DONZELOT, 1986) compulsória, tendo em vista a inviabilidade de realização de partos dada às condições impostas pela inexistência de assistência de saúde de média ou alta complexidade no território de Fernando de Noronha. Tais itinerários muitas vezes provocam conflitos sociais, identitários e psicológicos nas mulheres que necessitam trilhar estes percursos para a realização de um parto seguro e saudável.

Foi este o primeiro retrato que tive ao participar do I Encontro do Programa Mãe Coruja Pernambucana, encontro este que viabilizou à população a exposição de suas dificuldades no tocante aos itinerários vividos pelas mulheres.

Aspectos como solidão materna, dificuldade de transferência escolar de filhos acompanhantes da gestante, desconhecimento da cidade destino para o parto e até mesmo licença maternidade precoce, ou seja, a concessão da licença maternidade por parte das empresas contratantes antes do nascimento da criança a fim de viabilizar os três meses de ausência no último trimestre da gestação; emergiram como principais problemas apontados durante o encontro, que teve a duração de dois dias, conforme descrevi na nota de bordo¹⁹⁰:

Hoje tivemos duas reuniões, uma pela manhã com profissionais e pessoas alinhadas ao eixo de educação, que notei serem pessoas com mais tempo de ilha, pessoas

¹⁹⁰ Tais notas foram tomadas como dados preliminares, tendo em vista que eu estava naqueles espaços como agente do Estado contratada pelo governo de Pernambuco para realizar o diagnóstico sociocultural. Portanto, utilizarei a diferenciação entre notas de bordo, ou seja, notas preliminares da pesquisa e notas de campo, feitas em diário de campo já como pesquisadora ligada ao PPGA/UFPB. Ver posicionalidades em campo SILVA (2015); FAVRET-SAADA (2005).

inclusive que já têm a carta de permanência fixa, sem a necessidade de atualizar; e a outra, pela tarde, que foi com profissionais da saúde, esta mais numerosa e predominantemente com profissionais a serviço na Ilha. Amanhã teremos reunião com pessoas da área do Turismo e da Assistência Social. (Nota de bordo, 09 de outubro de 2018)¹⁹¹

Deste encontro culminou a sistematização das propostas e a criação de uma matriz de monitoramento para a implantação do Programa Mãe Coruja Pernambucana, a partir desta matriz as ações intersetoriais deveriam ser observadas de acordo com as proposta por cada eixo: Educação, Saúde, Assistência Social e Turismo.

Sou eu, a ilha e um mundo desconhecido se abrindo diante de mim. (Nota de bordo, 24 de setembro de 2018)

Foi com essa frase que finalizei a minha primeira nota de bordo. As primeiras impressões sobre o campo foram se consolidando a partir dos meses que se seguiram e que optei por fixar moradia na ilha. Resolvi ficar direto até finalizar o diagnóstico sociocultural, portanto, não aderi ao esquema adotado pela administração com demais servidoras/es, ou seja, 15 dias de trabalho na Ilha e 45 dias no Continente. Para mim, estar na Ilha sem interrupções, poderia me trazer um olhar mais aproximado da realidade de quem vive na Ilha, o que poderia me auxiliar na construção do diagnóstico.

Essa experiência suscitou os questionamentos primários para a pesquisa etnográfica que pretendo desenvolver, questionamentos estes inicialmente trazidos pela própria população noronhense, a quem eu me reportava para levantar os dados necessários para a construção de um documento técnico.

A atuação de antropólogas/os em meio institucional não é um advento recente, tampouco, uma prática comum na absorção de profissionais no mundo do trabalho. No entanto, de acordo com Silva (2008), a escolha de profissionais da antropologia por instituições público-privadas decorreria pelas práticas de mediação e desnaturalização, constitutivas do fazer antropológico. Lobo (2016), por sua vez, concluiu que

As questões diferenciadas que este profissional pode apresentar ao universo social, uma capacidade crítica e reflexiva que é inerente ao olhar que é

¹⁹¹ As notas de bordo/campo estarão destacadas ao longo do texto em itálico.

construído tanto no ato de apreender a teoria antropológica quanto de desafiá-la por meio do fazer etnográfico. (LOBO, 2016, p.121)

No entanto, apesar de não ter sido a minha primeira experiência em espaços institucionais¹⁹², aquela vivência me colocava frente a frente do exercício antropológico que reclamava posturas éticas que confluíssem aos elementos básicos da disciplina: “estranhamento, alteridade, contextualização, relativização” (LOBO, 2016, p.121).

Sendo assim, busquei, à luz das teorias aliar às práticas no levantamento de informações e escrita de textos técnicos que borram fronteiras entre a academia e o espaço institucional (BONETTI e FLEISCHER, 2007; SILVA, 2008; REGO, 2007).

James Clifford, em “Sobre a Autoridade Etnográfica” (2002), trouxe a ideia da alegoria etnográfica como uma “representação que “interpreta” a si mesma” (CLIFFORD, 2002, p.65). Motivo pelo qual, mesmo que eu não esteja desenvolvendo mais o trabalho institucional na ilha de Fernando de Noronha, eu tenho sobre ela um conhecimento prévio que me levou ao exercício de aliar a teoria à prática.

Este conhecimento prévio sobre o campo, ao passo que instrumentaliza minhas percepções, sendo pela experiência afetada (FAVRET-SAADA, 2005), dependerá, sobretudo, de estratégias metodológicas a fim de romper com (pré) conceitos já estabelecidos e localizados nesta imersão. Para Favret-Saada ser afetada pressupõe uma comunicação desprovida de intencionalidade o que a torna mais genuína, concedendo o estatuto epistemológico a comunicações involuntárias e não-intencionais.

As histórias que tive acesso no exercício institucional, apesar de me oportunizarem o conhecimento de uma realidade que até então eu desconhecia, eram compartilhadas comigo enquanto gestora e não como pesquisadora, mas que, por outro lado, iluminaram perspectivas teóricas e me convidaram a pensar sobre posicionalidades em campo, conforme tensionei no diário de bordo:

Eu como antropóloga, eu como coordenadora estadual de um programa governamental, nesse exercício reflexivo que tenho feito sobre ser uma antropóloga numa instituição de estado, que, aliás, hoje mesmo eu problematizava: como estamos pouco preparados para o fazer antropológico nos extramuros da academia. Eu prometi escrever sobre isso, mas não imaginei que seria motivada por tamanho incomodo. Essas

¹⁹² Vide IUMATTI, C.F. Entre limites: Dos desafios do trabalho de campo – algumas notas e reflexões. *Áltera Revista de Antropologia*, v. 1, p. 185, 2017.

idas e vindas que tenho que fazer de mim mesma para entender minhas posicionalidades num campo que já estou imersa antes mesmo do doutorado iniciar. (Nota de Bordo, 14 de fevereiro de 2019.)

Esse incomodo se dava exatamente pelo entendimento do acesso às histórias que ali me eram compartilhadas, muitas vezes por mim tensionadas, questionadas e problematizadas: corpos femininos institucionalizados compulsoriamente.

No exercício institucional conheci Carla e Josiane¹⁹³, duas mulheres que me ajudaram a refletir sobre as travessias de parto, mesmo que com desfechos diferentes. Precisei ressignificar minha posicionalidade para me localizar atualmente como pesquisadora, posição esta que foi acolhida pelas duas, o que representou a minha entrada no campo noutra posição, agora no Continente com conversas mediadas, por enquanto, via Whatsapp. Ambas disponibilizaram suas histórias para este processo reflexivo.

Estas experiências me permitem realizar uma preliminar análise teórica em torno da antropologia de gênero, família e parentesco localizada no pano de fundo que é a falta de acesso à assistência e cuidado ao nascimento na ilha de Fernando de Noronha.

Quem a Ilha Pariu? Biopoder, poder tutelar do Estado e agência nos itinerários de parto

Tomando por base o conceito de biopoder (FOUCAULT, 1997), os trajetos percorridos pelas mulheres de Fernando de Noronha para o nascimento de seus/suas filhos/filhas, acaba por criar estratégias de controle político sobre corpos que se adequam para atender uma limitação estrutural do único hospital da Ilha.

Foucault em “História da Sexualidade” (1997) traz à tona o conceito de biopoder que emerge de um poder disciplinar para a produção de corpos padronizados, o biopoder tem no seu outro polo a biopolítica da população, ou seja, na era moderna a fim de supervisionar e administrar os nascimentos, morbidades e mortalidade os corpos passaram a ser controlados a partir de elementos discursivos especializados e a medicina seria um elemento preponderante para a manifestação desse poder.

A biopolítica, por sua vez, corresponderia às estratégias de utilização desse poder, conforme chamaram atenção Rabinow e Rose (2006):

¹⁹³ Nomes fictícios.

Podemos usar o termo 'biopolítica' para abarcar todas as estratégias específicas e contestações sobre as problematizações da vitalidade humana coletiva, morbidade e mortalidade, sobre as formas de conhecimento, regimes de autoridade e práticas de intervenção que são desejáveis, legítimas e eficazes. (RABINOW; ROSE, 2006, p.28)

Tais manifestações de poder traduziriam, portanto, as barreiras enfrentadas pelas gestantes noronhenses ao se verem obrigadas a seguir um fluxo pré determinado pela impossibilidade de parir na ilha.

Donzelot, por sua vez, discorre sobre o poder tutelar do Estado no que denominou em "A Polícia das Famílias" (1986) o governo através da família. Em seu estudo, Donzelot (1986) traz como a construção histórica desse poder tutelar do estado desembocou num processo de normalização da família cujo objetivo era a implantação de mecanismos de controle social. Para ele:

O mecanismo de tutela, instaurado no final do século passado, pode servir para apoiar e sistematizar a passagem, nas camadas populares, da família "clânica" à família reorganizada segundo cânones de higiene doméstica, do refluxo para o espaço interior, da criação e da vigilância das crianças. (DONZELOT, 1986, pp. 87-88)

De acordo com Donzelot, esse mecanismo de controle social construído a partir da tensão entre caridade e filantropia precedida por um poder discricionário do Estado com relação à família, reuniu esforços para a autonomização da família através de duas premissas: "controlar suas necessidades ou ser controladas por elas" (DONZELOT, 1986, p.68). Porém, segundo o autor, acabou por criar um conjunto de regras baseadas num modelo nuclear de família com a finalidade de exercer este controle social.

Esse poder tutelar do estado em Fernando de Noronha, ainda que não haja relação direta com classe social, como apontado por Donzelot, tendo em vista que os protocolos de saída da ilha devem ser seguidos por mulheres de todas as camadas sociais, se reflete a partir da inexistência de um hospital que esteja instrumentalizado através de equipamentos, bancos de sangue e profissionais plantonistas para realizar partos em seu território, condição esta que, inclusive, atinge o modelo nuclear de família, visto que os trajetos percorridos pelas mulheres para parir, algumas vezes provoca a dissolução de seus laços maritais, conforme referido por algumas mulheres enquanto estive na ilha. Uma das demandas que comumente eu escutei ao longo da minha

experiência na Ilha foi a de que algumas mulheres ao retornarem após o parto encontram seus parceiros com outra mulher.

Paralela a essa institucionalização compulsória das famílias noronhenses, cabe na pesquisa, entender o poder de agência (BOURDIEU, 1989) destas mulheres, ou seja, quais estratégias elas adotam para burlar esse controle de seus corpos? Abortos, prevenção de gravidez ou até mesmo gravidezes escondidas¹⁹⁴.

Um caso emblemático, que ganhou destaque na mídia local¹⁹⁵, foi o caso de uma mulher que pariu na ilha depois de 12 anos sem ter parto na localidade pois, segundo a mesma, não sabia que estava grávida. Este caso provocou pode servir como um exemplo de estratégias de resistências e agências sobre seus corpos, de certa forma, o parto inesperado desta mulher desestabilizou o poder de tutela do Estado.

Importa destacar que, segundo relatos em campo, havia partos na Ilha de Fernando de Noronha até meados de 2001, no entanto, com o advento das novas legislações que regulamentaram os parâmetros mínimos de parto e nascimento seguros, tais procedimentos deixaram de ser realizados na ilha. Antes das recomendações sobre realização de partos pela Organização Mundial de Saúde – OMS –, os partos aconteciam no Hospital São Lucas, mesmo sendo um hospital de baixa complexidade.

Fonseca (2012) problematizou a forma como a ciência muitas vezes reitera posturas morais impostas, sobretudo, no âmbito da maternidade. Segundo ela, “novos achados científicos mesclam-se com velhas posturas morais, apontando para a inevitabilidade de determinada forma de maternidade” (FONSECA, 2012, p. 272).

Neste sentido, gestações normatizadas através de regulamentos oficiais parecem reiterar, a intenção estatal do controle sobre os corpos femininos, conduzindo, no caso das gestantes noronhenses, a uma hiper institucionalização das suas famílias.

Tal hiper institucionalização da família, e, sobretudo do corpo da mulher noronhense, pode também ser exemplificada no caso de Carla. Eu estava no Continente e tinha recebido a demanda de realizar uma visita ao hotel, onde as mulheres que

¹⁹⁴ No período em que estive em Fernando de Noronha, busquei histórias sobre possíveis abortos provocados e parteiras tradicionais, mas dada minha condição que ali eu estava, ou seja, uma agente do estado não tive conhecimento de nenhuma história.

¹⁹⁵ Matéria veiculada em maio de 2018. Disponível em < <https://g1.globo.com/pe/pe/fernando-de-noronha/blog/viver-noronha/post/2018/05/19/depois-de-12-anos-nasce-uma-crianca-em-fernando-de-noronha-o-parto-foi-realizado-em-casa.ghtml>> acesso 28 de novembro de 2019.

comprovam necessidade de acolhimento, são hospedadas para a espera do parto. A demanda era pra atender Josiane que estava acompanhada de seus dois filhos e em sua terceira gestação, classificada de alto risco dada sua idade avançada, 40 anos, um desses filhos acompanhantes tinha 10 anos, no entanto, devido a cobertura da passagem e hospedagem de Josiane e seu filho mais velho, a Administração negou a cobertura dos gastos com o filho mais novo.

Esse caso provocou tensões, tendo em vista a conjuntura familiar de Josiane e sua negação em deixar seu filho mais novo na Ilha, a situação foi solucionada após o pagamento da passagem por parte do atual sogro de Josiane. Coube ao Programa Mãe Coruja, realizar a transferência escolar da criança e realizar o primeiro acompanhamento da gestante.

A institucionalização compulsória das mulheres e suas famílias demandam de criação de regras, que por sua vez, acabam por homogeneizar sua população, não dando conta de especificidades, como a relatada. O desfecho satisfatório se deu em função da intervenção individual de um familiar da gestante, demonstrando que a Biopolítica da população e o controle sobre os corpos, conceitos trabalhados por Foucault, algumas vezes produzem efeitos inesperados.

Ao finalizar o atendimento de Josiane, tomei conhecimento de uma mulher que havia tido um aborto e que também estava no hotel, era Carla, acompanhada de sua filha mais nova e sua mãe. Carla havia sofrido um aborto aos 5 meses e havia sido encaminhada para TFD, pois a equipe médica de Noronha percebeu que seu feto não estava se desenvolvendo como esperado.

Ao chegar no continente, Carla fez uma ultrassom particular e foi constatada a perda de líquido amniótico e ausência de batimentos cardíacos. Carla foi para o IMIP e ao chegar na maternidade foi medicada para acelerar as contrações e assim realizar o parto do feto sem vida. Carla me contou com detalhes sobre o seu aborto, que a mesma teve que realizar sozinha, pois foi orientada pela enfermeira que toda vez que sentisse contrações ela puxasse o cordão umbilical, após algumas horas de contrações e 'puxadas', o feto caiu em seus pés.

Além da trágica história, que revela descaso e abandono na assistência às mulheres com perda gestacional, a institucionalização do seu corpo foi agravada pela decisão sobre seu retorno à Noronha. Carla estava hipertensa e alegou não querer

retornar à Ilha, tendo em vista que não estava preparada psicologicamente para este retorno, mesmo assim, sua passagem foi emitida. Empreendi tentativas de intervenção para retardar este retorno e melhor acolher aquela mulher que estava tentando lidar com memórias traumáticas.

Não obtivemos sucesso, nem eu, nem Carla e esta retornou à Noronha sob a alegação de que ela havia declinado do desejo de permanecer no continente, não tive mais notícias suas, tendo em vista que após este caso, começou meu processo de afastamento da implantação do Programa Mãe Coruja em Fernando de Noronha.

Estes exemplos ilustram como aqueles corpos são legislados por protocolos muitas vezes alheios às vontades das noronhenses e homogeneizando situações que demandam especificidades, tolhendo assim a agência destas mulheres sobre seus corpos, sua saúde física e mental e seus desejos sobre a localidade de nascimento de seus filhos, representando um cuidado estatal que se traduz no que Donzelot chamou por poder tutelar do Estado.

À guisa de conclusão

Este artigo trouxe as primeiras impressões de uma pesquisa que nascerá no Continente, mas que foi gestado em territórios noronhenses, repetindo portanto, as trajetórias de parto das mulheres que engravidam em Fernando de Noronha.

Para isso, situei a minha entrada no campo, através da implantação do Programa Mãe Coruja Pernambucana e a construção do diagnóstico sociocultural da Ilha, que oportunizou este gatilho epistemológico em contextualizar a realidade das travessias de parto amparada pelas produções científicas no campo da antropologia de gênero, família e parentesco.

A imersão vivida em campo durante 03 meses, ainda que eu não estivesse realizando a pesquisa etnográfica a que me proponho, viabilizou questionamentos primários sobre a pesquisa que pretendo realizar. Porém, suscitou questões sobre posicionalidade em campo, arranjos metodológicos e fronteiras borradas entre o trabalho institucional e o exercício etnográfico. Para isso, situei as minhas escolhas teóricas e como pretendo trabalhá-las a partir do pano de fundo primeiro que me traz à pesquisa: as trajetórias de partos.

Nesse sentido, eu trouxe à baila dois casos de mulheres que engravidaram em Fernando de Noronha e foram transferidas para Recife para assistência ao parto e saúde e que, mesmo com desfechos diferentes, buscaram estratégias de resistência e agência (BORDIEU, 1989) sobre seus corpos, desestabilizando em certa medida o poder tutelar do Estado (DONZELOT, 1985).

Com este artigo dou início às produções reflexivas sobre um campo que permeia entre o desconhecido e o conhecido, desafios metodológicos e científicos que enfrentarei ao longo dos próximos 04 anos.

REFERÊNCIAS

BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya. **Entre saias justas e jogos de cintura**. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007. 370 p.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: **A experiência etnográfica**, 2. Ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

COSTA, Marcos Paulo. **O caos ressurgirá da ordem Fernando de Noronha e a reforma prisional no império**. 2007. Tese (Doutorado). Departamento de História, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB.

DONZELOT, Jacques. **O governo através da família**. In: A polícia das famílias. 2. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986, p.49-89.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser Afetado**. Cadernos de Campo, 13, 2005, p. 155-161.

FONSECA, Cláudia. **Tecnologias Globais de moralidade materna: as interseções entre ciência e política em programas “alternativos” de educação para a primeira infância**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

HARAWAY, Donna. **Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**. In Cadernos Pagu. Campinas, SP, 1995.

IUMATTI, C.F. **Entre limites: Dos desafios do trabalho de campo – algumas notas e reflexões**. *Áltera Revista de Antropologia*, v. 1, p. 185 -, 2017.

LOBO, Andrea. **Precisa-se de uma antropóloga! Vivenciando o fazer antropológico entre a academia e a sociedade civil**. *Novos Debates - Fórum de debates em antropologia*, 2, pp. 115-126, 2016.

REGO, André Gondim do. **O Trabalho do Antropólogo no Ministério Público Federal e outras considerações sobre a articulação entre o Direito e a Antropologia**. 2007. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2007. (Tese Publicada na Internet). Disponível em:

<<http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/5517/1/2007-Andr%c3%a9%20Gondim%20do%20Rego.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

SILVA, Glauca (org.). **Antropologia extramuros – novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos**. Brasília: Paralelo 15. 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da Silva. **O antropólogo e sua magia**. 1ª edição., 2ª reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

STRARTHEN, Marilyn. **O gênero da dádiva**. Campinas: Ed. Da Unicamp, 2006.

_____. Marilyn. Dando apenas uma força à natureza? A cessão temporária de útero: um debate sobre tecnologia e sociedade. In: **Marilyn Strathern o efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Casac&Naify, 2014, p. 467-486.

WAGNER, Roy. A presunção da cultura. In: **A invenção da cultura**. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2012, p. 37-68.

DISCUTINDO CONCEITOS DE CRISE EM SAÚDE MENTAL E POSSÍVEIS IMPLICAÇÕES PARA ITINERÁRIOS TERAPÊUTICOS

Rafaela Porcari Molena Acuio¹

Resumo

Pretende-se neste trabalho abordar diferentes conceituações existentes acerca do termo “crise em saúde mental”, comumente utilizado por usuários, familiares, profissionais da saúde e em políticas públicas, bem como discutir suas possíveis implicações nos itinerários terapêuticos e na experiência de cuidado para sujeitos com sofrimento psíquico/ transtornos mentais. A discussão é situada no contexto do paradigma da reforma psiquiátrica e das recentes modificações das políticas públicas de saúde mental no Brasil.

Palavras-chave: Saúde Mental, Itinerários Terapêuticos, Cuidado, Atenção à crise.

Introdução

Foucault (2010), ao reconstruir a história da loucura, aponta uma trajetória de silenciamento, invisibilização e exclusão dos sujeitos entendidos como “loucos”: reduzidos a sintomas e estigmas de incapacidade e desrazão, o agenciamento das trajetórias terapêuticas - e de vida – passam a ser realizados por terceiros - familiares, médicos, instituições.

No final da década de 70, com a reforma psiquiátrica, os indivíduos começam a ter perspectivas de autonomia da agência de sua própria linha de vida. O movimento de reforma psiquiátrica brasileira inicia-se pela luta de sujeitos com transtornos mentais, familiares, profissionais, acadêmicos e associações, e constrói o atual modelo substitutivo de cuidado à saúde mental, prezando pela humanização, efetividade e pela inclusão social (BRASIL, 2005).

Com a elaboração de novas políticas públicas, ampliou-se a oferta de serviços de atenção à saúde mental, e *pari passu* ampliou-se a discussão sobre a temática na academia. Porém a abordagem específica sobre os momentos críticos da trajetória da doença, comumente denominados como “crise em saúde mental” ainda permanece insuficientemente discutida nos encontros, fóruns, eventos e congressos de saúde e em outras áreas que se aplicam, e pouco presente nas agendas políticas.

Este trabalho insere-se no sentido de contribuir para a superação desta lacuna, e se compõe a partir de uma pesquisa de mestrado pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB), sob orientação da Prof^a Dr^a Márcia Reis Longhi.

A pesquisa, de metodologia etnográfica, tem como objetivo compreender a experiência de cuidado frente às situações de crise em saúde mental de pessoas inseridas na Rede de Atenção Psicossocial (RAPS) do município de João Pessoa- PB e o processo de busca de cuidados desenvolvidos a partir das situações de crise. Apresenta-se em fase de campo exploratório, e o presente trabalho emerge de reflexões realizadas neste processo.

Reconhece-se a pluralidade de termos e expressões utilizadas para descrever este momento crítico nas histórias de vidas dos sujeitos que experienciam o sofrimento psíquico; termos como “ruim da cabeça” (ANDRADE E MALUF, 2014), “surto”, “aflição”, entre outros, se compõem de significados e discursos diversos e serão abordados futuramente na dissertação de mestrado que este trabalho se origina.

Neste trabalho foi feita a escolha de debruçar-se sobre o termo “crise em saúde mental”, pois discutirá as conceituações sobre o tema dentro do contexto acadêmico, sendo este o termo comumente utilizado na academia, nas políticas públicas e nos serviços de saúde mental, e, muitas vezes, apropriado pelos usuários destes serviços, e discutirá possíveis implicações deste entendimento para os itinerários terapêuticos de crise.

A questão se localiza no momento de instabilidade das políticas públicas de saúde mental no Brasil, o que intensifica a necessidade da proposição de discussões acerca dos possíveis impactos das perspectivas de cuidado em saúde mental, sobretudo, nos momentos de crise, nas trajetórias de vida das pessoas.

Faz-se necessário um conhecimento mais específico dos processos pelos quais os diversos grupos sociais atribuem valores e constroem significados e práticas relativas à saúde e à enfermidade. Aqui talvez esteja a contribuição que a antropologia pode dar ao desenvolvimento de serviços de saúde mental mais sensíveis às realidades culturais e sociais específicas dos seus usuários e abertos ao envolvimento e participação destes na provisão da saúde (ALVES, 1994, p91 e 92)

Serão exploradas três abordagens acerca da conceituação sobre crise: a primeira, numa perspectiva biomédica, a segunda, pelo viés da reforma psiquiátrica, e a terceira, numa perspectiva antropológica. Reconhece-se que, internamente, cada perspectiva possui variações, contradições e temporalidades, e não é objetivo deste trabalho dissecar as múltiplas vozes que compõem cada modelo. As três perspectivas serão discutidas enquanto panoramas de entendimento sobre crise em saúde mental, possibilidades para

a compreensão do termo. Concomitantemente, serão provocadas algumas reflexões sobre possíveis repercussões destas diferentes propostas na compreensão dos itinerários terapêuticos de crise. Entendendo Itinerários Terapêuticos como trajetos de busca à saúde em duas dimensões: uma dimensão individual, de agência de serviços e recursos pelos sujeitos, e uma dimensão coletiva/social, em que se compreende os trajetos como inseridos em uma lógica cultural, entremeadas por diferentes atores sociais, espaços, e políticas públicas (BELLATO et al, 2008).

Discutindo perspectivas biomédica e da reforma psiquiátrica

Nicácio e Campos (2004), identificam a necessidade de problematizar a crise e ampliar a autonomia dos sujeitos, apontam o caminho da validação da experiência, a partir do questionamento de modelos e significados no contexto do cuidado e da percepção das relações e afetos e das diferentes formas de expressão do sofrimento.

Neste sentido, autores apontam a importância da conceituação de crise na determinação do cuidado nos serviços de saúde, que, por sua vez, impactam na trajetória terapêutica dos sujeitos que a vivenciam (FERIGATO et al, 2007).

No contexto acadêmico, a noção de crise em saúde mental ancora-se principalmente em duas vertentes: uma, que emerge no século XVIII, vinculada ao saber biomédico, e outra, em crítica à primeira, vinculada aos movimentos de antipsiquiatria e luta antimanicomial (MARTINS, 2017).

A corrente biomédica está intimamente relacionada ao paradigma das grandes internações: uma perspectiva biologicista, mas também de moralidade, em que os ditos loucos são excluídos do convívio em sociedade e são passíveis de intervenção médica.

Segundo Martins (2017), nesta perspectiva:

A crise foi reduzida ao que podemos chamar de agudização da sintomatologia psiquiátrica. Isto é, a uma gama de sinais e sintomas catalogados como característicos: delírios, alucinações visuais e auditivas, agressividade, agitação psicomotora, embotamento afetivo, entre outros. O objetivo dessa linha de raciocínio era a supressão da sintomatologia, a fim de atingir a homeostase, por meio de um modelo de adaptação e estabilização do quadro de crise. (MARTINS, 2017, p.228)

A crise torna-se o momento maior de simplificação da experiência da doença (MARTINS, 2017), o que pode trazer uma implicação fundamental para os itinerários

terapêuticos dos vistos enquanto “loucos”: constrói-se uma justificativa para uma resposta única a interventiva para os momentos de crise, visto que, nesta perspectiva, a crise independe dos contextos de vida e da individualidades dos sujeitos, trata-se de uma condição biológica sintomática.

Para Lutz e White (1986), as perspectivas psicodinâmicas e psiquiátricas compartilham de uma suposta unidade psíquica da experiência emocional e se concentram em compreender dissonâncias afetivas e emocionais enquanto doenças, definida a partir de um quadro clínico de crise. Nesta perspectiva universalizante, faz sentido comparar vivências emocionais e propor um parâmetro de “indivíduo médio”: uma lógica da normalidade e patologização do diferente, descolado de seu contexto político e social.

O hospital psiquiátrico, neste contexto, justifica-se como resposta universal para a situação de crise, na necessidade de normatização e homeostase dos corpos sintomáticos: centro do cuidado – em sua concepção estritamente biomédica – o hospital ditava e limitava as malhas de vida e os itinerários dos sujeitos, impondo a estes, a partir da manifestação da doença, o habitat, sujeitos, materiais e cenários que passariam a fazer parte de suas relações cotidianas.

O circuito psiquiátrico, nesse sentido, respondia de forma a controlar e definir o prosseguimento da situação de crise, de fora simplificada e reducionista. Ou seja, paradoxalmente, o sujeito encontra o ápice de sua invisibilidade e desvalidação em um dos momentos de maior determinação de sua trajetória terapêutica.

As etapas que o cidadão deve cumprir, as idas e vindas, a rigidez dos vários pontos do sistema ou do circuito, não apenas não resolvem bem, como, com frequência, determinam a emergência da crise. Uma vez que não está em condição de reconhecer o sujeito como uma entidade complexa, o sistema rende a simplificações e reduções progressivas (DELLACQUA e MEZZINA, 2005, p 54)

Nestas circunstâncias os sujeitos são interpretados como perigosos, inválidos e incapacitados e justifica-se, por meio deste estigma, os processos de exclusão e segregação; momento em que o saber médico e a medicalização são notoriamente determinantes.

Para Zamboni (2015, p79), “a medicalização funciona como um mecanismo de captura da experiência na medida em que dá significado a percepções, sentimentos e fenômenos fisiológicos de todos os tipos, articulando-os em um discurso científico

normativo”. Desta forma, a experiência de crise, quando capturada e moldada numa perspectiva biomédica, tem seu fluxo de cuidado em torno dos sinais e sintomas.

Por um lado, a tendência a biologização da doença mental instaurou certa esperança de controle e racionalização da loucura ao aumentar o controle dos sintomas latentes com a medicalização, e, ao colocar as causas da doença como fisiológicas retirou parte da culpabilização de familiares (NUNES, 2012). Porém, este modelo de discurso reduz o sujeito a sintomas, genes e a seu sistema neurobiológico, distanciando e até subtraindo as questões subjetivas e culturais do adoecimento (ALVES, 1994; NUNES, 2012).

A excessiva biologização da experiência reforça a “precarização da vida” (BUTLER, 2015) do sujeito com doença mental: o coloca no lugar desumanizado, de menos-vida, legitimando práticas de saúde duvidosas e violências arbitrárias do Estado.

Butler (2015) nos inspira a pensar que buscar e valorizar a subjetividade da pessoa com transtorno mental e questionar o enquadramento da normatividade que tem sido dado pelas instituições, políticas e mídias é validar e ampliar o reconhecimento do estatuto de vida e de sujeitos para essas pessoas.

A perspectiva de crítica ao saber/fazer biomédico, como a antipsiquiatria e a desinstitucionalização italiana, emergem no Brasil séculos depois, nas décadas de 1960 e 70, e incorporam outros elementos que complexificam a noção de crise – discute-se a loucura numa perspectiva histórica e sócio-política, para além da sintomatologia médica do modelo anterior. (MARTINS, 2017)

Este contra-modelo se materializa no país pela reforma psiquiátrica, e fundamenta o modelo de cuidado da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS), pautado na atenção comunitária, substitutiva ao hospital psiquiátrica.

Para compreender o conceito de crise neste contexto utilizo os autores italianos Dell’Acqua e Mezzina (2005) devido à relevância de sua produção na fundamentação da perspectiva da reforma psiquiátrica brasileira, sendo utilizados como referência para o entendimento do cuidado à crise na saúde mental neste modelo.

Os autores definem como situação de crise em saúde mental quando é possível reconhecer pelo menos três dos seguintes parâmetros:

grave sintomatologia psiquiátrica aguda; grave ruptura de relações familiares e/ou sociais; recusa das intervenções, mas aceitação do contato com a equipe; recusa de qualquer forma de contato; e situações emergenciais no contexto

familiar e/ou social ou, ainda, impossibilidades pessoais de enfrentá-las (DELL'ACQUA E MEZZINA, 2005, p59).

Propõem a noção de crise como uma situação composta por uma complexidade existencial, entendida dentro de uma realidade particular vivida. Realidade essa que tem circunstâncias materiais e relacionais particulares e que, portanto, requer complexidade e singularidade em sua atenção. Para os autores, este conceito de crise requer uma particularização dos casos e situações, mas ainda permite uma uniformização não normativa dessa situação para a intervenção.

É a partir do final dos anos 70, na transição da perspectiva biomédica para a da reforma psiquiátrica, que passa a ser possível de observar o impacto da mudança da compreensão do fenômeno: se inicia uma trajetória de modificação das abordagens profissionais e da organização da rede de serviços. Por meio do questionamento da lógica de cuidado, há a proposição e pressão para a criação de leis e políticas públicas de saúde mental: com a redemocratização do país e a criação da constituição de 1988, inicia-se a reviravolta do tratamento da saúde mental no país (AMARANTE e NUNES, 2018).

A reforma psiquiátrica modifica paulatinamente o cenário e os fluxos de cuidado, e, em 2011, institui-se a Rede de Atenção Psicossocial (RAPS), que complexifica o cuidado, e propõe uma multiplicidade de dispositivos territoriais, como por exemplo os Centros de Atenção Psicossocial, Centros de Convivência, Unidades Básicas de Saúde, iniciativas de geração de renda, espaços de sociabilidade do território, etc., que, em conexão, tentam dar conta das diversas nuances da experiência do sofrimento psíquico humano. Com a RAPS, faz-se o resgate da autonomia dos sujeitos em agenciar seus próprios itinerários.

Entretanto, apesar de observarmos a predominância da perspectiva da reforma psiquiátrica nas políticas públicas, podemos perceber destoâncias entre os profissionais que compõem as equipes que atuam nos serviços de saúde mental. Martins (2017) realiza pesquisa sobre as concepções de crise de profissionais de um CAPS II no interior do estado de Minas Gerais (MG), e identifica essa discrepância: para a maioria dos profissionais do serviço, a motivação para tratamento no CAPS seria a inadequação e estranhamento social de certos comportamentos, e apenas um grupo minoritário de profissionais identificam aspectos subjetivos e relacionais no momento de crítico, compreendendo com maior complexidade a vivência da crise.

A autora percebe desconforto nos profissionais em abordar o tema e aponta algumas implicações destes conceitos díspares num mesmo serviço de saúde: um conflito

epistemológico que impede a abordagem priorizada pela reforma psiquiátrica, predominando o saber biomédico na concepção de crise (MARTINS, 2017).

Para Dell'Acqua e Mezzina (2005), há uma fragmentação e incoordenação do cuidado, tornando-se impraticável o usufruto integral da rede de serviços. Dessa forma, o itinerário terapêutico, a depender da possibilidade de permeabilização do sujeito nesses diferentes espaços, pode abranger apenas parte dos âmbitos que envolvem o cuidado.

Discutindo uma perspectiva Antropológica

Ciente de que não se encontra desconectada das anteriores e de que apresenta internamente diversas outras perspectivas e modelos teóricos, a proposta de uma perspectiva antropológica sobre crise em saúde mental vem no sentido de pensar a existência de um *corpus* de entendimento advindo da Antropologia que possibilita uma angular empírica e horizontal da vivência dos sujeitos que passam diretamente pela crise.

Os trabalhos que serão apresentados são etnográficos. Entendendo a etnografia como estratégia teórico-metodológica para compreender a experiência do adoecimento em sua complexidade e em horizontalidade, e o sujeito em seu movimento de vida, significados e relações sociais (ANDRADE E MALUF, 2014).

Apresento quatro trabalhos para a construção deste *corpus*, que contribuem com os seguintes entendimentos: “situação biograficamente determinada”, (ALVES, 1994), “experientes” (ANDRADE e MALUF, 2014), “doença de longa duração” (FRANCH E FLEISCHER, 2015), e “itinerários de cuidado” (BONET, 2014).

O primeiro conceito – situação biograficamente determinada – advém de artigo de Alves (1994), em que realiza a pesquisa etnográfica em Salvador, BA, com o objetivo de compreender como os sujeitos formulam suas concepções da doença mental em determinados contextos e suas formas de lidar com o adoecimento (ALVES, 1994).

Apesar da pesquisa ter sido desenvolvida em tempo anterior à utilização do termo “itinerários terapêuticos”, o pesquisador investiga o processo de busca de cuidado de familiares e sujeitos com doença mental, e a construção da crença acerca da enfermidade.

Por meio da narrativa da interlocutora Neuza e de sua filha Mazinha, o autor explora alguns elementos acerca da busca de cuidados: a identificação da enfermidade, a

formação de quadros explicativos para o fenômeno e as diversas terapêuticas experienciadas, bem como os múltiplos atores participantes de todos estes momentos.

Alves enfatiza o caráter relacional nestes processos, afirmando que a percepção e enfrentamento da enfermidade não partem de uma significação preexistente, se desenvolvem na interação com os sujeitos nos contextos de vida compartilhados por mãe e filha.

A "matéria bruta" das expressões sensíveis, tomada isoladamente ou formando uma miríade de sensações coligadas, não oferece por si nenhum significado. As expressões diretas do sofrimento precisam ser organizadas em uma totalidade dotada de sentido. A enfermidade existe quando se atribui a uma dada experiência sensível um conjunto de significados. Nesse aspecto, enfermidade não é um fato, mas interpretação e julgamento de um conjunto de informações heterogêneas vindas do corpo humano. Desnecessário é dizer que essa construção não é simples criação autônoma de significado por indivíduos isolados, mas resultado de processos de socialização (ALVES, 1994, p. 96)

Sendo assim, a formação da significação sobre a enfermidade e a construção do cuidado são "biograficamente determinadas" (ALVES, 1994, p 97), pois os sujeitos com quem se relaciona, os espaços percorridos, e as possibilidades de ação se derivam e se constroem em circunstância específica de vida cognitiva, afetiva, relacional e social dos sujeitos.

As instituições a que recorreu apresentaram a Neuza um conjunto de universos simbólicos que utilizou nas suas interações sociais concretas e opções cotidianas. Assim, temos que levar em consideração que esses universos simbólicos devem ser apreendidos dentro de situações biograficamente determinadas. Estão submetidos a um fluxo de vivências, a interesses pessoais e a motivos pragmáticos (ALVES, 1994, p97)

Esta perspectiva confere humanidade à experiência da doença pois aproxima e particulariza a crise em saúde mental dos momentos de vida daqueles que a experienciam. Permite a ampliação do entendimento deste fenômeno a partir dos mundos simbólicos que se interagem e se constroem nas situações de vida, e, para além da dinâmica sujeito-serviços de saúde, a biografia abrange outras dimensões da experiência humana, como o ambiente familiar, laboral, de lazer, as relações de vizinhança, etc.

O segundo conceito corrobora com essa perspectiva. Trata-se da idéia de "experientes", de Andrade e Maluf (2014). As autoras realizam uma análise do emaranhado de concepções, terapêuticas e discursos da reforma psiquiátrica a partir de narrativas de sujeitos que tem a experiência de adoecimento em saúde mental em

Joinville, SC. Por meio das narrativas de vida destes sujeitos, utiliza da análise de experiências de contexto local para discutir a realidade nacional da reforma psiquiátrica.

As autoras questionam a nomenclatura “usuário”, comumente utilizada no contexto da reforma psiquiátrica, em políticas públicas, trabalhos acadêmicos e nos serviços de saúde. Optam a referir-se aos seus interlocutores como “experientes”, como proposta de mudança de perspectiva na relação com estes.

Percebê-los enquanto experientes contribui para o reconhecimento do estatuto de sujeitos para essa população que historicamente foi invisibilizada, excluída e violentada pela sociedade e pelo Estado:

Elas [pessoas “experientes”] podem ser consideradas “não-sujeitos” não apenas porque são percebidas como destituídas da razão, e por isso muitas vezes consideradas incapazes para os atos da vida civil, mas também porque ocupam o lugar da subalternidade, são invisibilizadas nas complexas relações de poder nas quais estão envolvidas. A escolha destas pessoas [para a pesquisa] partiu do entendimento de que em suas experiências de suposta “desrazão” bem como em suas estratégias micropolíticas de resistência ao molde hegemônico que as captura enquanto “não-sujeitos”, elas se produzem enquanto sujeitos (ANDRADE e MALUF, 2014, p45)

Contribui no reconhecimento e valorização da experiência de vida, significa afirmar a existência e a relevância do conhecimento adquirido na trajetória de vida e de cuidados. O conceito retira o sujeito do lugar de utilizador de um serviço dado, para um lugar de participação e construção de seu processo de saúde.

O terceiro trabalho, de Fleischer e Franch (2015), aborda a dança entre a trajetória de vida – suas mudanças, relacionamentos e recursos – e a vivência do adoecimento crônico, pelas autoras chamado de “doença de longa duração”. A doença de longa duração (DLD) ou doença comprida trata-se de uma condição de saúde prolongada, que não pode ser curada, porém pode ser controlada pela medicina.

A experiência de DLD requer um processo constante de resignificação de práticas cotidianas, pois traz demandas plurais: medicamentos, limitações, mudança da rede social, nova interação com o corpo, com a casa e a cidade e com as incertezas quanto ao devir (FRANCH E FLEISCHER, 2015).

A DLD convive com o sujeito em grande parte de sua vida e, portanto, ao mesmo tempo que é agente causador de modificações, também acompanha as modificações das situações de vida, dos contextos socioeconômicos, das relações do sujeito com o

território, com serviços de saúde, e a sociabilidade entre sujeito e familiares, amigos, vizinhos e outros (FRANCH E FLEISCHER, 2015). Este ponto de vista fornece temporalidade e dinamicidade para a experiência do adoecer que frequentemente é compreendida enquanto um atravessamento imutável – a doença – que uma vez instaurado, permanece duro e restritivo na vida dos sujeitos.

O conceito de doença de longa duração é elaborado pelas autoras aplicado a doenças crônicas como diabetes, hipertensão e AIDS, e proponho aqui uma aproximação com o contexto da saúde mental. Apesar desta decisão aproximar a situação de crise ao modelo biomédico ao compreendê-la enquanto doença passível de controle pela medicina, traz contribuições para a compreensão e valorização da experiência do sujeito acometido ao problematizar a suposta estaticidade da condição médica.

Esta abordagem, que se aproxima, mas problematiza o modelo biomédico, contribui a pensar possibilidades de redirecionamento da lógica em contextos reais, em que a visão biomédica sobre a saúde mental é presente e culturalmente ancorada, como em serviços de hospitais psiquiátricos e em outros ambientes de cuidado. E faz-se interessante pois reconhece que a crise em saúde mental está atrelada a uma cronicidade do sofrimento psíquico intenso, apesar de se caracterizar como um momento crítico e passageiro, pode-se apresentar repetidas vezes no curso de vida.

É possível pensar, assim como com Maluf e Andrade (2014) em “experientes”, numa construção da lida com a situação de crise que se modifica de acordo com os contextos de vidas, mas que também é agente de modificação do contexto anterior a ela, numa lógica de construção de experiência e conhecimento – um processo de saúde em que há participação ativa do sujeito em seu itinerário terapêutico.

Por fim, o último conceito abordado será de “itinerâncias em busca de cuidado”, de Octávio Bonet (2014). O antropólogo propõe uma mudança na abordagem dos itinerários terapêuticos: à luz da teoria ecológica de Tim Ingold, pensa em itinerâncias, linhas e malhas de vida para compreender o buscar de cuidados mediante uma questão de saúde.

Bonet (2014) debate acerca dos fundamentos do entendimento sobre itinerários terapêuticos. Parte de seu estudo inicial sobre redes de saúde na atenção primária, em que discute a noção de rede, amplamente utilizada na saúde coletiva. Para

o autor, este conceito implica a conexão e interligação de pontos preexistentes, percursos e possibilidades previstos.

Considera dois tipos de redes: a rede de saúde oficial, que consiste na existência de um caminho oficial para a realização do cuidado – como o SUS e seus sistemas de saúde – que independe dos sujeitos que por ele transitam, e as redes intersticiais, que se relacionam com a oficial, e são compostas de terapeutas outros, do campo religioso e de redes de vizinhança.

Para o autor, este conceito de redes – utilizado como base para a concepção dos itinerários terapêuticos – abrange insuficientemente o dinamismo da busca de cuidados e é pouco sensível à vida e à agência pulsante deste processo. Bonet nos convida a nos debruçarmos na agência e improvisação no processo de busca, nas subjetividades e relações envolvidas, na vida que extravasa os caminhos “oficiais”, que constrói seu próprio caminho ao itinerar e habitar os espaços, na ação que se desenvolve no devir dos caminhos.

O objetivo, no esquema ingoldiano, já não será entender os processos que conectam dois pontos, mas entender o movimento entre um e outro ponto. Nesses diferentes devires, projetam-se linhas ao longo das quais se vive a vida (BONET, 2014, p336)

Pensando neste caminho, considerar o itinerário terapêutico de crise a partir da sua inserção de cuidado na Rede de Atenção Psicossocial (RAPS) e de redes outras formadas pelos sujeitos, é interpretar a busca de cuidado como uma construção de conexões de pontos preexistentes, a partir de caminhos oficiais e de caminhos marginais, ou, nas palavras de Octávio Bonet, intersticiais.

Uma questão a se levantar neste ponto é: há de fato um caminho oficial para o cuidado à crise? Mesmo que pensemos que possa estar na RAPS este caminho, podemos afirmar a existência de uma RAPS oficial?

Sabemos que existe uma ideal, prevista em política pública (portaria 3.088/2011), que apresenta componentes e pontos de atenção que a configuram, determinam seu fluxo, objetivos e diretrizes; porém cada município tem sua RAPS composta de forma particular – com a presença de alguns pontos de atenção e outros não, com componentes não previstos e com fluxos diferentes dos determinados na portaria – e num momento biograficamente determinado (ALVES, 1994) do próprio município – numa situação econômica, social e partidária do momento específico.

Bonet propõe a utilização do conceito de “itinerar” em substituição ao de “itinerários”, justamente para trazer a dimensão que extrapola a rede: o percorrer e do criar, o movimento de vida – imprevisível e criativo, entremeado por relações, afetos e por histórias. Desta forma, cada sujeito, ao itinerar em busca do cuidado à crise, constrói seu próprio caminho, em correspondência com outras itinerarções, ou linhas, de profissionais, outros “experientes”, familiares, e outros, que se encontram pelo território que o sujeito habita.

Para usar as metáforas de Ingold, os serviços seriam agregados de linhas de vida, sempre abertos, que deixam linhas soltas que se associam com outros agregados. Essas linhas são as consequências do trilhar o ambiente, por parte dos sujeitos e das coisas; são condições de possibilidade porque tornam possível que os usuários e os profissionais sejam, que se encontrem, que se relacionem. A imagem que permite visualizar essa malha não seria semelhante a uma rede, mas a um rizoma (BONET, 2014, p342)

Considerar “itinerarções” de crise representa refletir sobre a dinamicidade do momento de cuidado, composto por campos de força e devires, um caminho que é construído por cada sujeito no aqui-agora das relações e histórias que se cruzam. E, em confluência com os conceitos anteriormente apresentados, construído na experiência adquirida na vivência prolongada com a situação do adoecimento e inscrito numa situação biográfica de vida, com possibilidades, recursos materiais e imateriais e relações de suporte do dado momento.

Considerações Finais

O propósito deste trabalho foi compor um panorama de entendimentos acadêmicos sobre do conceito de crise em saúde mental e discutir possibilidades antropológicas para substanciar o conhecimento sobre o tema à luz da experiência dos sujeitos.

Vemos uma amplitude de compreensões que se constroem com o passar do tempo e das conjunturas. Foram identificados dois campos hegemônicos de saber: o modelo biomédico e o modelo da reforma psiquiátrica, e discutido como podem refletir e orientar as abordagens terapêuticas, de políticas públicas e nas relações sociais.

Os trabalhos abordados advindos da Antropologia da Saúde contribuem para corporificar e oferecer outra perspectiva para a compreensão, ao debruçar-se para a experiência dos sujeitos. Dão elementos sobre como são construídos significados e

crenças, como relacionam-se com seu pares e com o território em sua trajetória de cuidado e quais são os agenciamentos que fazem sentido e que são possíveis nas biografias de vida.

Essa ótica antropológica pode trazer importante contribuição para o desenvolvimento da saúde mental coletiva, e, sendo assim, entendemos a necessidade de investirmos na discussão específica sobre o momento crítico no campo da saúde mental, sobretudo no período desafiador do cenário atual, para compormos um campo de conhecimento ético, horizontal e centrado em nossos interlocutores.

Bibliografia

ALVES, P. C. O Discurso Dobre a Enfermidade Mental. In: ALVES, P. C. B; MINAYO, M. C. S (org). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994. P. 91 -100.

AMARANTE, P.; NUNES, M. O. A reforma psiquiátrica no SUS e a luta por uma sociedade sem manicômios. **Ciência & Saúde Coletiva**, 23(6):2067-2074, 2018.

ANDRADE, A. P. M., MALUF, S. W. Cotidianos e trajetórias de sujeitos no contexto da reforma psiquiátrica brasileira. In: FLEISCHER, S.; FERREIRA, J (org.). *Etnografias em Serviços de Saúde*. 1 ed. Rio de Janeiro: Garamonde, 2014. p. 33-56.

BELLATO, R.; ARAÚJO, LFS.; CASTRO, P. O itinerário terapêutico como uma tecnologia avaliativa da integralidade em saúde. In: Pinheiro, R., Silva AGJ., Mattos RB (orgs). *Atenção Básica e Integralidade: contribuições para estudos de práticas avaliativas em saúde*. Rio de Janeiro: CEPESC: IMS/UERJ: ABRASCO, 2008.

BONET, O. Itinerários e malhas para pensar os itinerários de cuidado: a propósito de Tim Ingold. *Sociologia & Antropologia*. rio de janeiro, v.04.02: 327 – 350, outubro, 2014.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Coordenação Geral de Saúde Mental e Outras Drogas. Reforma psiquiátrica e política de saúde mental no Brasil. Documento apresentado à Conferência Regional de Reforma dos Serviços de SM: 15 anos depois de Caracas. Brasília: OPAS, nov 2005.

BRASIL. Ministério da Saúde. Gabinete do Ministro. Portaria nº 3.088, de 23 de dezembro de 2011. Republicada por ter saído, no DOU nº 96, de 21.05.2013, Seção 1, págs. 37/38, com incorreção no original.

BUTLER, J. Vida precária, vida passível de luto. In: BUTLER, J. *Quadros de Guerra: Quando a Vida é Passível de Luto?* 1º ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2015. p 13- 55.

DELL'ACQUA, G. MEZZINA, R. Resposta à crise: estratégia e intencionalidade da intervenção no serviço psiquiátrico territorial. In P. Amarante (Org.), *Archivos de saúde mental e atenção psicossocial*. 2005. pp. 53-79. Rio de Janeiro: Nau.

FERIGATO, S. H.; CAMPOS, R. T. O.; BALLARIN, M. L. G. S. O atendimento à crise em saúde mental: ampliando conceitos. In: *Revista de Psicologia da UNESP*, 6(1), 2007. Pp. 31-44.

FOUCAULT, M. História da Loucura. 9ed São Paulo: Editora Perspectiva: 2010

FRANCH, M.; FLEISCHER, S. Uma dor que não passa: aportes teórico-metodológicos de uma antropologia das doenças compridas. *Revista Política e Trabalho / Programa de Pós-Graduação em Sociologia*, João Pessoa, v. 1, n. 42. João Pessoa, p 13-28, 2015.

LUTZ, C.; WHITE, G. M. The Anthropology of Emotions. **Annual Review of Anthropology**, vol 15, p405-436. 1986.

MARTINS, A. G. *A noção de crise no campo da saúde mental: saberes e práticas em um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS)*. **Mental**. v. 11 - n. 20 - Barbacena-MG - Jan-Jun 2017 - p. 226-242.

NICÁCIO, F.; CAMPOS, G. W. S. A complexidade da atenção às situações de crise - contribuições da desinstitucionalização para a invenção de práticas inovadoras. *Rev. Ter. Ocup. Univ. São Paulo*, São Paulo, v.15, n.2, p. 71-81, 2004.

NUNES, M.O. Interseções antropológicas na saúde mental: dos regimes de verdade naturalistas à espessura biopsicossociocultural do adoecimento mental. *Interface – Comunic., Saúde, Educ.* Botucatu, v.16, n.43, p. 903- 915, 2012.

ZAMBONI, M. B. AIDS, longa duração e trabalho do tempo: narrativas de homens que vivem com HIV há mais de 20 anos. *Revista Política e Trabalho / Programa de Pós-Graduação em Sociologia*, João Pessoa, v. 1, n. 42. João Pessoa, p 69-90, 2015

**GT 17 - CULTURAS EMOTIVAS E MORALIDADES EM SOCIABILIDADES
URBANAS CONTEMPORÂNEAS**

Comunicações orais

**“O RANGEL É O BAIRRO DO AMOR, MAS NINGUÉM DÁ OPORTUNIDADE!”: O QUADRO
RELACIONAL TENSO ENTRE O LUGAR RANGEL E A CIDADE OFICIAL DE JOÃO PESSOA –
PB**

Raoni Borges Barbosa¹⁹⁶

Resumo

O artigo problematiza a construção do *lugar Rangel* em relação à *cidade oficial* de João Pessoa – PB. Questiona como os moradores do bairro constroem práticas culturais e narrativas moralizantes que performatizam as memórias e projetos coletivos do *Rangel* para as platéias e públicos interpretados ora como do bairro e ora como da cidade.

Palavras-chave: Lugar Rangel; Cidade oficial de João Pessoa – PB; Ação dramática e drama social; Orgulho-vergonha; Ressentimento

Este artigo buscou problematizar, desde uma perspectiva simbólico-interacionista goffmaniana em Antropologia das Emoções¹⁹⁷ e das Moralidades (BARBOSA, 2015 e 2019), a construção do *lugar Rangel* em relação à *cidade oficial*¹⁹⁸ de João Pessoa – PB. Questionou, nesse sentido, como os moradores do bairro constroem práticas culturais e narrativas moralizantes que performatizam as memórias¹⁹⁹ e projetos coletivos do *Rangel* para as platéias e públicos interpretados ora como do bairro e ora como da cidade; a depender de como os moradores se auto-inserem enquanto atores, agentes

¹⁹⁶ Professor Visitante da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN; Vice-coordenador do Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções - GREM e do Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem - GREI, da UFPB; Pesquisador Associado do Grupo de Pesquisa em Informação, Sociedade e Cultura - BITS, da UERN. E-Mail: raoniborgesb@gmail.com.

¹⁹⁷ As *emoções* foram aqui entendidas como complexos semânticos de uma cidade modernizante direcionada para o progresso enquanto destradicionalização, individualização e mercantilização de suas sociabilidades urbanas; e como gramáticas actanciais pautadas em sentimentos de vergonha e orgulho, por parte de um bairro popular estigmatizado e em luta por reconhecimento e integração moral na cidade, desde a perspectiva de seus empreendedores morais que compõem a *cidade oficial*.

¹⁹⁸ Por *cidade oficial* se entende as representações simbólicas, os projetos e os empreendimentos morais (BECKER, 2008) representados pelos agentes e atores sociais estabelecidos da cidade de João Pessoa. Estes empreendedores morais, - personagens e figuras destacados em posições sociais que lhe conferem recursos materiais e simbólicos para a intervenção e para o planejamento e realização de empreendimentos morais e ofensivas civilizadoras no cotidiano da cidade, - se encontram em situação de transformar, a partir de sua perspectiva moralizante, problemas sociais em problemas políticos (GUSFIELD, 1981), moldando e conformando a relação entre elementos simbólicos e processos de apropriação moral que vão da dimensão do oficial ao oficioso e vice-versa nos contextos interacionais da cidade.

¹⁹⁹ A noção de *memórias*, - em expansão ao postulado por Nora (1993) como vivência autêntica e acrítica da tradição, - foi articulada como prática de reinvenção identitária, de manipulação de identidades deterioradas e de apresentação oportuna, crítica e reflexiva de si. As *memórias*, nesse sentido, vinculam-se a carreiras morais inscritas em disputas por *lugares*, e estes, conseqüentemente, à legitimidade de atores e agentes sociais na expressão pública de repertórios morais e emocionais em um urbano multifacetado e diverso. As *emoções*, os *lugares* e as *memórias* formam e informam, assim, o cotidiano relacional precipitado das interações psíquicas e dos palcos e contextos interacionais armados por atores e agentes sociais em jogo comunicacional.

reflexivos e espectadores do *drama social* que se desenrola no enquadramento bairro-cidade ou cidade-bairro.

Nesses possíveis enquadramentos e definições da situação, a *ação dramática*²⁰⁰ dos moradores que fazem o *lugar Rangel*, em confronto de *equivocação* (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) com a *cidade oficial* de João Pessoa, denuncia tanto o desconforto ressentido por parte de um bairro que anseia por reciprocidade de perspectivas, quanto os esforços nativos pela publicização da *marca* e do *estilo de vida* da periferia (BARBOSA, 2016) urbana como elementos de ressignificação do estigma do lugar como carreira e atributo moral próprios de uma identidade deteriorada. O presente artigo, na pretensão de uma etnografia urbana, problematiza, então, o sistema orgulho-vergonha como giroscópio emocional e moral do *lugar Rangel*, tensionado reflexivamente e em relação à *cidade oficial* de João Pessoa, na ambiguidade de ser o bairro do amor e de constituir um repertório simbólico, no formato de um *trauma cultural*, de estratégias ressentidas de evitação e de administração de impropriedades situacionais (JOSEPH, 1998; GOFFMAN, 2010 e 2012).

O lugar *Rangel* em confronto moral-emocional com a *cidade oficial* de João Pessoa – PB

A nomeação *Rangel* é produto de uma luta coletiva, popular e não organizada, ainda em andamento dos moradores do bairro, *oficialmente* Varjão e *oficiosamente* Rangel, para restaurar a imagem pública do lugar, - tido como violento em relação aos demais bairros e à cidade de João Pessoa, - como estratégia de inclusão e de reconhecimento social enquanto bairro civilizado, "*bairro do amor*" e "*bom de viver*". Enquanto bairro popular e pessoalizado tradicionalmente associado a uma reputação ruim, de violência, de sujeira e de pobreza urbana problemática, o Varjão/Rangel, - em sua conformação ambivalente e ambígua, de dupla nomeação e de um complexo sistema de orgulho-vergonha, - foi recentemente, no ano de 2009, lançado em uma espiral de *equivocação* entre as suas aspirações e projetos coletivos de reconhecimento como lugar ordeiro e moralizado e as urgências práticas da *cidade oficial* na

²⁰⁰Goffman (2012) entende a *ação dramática* como aquela que em si busca integrar toda a virtualidade de uma narrativa ainda não finalizada, de modo que a *ação dramática* assume uma energia marcadamente projetiva, como no processo de construção de uma profecia.

transformação de um problema social, - a violência difusa endêmica em João Pessoa, - em problema público e político.

Esta janela de oportunidade para o exercício do imperativo moral de intervenção pública no urbano na forma de uma ampla ofensiva civilizadora (REGT, 2017)²⁰¹ foi percebida com a ocorrência de um crime cruel e banal entre iguais, ocasionalmente acontecido no Varjão/Rangel, e rapidamente transformado em narrativa de escândalo público, de pânico moral e de falência civilizacional da cidade de João Pessoa a partir de sua pobreza urbana: a *Chacina do Rangel*. Este evento redefiniu o drama social até então consolidado nos enquadramentos bairro-cidade e cidade-bairro. Da perspectiva dos moradores do Varjão/Rangel, a cidade de João Pessoa mostrou-se indiferente às distinções profundas entre o lugar oficial, mas de estigma e de contágio poluente, que é o Varjão, e o lugar oficioso, mas simbolizado pelo orgulho da pertença solidária, criativa e trabalhadora, que é o Rangel; enquanto que, da perspectiva da *cidade oficial*, o evento da *Chacina do Rangel*, reforçava a imagem de pobreza urbana como uma ameaça geral e latente ao status civilizatório da cidade de João Pessoa.

O lugar *Rangel* e a *cidade oficial*, com efeito, oportunamente produziam e acionavam memórias específicas para a consecução dos projetos coletivos de seus empreendedores morais: a cidade de João Pessoa, assim, guardava uma memória de sucessivas ofensivas civilizadoras sobre a paisagem gradualmente colonizada e sobre a pobreza urbana continuamente administrada em renovadas ondas de cruzadas simbólicas e empreendimentos morais; enquanto que o bairro do Varjão/Rangel teimosamente depurava seu passado histórico como Varjão, de raros registros documentais, em favor da afirmação do lugar *Rangel*.

A relação de *equivocação* entre um bairro popular ansioso por reconhecimento público, o lugar *Rangel*, e a *cidade oficial*, expressava, assim, não somente o processo de transformação de um problema social em problema político, mas também a relação

201Por ofensiva civilizadora se quer entender justamente o conjunto de ações planejadas e executadas dos empreendedores morais da *cidade oficial* para a intervenção pública e política, isto é, como a mídia local, a Igreja Católica e a Administração Pública, entre outros empreendedores morais locais, buscam intervir no Varjão/Rangel e na cidade, por um lado; e, por outro lado, como as reações ao envergonhamento público de si e do bairro, geradas nesse processo de ofensiva civilizadora, mobilizaram esforços no sentido de construção de narrativas inversas enquanto empreendimento moral dos moradores do Varjão/Rangel em relação à cidade.

dialética entre uma cidade modernizante e sua pobreza urbana em situação circunstancial de falência moral e sob acusação de falência civilizacional.

A compreensão da postura ressentida e irônica que se desenvolveu no processo de recomposição moral da normalidade normativa do lugar Rangel, com efeito, aponta para a reiterada *equivocação*²⁰² (VIVEIROS DE CASTRO, 2004; WAGNER, 2010) na relação tensa entre uma *cidade oficial* que se pretende, e para tanto assim se inventa discursivamente, como moderna, e um bairro popular que luta por sua integração moral na fachada e no discurso público da cidade que o estigmatiza como lugar de falência e degradação moral. Nesse encontro tensional de perspectivas em disputas se inscreve a narrativa de *trauma cultural*²⁰³ do lugar *Rangel*, que em confronto moral-emocional com a *cidade oficial* de João Pessoa, busca se afirmar como o *bairro do amor*, de pessoas *de bem*, e que de forma injusta foi moralmente desfigurado e praticamente desumanizado pelas narrativas e empreendimentos morais da *cidade oficial*.

A *equivocação*, - enquanto assimetria comunicacional intencional, na relação entre *cidade estigmatizante* e *bairro estigmatizado*, que se reflete na *invenção* do Varjão/Rangel como lugar e experiência liminar ainda não de todo purificada de seus lugares co-dependentes, mas excludentes, - dificulta a construção de relações de confiança entre moradores do Varjão/Rangel e os empreendedores morais da *cidade oficial*. Com efeito, a impossibilidade de *tradução* dos modelos de ação e de realidade, na ótica do morador do bairro, para a lógica da *cidade oficial*, se expressa na *ironia ressentida* em relação ao *desvalor* que a *cidade oficial* lhe atribui, imputando-lhe, por conseguinte, um déficit civilizatório somente compensado por empreendimentos morais

²⁰²O conceito de *equivocação* enfatiza a alteridade como agência que produz mundos próprios, de modo que as fricções entre culturas se baseiam na afirmação de ontologias distintas, como todas as consequências aí implicadas. O conceito de *equivocações* foi apresentado e discutido na Introdução desta Tese.

²⁰³Por *trauma cultural* se compreende, em uma leitura crítica de Alexander (2003), não a construção ideológica e racional do passado a partir da rememoração de um evento de ruptura da normalidade normativa, - de modo que pudesse operar simbolicamente como argumento de acusação do outro e como de desculpa de si, - mas uma conformação moral e emocional cotidiana resiliente e reativa de cada morador do Varjão/Rangel em relação ao olhar estigmatizante da cidade. Esta conformação peculiar revela *modelos de ação* ou *ethos* (GEERTZ, 1978) pautados em gestos irônicos e *modelos de realidade* ou *visões de mundo* (Idem) articulados em perspectivas ressentidas sobre como a *cidade oficial* publicamente inventa (WAGNER, 2010) em linguagem própria o que concebe como o Varjão/Rangel, em tensão diametral, na forma de *equivocações* (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), ao que os moradores do bairro buscam inventar sobre si mesmos enquanto formas de identificação e de pertença (BARBOSA, 2015).

e cruzadas simbólicas de pacificação, de higienização, de embelezamento, de reurbanização e de gentrificação para a moralização e civilização do seu cotidiano marcado pela pobreza urbana.

A definição e o enquadramento da pobreza urbana como ameaça e déficit civilizacional pela *cidade oficial*, com efeito, perpassam a história do bairro do Varjão/Rangel. No final da década de 1970 a grande várzea sul do Rio Jaguaribe, conhecida popularmente como Varjão, passa a ser fortemente constrangida pelo poder político e administrativo local para organizar-se como bairro²⁰⁴. As várias comunidades de então, nesse sentido, são deslocadas para a construção do conjunto habitacional do Cristo Redentor, cujo razão social era a de abrigar professores e técnicos da Universidade Federal da Paraíba em ascensão e para funcionários de segundo e terceiro escalão do Estado da Paraíba. Na década de 1990, o bairro do Varjão/Rangel já aparece conformado como bairro na malha urbana da cidade de João Pessoa, mas se encontra ainda em processo de integração moral e de luta por reconhecimento da sua memória e da sua história como lugar culturalmente e de pessoas *de bem*, muitas das quais se instalaram e continuam se instalando no bairro com a ajuda de familiares e amigos, depois de terem deixado suas respectivas pequenas cidades interioranas (KOURY e BARBOSA, 2016).

A cidade de João Pessoa implica, por sua vez, enquanto *cidade oficial* que constrange um bairro popular, em uma complexa rede de atores e agentes sociais articulados em torno de um conjunto de ofensivas civilizadoras (REGT, 2017) e empreendimentos morais, sendo, assim, enquadrada como o universo mais amplo que abarca e tensiona o bairro do Varjão/Rangel em relações densas de equivocação

²⁰⁴Tratou-se de ampla ofensiva civilizadora sobre a pobreza urbana da cidade concentrada à margem sul do Rio Jaguaribe e que significava um enorme desconforto para os empreendedores morais locais. As comunidades do Varjão possuíam a má fama de local incivilizado e perigoso, onde disputas banais causadas pela má educação e pela ignorância, por ciúmes, valentias juvenis, bebedeiras e fuxicos acabavam na delegacia ou em mortes. Processualmente estas comunidades vão sendo transformadas em aglomerados subnormais, como a *Comunidade da Mata*, a *Comunidade Paturi* e a *Comunidade Paulo Afonso*, e a população antiga da área vai sendo empurrada no sentido da Mata do Buraquinho e das margens do Rio Jaguaribe, uma vez que estas áreas constam como reservas urbanas sem valor de mercado. A conformação do bairro do Varjão, oficiosamente *Rangel* (BARBOSA, 2015; KOURY, 2016), como área de contenção da pobreza e da miséria urbanas, com seus bolsões ilegais de residências de autoconstrução, constitui assim o efeito, colateral de ofensivas civilizadoras em tempo longo. Ofensivas civilizadoras estas planejadas e conduzidas como um conjunto de ações de higienização, pacificação, embelezamento e moralização do espaço público urbano. Não se trata, com isso, de uma tentativa de promoção de uma sociabilidade igualitária, mas de uma estratégia pública de contenção e de disciplinamento das tensões urbanas.

(VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Lugar este resultante da trajetória de urbanização e modernização da cidade, mas também personagem e ator e agente social coletivo que constrange e exige pautas morais e emocionais de si e da cidade a partir de uma produção própria de memórias, projetos e normalidades normativas que desafiam a narrativa da *cidade oficial* como agente de envergonhamento do bairro. A cidade de João Pessoa, assim, aparece como sociabilidades urbanas tensas caracterizadas por uma cultura do medo, da banalização da violência e da evitação do outro, - tido como estranho, - tensionadas sempre por um processo amplo e inconcluso de modernização conservadora. Modernidade esta sentida ambigualmente como desejo de individualidade e como ameaça às tradições e conformações autoritárias e excludentes do espaço urbano, gerando, assim, sentimentos de amor e ódio à cidade e exigindo do seu morador comum um exercício diário de uma nova sensibilidade, pautada na privatização das emoções, no individualismo, na melancolia e no medo do outro relacional e das incertezas do futuro.

O bairro do Varjão/Rangel, por extensão, aparece como sociabilidades urbanas periféricas e pobres, ainda por modernizar e civilizar, e que suscitam medo e evitação à *cidade oficial*, mas também como lugar de confiança e de confiabilidade, de pertença e de segurança ontológica, em que a vida cotidiana do morador era e é organizada em redes homofílicas e de parentesco extenso, de compadrio, de amizade, de reconhecimento, de lealdade e de solidariedade em relação ao outro, vizinho e próximo. Sociabilidades urbanas estas, contudo, continuamente tensionadas por disputas morais em torno do pertencer à *cidade oficial* e por medos corriqueiros, reais e imaginários, gerados, por exemplo, no confronto com o outro de fora do bairro, que desconhece e confunde os idiomas morais e emocionais em torno das nomações, lugares e memórias relacionados ao *Varjão* e ao *Rangel*.

Esta confusão ou estas *equivocações* e desencontros sobre como efetuar *traduções* (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), com efeito, consiste no cerne dos ressentimentos e ironias gerados pelo morador do bairro em relação às formas de apropriação moral das tensões e conflitos sociais que a *cidade oficial* oportunamente situa no *Rangel* ou *Varjão*, ou *Varjão/Rangel*. Presentes nas falas ressentidas e irônicas de diversos moradores, a atual conformação da cultura emotiva do Varjão/Rangel oscila,

desde a perspectiva nativa, em um misto de orgulho e vergonha do e pelo bairro: lugar de reconhecimento e de pertença, mas também de sofrimento e estigma.

Os moradores, nesse sentido, ressentem-se da *cidade oficial* e ironizam as ofensivas civilizadoras sempre incompletas e frustradas da mesma, ora reproduzindo-se como um ciclo vicioso e distópico de obras *deslocadas* e abandonadas *pela metade* e ora esvaindo-se em esforços moralizantes para tutelar a pobreza urbana e suas *teimosias* em não adequar-se a padrões de civilidade moderna e de desempenho econômico, quando, para os moradores, *o que falta é uma chance e reconhecimento do valor do Rangel*. Nessas *equivocações* entre *cidade oficial* e pobreza urbana, percebe-se, desde uma etnografia da cultura emotiva e dos códigos de moralidade do Varjão/Rangel, o quanto seus moradores sentem-se distantes e excluídos, em suas invenções e traduções cotidianas de si e da cidade em que buscam se integrar, da fachada oficial e dos projetos dos empreendedores morais da cidade de João Pessoa.

Os moradores do Varjão/Rangel têm insistido em várias formas de investimento a médio e longo prazo no bairro. Destacam-se, nesse sentido, os esforços na verticalização das moradias, - apesar da crise que afeta o setor de construção civil desde o ano de 2016, - como medida de proteção da unidade e da tradição familiar para as novas gerações, e a produção cultural na *forma mercadoria*, inclusive de personagens já nacionalmente conhecidos, com a marca *Rangel* para além das fronteiras territoriais e simbólicas do bairro. Este processo de verticalização das moradias é narrado no discurso nativo como resultado da *raça do morador* que investe no Varjão/Rangel, em uma ação dramática perpassada pelos sentimentos ambivalentes de vergonha e de orgulho do morador em relação ao seu lugar de pertença. O processo de verticalização, assim, é associado ao desejo da nova geração, bastante esperançosa com o desenvolvimento social e econômico do Varjão/Rangel, em permanecer na zona de conforto do *Rangel*, de modo que, nas palavras de um morador, "...esse processo de verticalização a gente vê nas famílias mesmo". De acordo com registro do diário de campo:

Aqui é um bairro muito familiar, onde as pessoas se conhecem... até fiado eu compro aqui... Moro aqui vai fazer 48 anos... Aqui tenho todo mundo e até meu umbigo enterrado. Quando cheguei aqui, vinda do meu interior, a luz ainda era de candeeiro de querosene. Hoje eu tô aqui na Judas Tadeu, mas cheguei na Rua José Soares, que era um sítio com muita manga e essas coisas... Hoje o bairro está bem bom, mas antigamente era mais feio e os ônibus demoravam é muito. Aqui é *Varjão*, mas é mais chique dizer *Rangel*. Eu mesma digo *Rangel*. Eu acho bonito *Rangel*. De uns oito anos (de 2009) para cá é que o bairro ficou mais *Rangel*. Agora que tá mais bonito com ruas agitadas. De um

tempo para cá ficou melhor e ficou mais *civilizado*. (Trecho de entrevista espontânea com M. L., moradora do bairro há 30 anos).

Os esforços dos moradores, nesse sentido, se afirmavam através da diferenciação ressentida e irônica²⁰⁵ entre os moradores do lugar *Rangel*, como gente de bem, e os moradores problemáticos do lugar *Varjão*, que mancham e sujam a fachada do bairro. Esta diferenciação replica internamente o olhar estigmatizante da cidade sobre o bairro, mas de forma inversa e como acusação de *equivocações*, haja vista que o que a cidade afirma ser o *Rangel* é, para os moradores, o *Varjão*.

Nessa lógica de ação discriminadora, o morador do bairro do Varjão/Rangel buscou utilizar o discurso de estigmatização e de vergonha-desgraça de que o bairro foi acometido para um esforço de diferenciação entre o lugar da pertença e do orgulho e o lugar da vergonha: o lugar do *morador de bem* que anseia pela integração moral na *cidade oficial* do lugar do morador problemático do Varjão. A liminaridade, com isso, emerge do contexto situacional e interacional de relações em que o morador entra no jogo do empreendedor moral de intervenção civilizatória no bairro, mas direciona esta intervenção sobre o lugar do estigma, isto é, do *Varjão*, de modo a dissociá-lo da normalidade normativa do bairro do *Rangel*. Desde as múltiplas experiências em campo do pesquisador, assim, o desafio foi o de etnografar os silêncios envergonhados e desconfiados, os discursos orgulhosos e melindrosos e as práticas individuais e coletivas de resistência dos moradores em relação às investidas externas de imposição de condutas e de colonização de sentidos do que para eles, oportunamente, é o lugar *Rangel*. Nessa dinâmica reativa de resistência, com efeito, o *poder dos fracos* (SCOTT,

²⁰⁵ A ironia aparece, em Goffman (1998), como uma modalidade de discurso que a um só tempo aproxima e afasta o sujeito de fala do evento crítico ou situação-limite que este relata. Trata-se de uma postura moral que combina o envolvimento crítico e o desengate oportuno de cadeias de interdependência conforme a os possíveis enquadres que esta venha a suscitar entre os relacionais. No entender de Werneck (2015) a ironia é uma competência de atores e agentes reflexivos em situação crítica, mas também um dispositivo moral capaz de conciliar possibilidades de crítica a uma situação específica, sem, contudo, ocasionar rupturas na rotina dos atores e agentes sociais. A ironia, ou jocosidade, assim, faz parte do jogo oficioso e público de desculpas e acusações em um cenário tensional e ambíguo, onde *bons* e *maus* não se diferenciam facilmente (HUGHES, 2013), de modo que “a crítica é apresentada como se não fosse séria ou relevante, mas proporcionando ainda assim, a colocação de algo [de uma situação dada] em questão” (WERNECK, 2015, p. 4). O ressentimento, por sua vez, é uma experiência de rebaixamento moral acentuado, que remete a “um tempo repetitivo gerador de fantasmas e pensamentos hostis vividos na impotência” (ANSART-DOURLEN, 2009, p. 351). O ator e agente social ressentido se encontra em uma situação de engolfamento resultante de um trauma, injustiça, quebra de confiança e vergonha-desgraça que desorganiza simbólica e materialmente seu espaço de relações e, conseqüentemente, sua capacidade de narrar o passado e de projetar o futuro em conformidade com seus critérios próprios de definição da situação.

1985) vai sendo esboçado em uma lógica de pequenas apostas e, às vezes de projetos mais ousados, no sentido de expansão dos limites materiais e simbólicos das ações de acusação da *cidade oficial* e de desculpa do Varjão/Rangel pela situação de liminaridade e de drama social inconcluso que, como assombrações, ainda poluem a cultura emotiva e pairam sobre os códigos de moralidade do bairro (KOURY, 2012).

A acusação de violência urbana banal e cruel, - utilizada como argumento de estigmatização da pobreza urbana e, por extensão, de justificativa moral de apropriação do Varjão/Rangel como recurso estratégico para uso da cidade, - nesse sentido, é compreendida pelos moradores como tradução equivocada dos sentidos autênticos das sociabilidades urbanas do *Rangel*. Deste modo, inversamente afirmam para a *cidade oficial*, na articulação de um sentimento complexo de vergonha e orgulho, que o *Rangel* é o *bairro do amor*. Esta afirmação do valor da tradição, das memórias, do lugar da personalidade e da partilha, das trajetórias de lutas dos queridos moradores antigos que dignificaram o bairro e do possível futuro esperançoso das novas gerações que querem ali continuar a história e promover o atualmente comercializado estilo de vida *Rangel*, é comunicada para o olhar estrangeiro em uma linguagem de ressentimento e ironia. Linguagem esta fortemente expressa na conformação atual da cultura emotiva do Varjão/Rangel.

O giroscópio moral-emocional de vergonha e orgulho do Varjão/Rangel: um bairro em disputa

O *Varjão*, - sempre conhecido na cidade como sociabilidade problemática e violenta e como moralidade degradada, - se opõe ao *Rangel* como esforço positivo dos moradores de moralização e integração do bairro à cidade²⁰⁶. *Varjão* e *Rangel*, portanto, representam lugares e narrativas que buscam a invisibilização do outro em um mesmo espaço de relações (BARBOSA, 2015). Enquanto que o primeiro, o *Varjão*, remete a uma ideia de paisagem e de espaço ainda a ser colonizado pela ação humana civilizada: a grande várzea do Rio Jaguaribe, situada, em épocas passadas nas franjas da cidade; o

²⁰⁶Ver, nesse sentido, o estudo de Holston (1993) sobre o processo de construção da cidade Brasília, principalmente quando discute a periferia, legal e ilegal, na lógica de apropriação de espaço e construção de lugares para além do projeto oficial de empreendimento moral.

segundo lugar, o *Rangel*, enfatiza, por um lado, a presença imaginária de uma família tradicional e destacada na cidade de João Pessoa como proprietária das terras em que se desenvolveu o bairro e, também, como um dos elementos humanos civilizadores do espaço, assim como, por outro lado, a nomeação Rangel reforça o projeto coletivo dos moradores pela conformação das antigas comunidades da várzea do rio como bairro integrado moral, administrativa e economicamente na cidade de João Pessoa.

O bairro atualmente abriga, em sua maioria, moradores oriundos de cidades interioranas da Paraíba e de estados vizinhos, em constante fluxo, seja no interior da própria cidade, seja também em movimentos pendulares no sentido interior-capital. A presença de um ethos interiorano tensionado pelas exigências modernizantes da cidade de João Pessoa pode ser percebida tanto na forma do consumo dos espaços públicos, quando, por exemplo, o morador vai à feira de rua e se encontra com amigos e compadres de longa data, aproveitando o acesso a produtos que não se encontram nos supermercados dos bairros nobres da cidade; quanto em expressões e modos de falar próprios de regiões interioranas da Paraíba. O Varjão/Rangel chama a atenção, ainda, por ter desenvolvido um mercado interno em torno de festas voltadas para os moradores do bairro, de modo que conta, hoje, com um conjunto de marcas que distinguem artistas e casas populares de espetáculo. No bairro se desenvolveu, assim, de forma bem sucedida, um mercado para CDs e DVDs produzidos de forma independente pelos jovens moradores²⁰⁷. Estes mesmos jovens vêm se articulando nos últimos dez anos no sentido de produzir artistas, estilos e produtos musicais com a marca Rangel²⁰⁸ – CAC do

²⁰⁷ Em 2015, conforme registrado em diário de campo do dia 25 de agosto, ao realizar o passeio habitual pelo bairro do Varjão/Rangel, foi possível presenciar a produção artística independente por parte de jovens moradores em um estúdio improvisado. Produção esta que é também distribuída no bairro e nos bairros populares adjacentes pelos carrinhos de música que vendem CDs e DVDs, avidamente consumidos pelos jovens locais. Interessa notar, ainda, nesse sentido, que não raras vezes foi possível presenciar jovens ouvindo e dançando a música própria do bairro.

²⁰⁸ O Varjão/Rangel se caracteriza, portanto, por uma vocação expressiva para o comércio e para a oferta de serviços organizados no âmbito da família, de modo que conta com um mercado público no formato reduzido das feiras do interior, com mercadinhos variados e com muitos estabelecimentos que produzem e vendem bolos, tapiocas, sordas, frangos e ovos, temperos e legumes e etc. Produtos típicos do interior podem ser encontrados no Varjão/Rangel, assim como todas as novidades eletrônicas que circulam pelos mercados informais das grandes cidades brasileiras: desde os 'paus do selfie' até CDs e DVDs mais badalados do momento, piratas, que se agregam a outros de artistas locais, vendidos em carrinhos de música pelo bairro ou em pequenas lojas, também no bairro, que se especializam na venda de CDs e DVDs de filmes, músicas e outros.

Rangel²⁰⁹, que já atinge praticamente todos os bairros populares da cidade de João Pessoa.

A produção e a circulação de bens típicos do interior da Paraíba e de outros estados adjacentes sedimenta uma vinculação orgânica entre o estilo de vida do interior, vivenciado intensamente pelas primeiras gerações que ocuparam o Varjão/Rangel, e o cotidiano da vida atual no Varjão/Rangel, na cidade grande. Cotidiano este em que as gerações mais novas se esforçam no sentido de reconhecimento e integração material e simbólica na cidade de João Pessoa, sem, contudo, abrir mão de um repertório simbólico próprio da cultura emotiva do bairro. Percebe-se, assim, não somente um confronto geracional entre os moradores, mas também uma mudança da lógica do empreendimento moral por parte dos moradores em relação ao bairro e à cidade. Por um lado, o discurso modernizante da cidade é aceito pelos moradores mais jovens como parâmetro de integração social e mobilidade no urbano mais amplo de João Pessoa, mas, por outro lado, esses jovens buscam um tipo de afirmação como cultura emotiva ou ethos local. Essa ambivalência, expressa no orgulho e na vergonha em relação ao lugar, é também verificada em uma postura de ressentimento e ironia como fachada individual no bairro e como resposta às investidas morais e simbólicas da cidade sobre o bairro. Este jogo de fachadas e de empreendimentos morais estabelece uma dinâmica de tensão e de negociação permanente entre os próprios moradores do Varjão/Rangel e dos moradores em relação à cidade de João Pessoa.

As manifestações da cultura popular no local a partir das festas de ursos carnavalescos, reisado, tribos, pastoris, e outros, por exemplo, são esforços de recriação e de mobilização, no Varjão/Rangel, de um processo de negociação constante dos códigos do antigo e fragmentado estilo de vida do interior e do novo estilo de vida na cidade grande como antigo revivido. Processo este que se abastece da tecnologia e das formas de consumo da cidade grande, através da circulação pela indústria de consumo

²⁰⁹O CAC do Rangel, - que fechou suas portas no final do ano de 2018, - foi um dos espaços de sociabilidade de lazer para jovens do bairro do Varjão/Rangel, conhecido em toda a cidade de João Pessoa como um local violento e moralmente degradado, ponto de gangues e traficantes locais. Por outro lado, o CAC do Rangel guarda a memória de artistas locais saídos do Varjão/Rangel para a cidade de João Pessoa e até mesmo para o Estado da Paraíba, de modo que o lugar mistura uma aura de respeito e consideração com acusações de der guarida dos engraçadinhos de bairro que buscam um refúgio barato para suas performances de lazer e descontração nas noites dos finais de semana e dos feriados.

como cultura popular, e também pela tecnologia e vias de acesso a redes de consumidores além do bairro, desde igrejas, até o poder público que os abastece de recursos e etc. Organiza-se, destarte, uma rede de trocas e circulação de bens de mão dupla: a recriação da cultura nativa, de um lado, reabastece a cultura até então fragmentada de onde vieram os moradores do bairro; e a integração material e simbólica dos mesmos, via cultura popular, nos códigos modernizantes da cidade de João Pessoa. Tem-se, aqui, um exemplo de indigenização das práticas de consumo (SAHLINS 1997; 1997a), onde tecnologias são absorvidas, mas reelaboradas como produção nativa de sentidos. Sentidos estes que são incorporados nas redes de trocas materiais e simbólicas entre os moradores do próprio bairro e a população pobre da cidade de João Pessoa²¹⁰.

Trata-se de uma forma criativa de inserção material e simbólica na cidade a partir da circulação do *estilo de vida da periferia* como argumento moral e para o consumo. O impulso desse movimento se dá, por exemplo, no sentido de os jovens do bairro serem absorvidos na cultura musical e artística da cidade a partir de um lugar de fala, o Varjão/Rangel, que a um só tempo atualiza o discurso de amor e ódio do morador pelo bairro: um espaço de perigos e de estigmas, mas também de personalidade e de pertença. Neste espaço onde todos se conhecem como moradores do Varjão/Rangel, o sentimento de pertença e as obrigações morais de dádiva, fidelidade e gratidão tem por base o compartilhamento de afetos, histórias de vida, reputações, laços de sangue e elementos simbólicos que cimentam códigos de semelhança e dessemelhança. Códigos que regulam a oscilação dos discursos entre o amor e o ódio, assim como o envolvimento e a negação de si e do outro enquanto pertencente àquela sociabilidade.

²¹⁰Sahlins sustenta a tese da *indigenização do capitalismo* de modo a afirmar que a 'cultura', em uma acepção plural e distributiva, permanece o objeto empírico por excelência do conhecimento antropológico e do fazer etnográfico, haja vista que a expansão capitalista promovida pelo ocidente não destrói a organização simbólica da ação e da experiência humanas, seus valores e significados, localmente alicerçados. Com efeito, argumenta Sahlins, o ecúmeno global cristalizado em redes densas e complexas de fluxos não logrou se homogenizar no sentido de extinguir a realidade local que heterogeniza, ressignifica e se apropria destes mesmos fluxos. Com estes conceitos, Sahlins tensiona a dinâmica atual de reprodução material e simbólica na modernidade globalizada ao reconhecer o papel destacado das culturas nativas na construção de uma estrutura translocal e transcultural de modernidade. O autor, assim, rompe com análises economicistas e com sociologias clássicas que definem a modernidade capitalista como projeto unilateral do colonizador e que desconhecem o papel criativo e subversivo da desobediência epistêmica do saber local.

A identidade do morador do bairro se encontra fortemente vinculada à construção daquela paisagem humana e urbana através de três ou mesmo quatro gerações. A Associação dos Moradores do Rangel, neste sentido, informa estar ali presente na forma de um modesto casarão senhorial desde a década de 1949: sempre fechada, a construção se encontrava até há pouco tempo em bom estado de conservação e aponta para a condição do bairro, aqui considerado pela Associação no tempo da afixação da placa comemorativa, já com o nome do bairro como Rangel, como parte do centro antigo da cidade, ainda que não pertencente à parte mais nobre da cidade velha da capital paraibana.

Emerge, assim, uma cultura emotiva caracterizada pela relação de orgulho e vergonha dos moradores pelo bairro: lugar de pertença e de realização de projetos, mas também lugar de medos e de envergonhamento. O sofrimento social gerado por esta desorganização normativa e pela ambivalência nos sentimentos dirigidos ao bairro e ao vizinho é administrada mediante um sistema de justificações, desculpas e acusações que busca classificar o outro e a si como *Varjão* (morador problemático) ou como *Rangel* (pessoa de bem). Este arranjo interacional se reflete no cenário urbano do Varjão/Rangel, gerando redes de interdependência caracterizadas pela solidariedade e conflito sempre latentes, bastando à ocorrência de insultos morais banais para que a violência irrompa nas relações entre vizinhos, amigos e irmãos. Em relação a este curioso fenômeno de uma identidade coletiva dúbia e ambígua, em constante disputa moral em torno das nomeações e classificações morais *Varjão* e *Rangel*, afirma Koury (2016):

Os dois nomes eram usados pelos moradores como elementos de acusação e de justificação na narrativa do próprio bairro e os enfrentamentos cotidianos com as situações e os estigmas que o marcam, bem como o seu contrário, com o bom viver no bairro.

... Além dos usos dos dois nomes, Varjão e Rangel, como estratégia narrativa de desculpas (WERNECK, 2012), justificativas e acusações dos moradores sobre o próprio bairro e suas relações de amor e ódio com ele (KOURY, 2014), conforme o pesquisador adentrava no bairro e na confiança dos moradores, apareciam também dissensos, estranhamentos e uma rede de intrigas e rupturas experienciadas, que complexificava a dinâmica do lugar.

Lugar visto não como território, mas como um jogo simbólico de experiências morais e emocionais vivenciadas pelos moradores em contextos situacionais específicos do qual tomavam parte como indivíduos ou grupos.

...

O processo de classificação moral do outro variava, - dependendo do contexto onde se organizava a fala, - de ser um grande amigo, alguém do "Rangel", ou uma pessoa do "Varjão", isso é, a quem não se deve confiar, entre outros elementos.

As figurações sociais do Varjão/Rangel, em síntese, aparecem como ambíguas e ambivalentes, de modo que confiança e traição, amor e ódio, orgulho e vergonha, perpassam as situações mais banais e corriqueiras dos moradores, engendrando, assim, regimes de justificação, redes de intriga e canais de fofoca densos e distribuídos de forma acêntrica no bairro. Uma dinâmica de desculpa e acusação de si e do outro compõe o cenário de interações e o regime público de visibilidade, exemplaridade e monitoramento de si e do outro. Dinâmica esta que contamina todos os moradores como simultaneamente *bons* e *maus* -, ou seja, dignos de confiança como pessoas próximas e do *Rangel*, mas, também, sempre como elementos de possível evitação por estarem vinculados à identidade *Varjão*. A intensa pessoalidade entre os moradores do bairro, fortemente ligados por vínculos de parentesco e compadrio, lealdade e amizade, confiança e dádiva, em redes engolfadas de interdependência; assim como a copresença continuada em ruas estreitas que abrigam vilas e residenciais conjugados, com portas e janelas quase que se invadindo; somados ao estigma que pesa sobre a sociabilidade de identidade dupla e dúbia do bairro, constituem e potencializam as vulnerabilidades interacionais e as possibilidades sempre presentes de insulto moral características daquele espaço interacional.

Nesse sentido, *Varjão*, *Rangel* e *Varjão/Rangel* não são nomações que representam complementaridades, acordos ou jogos de alianças entre possíveis leituras de passado e de projetos de futuro, mas como imagens de lugares sobrepostos em um mesmo território e que se chocam em disputas morais e identitárias inconclusas, oportunamente utilizadas pelo morador para se identificar e para se desidentificar em situações variadas de envolvimento cotidiano, conforme o enquadre e a definição que fazem de cada situação. O *Varjão*, no entanto, é consensualmente tido como o espaço dos *engraçadinhos* (jovens conhecidos e problemáticos, que perambulam pelo bairro e se envolvem com pequenos ilícitos), da *mundiça* (famílias que apresentam comportamentos moralmente reprováveis, como a prática de escandalização de intimidades, de problemas com drogas e dívidas e de usos de espaços públicos tidos como inapropriados), da violência entre figuras desviadas (bêbados contumazes e pequenos bandidos), problemáticas ou mesmo vergonhosamente degradadas à condição de não pessoas (tem-se, aqui, o exemplo dos mendigos que vivem nas proximidades do mercado público do

bairro, dormindo nas calçadas e alimentando-se das sobras da feira). Não se faz possível, contudo, diferenciar *bons* e *maus*, *estabelecidos* e *outsiders* (ELIAS; SCOTSON, 2000) no Varjão/Rangel, haja vista que não há, no bairro, um centro difusor e impositor de condutas, com base na fofoca, de uma etiqueta tida como superior e mais sofisticada. As fronteiras e hierarquias visíveis e invisíveis no bairro são móveis e não se apresentam de forma unívoca e rígida, de modo que o estigma se distribui por todo o bairro na forma de acusação sempre possível de enunciação do outro como *Varjão*. As estratégias de identificação e de integração no bairro, desta forma, dependem de onde parte a construção simbólica dos atores e agentes sociais em processo de negociação, disputa e apropriação moral recíproca, isto é, da definição da situação e do outro (ADAMS, 2007) enquanto possibilidade de orgulho ou de vergonha.

O Rangel é o bairro do amor

Os moradores do Varjão/Rangel respondem à violência cotidiana, principalmente no formato de vulnerabilidades interacionais e de estigmas, com estratégias de resiliência, articuladas em posturas de evitação irônica e ressentida. Desta maneira buscam operar a manutenção e a preservar da fachada do bairro e de sua ordem moral no contexto dos medos corriqueiros (KOURY, 2005)²¹¹ e da vergonha cotidiana (BARBOSA, 2015) em que esta se constrói.

O conceito de resiliência é aqui trabalhado de uma perspectiva da antropologia das emoções, possibilitando a análise da construção cotidiana de uma cultura emotiva enquanto jogo de tensões e conflitos. Jogos em que atores e agentes sociais produzem seus mundos simbólicos em disputas morais indeterminadas e traumáticas, sem, contudo, perderem um horizonte mínimo de continuidade e reprodução de suas práticas sociais e projetos individuais e coletivos no âmbito dos campos de possibilidades de suas relações. Este termo busca sintetizar a capacidade do ator e agente social de se recobrar facilmente ou de se adaptar à má sorte, de superar obstáculos ou de resistir à pressão de situações adversas ou a mudanças traumáticas decorrentes de experiências de ruptura e

²¹¹Os medos, corriqueiros quando conformam o cotidiano e o imaginário do homem comum, condicionam fortemente a estruturação dos projetos e identidades individuais e coletivos, apontando, enquanto emoção específica, para como se articulam a relação entre indivíduo e sociedade, a própria cultura emotiva e os códigos de moralidade de uma sociabilidade concreta.

quebra de confiança em seu cotidiano de normalidade normativa. A resiliência, com efeito, aponta para as competências do ator e agente social em lidar crítica e reflexivamente com suas memórias traumáticas e com seus projetos frustrados ou idealizados. Deste modo, a resiliência aponta para o esforço individual e coletivo de negociação da situação, mesmo quando os custos emocionais são altos e as expectativas de realização são baixas ou nenhuma. A ironia, a jocosidade e o sarcasmo figuram, assim, como formas elaboradas de deslocar-se em situações de engolfamento e vergonha-desgraça (SCHEFF, 2011 e 2013). Este deslocamento combina, portanto, duas estratégias de violência simbólica: a ironia e o ressentimento.

Figura 1 – Grafite na Praça da Amizade denuncia a violência difusa e o descaso da Administração Pública em relação ao Varjão/Rangel, chamando também atenção para o estigma que pesa sobre o bairro

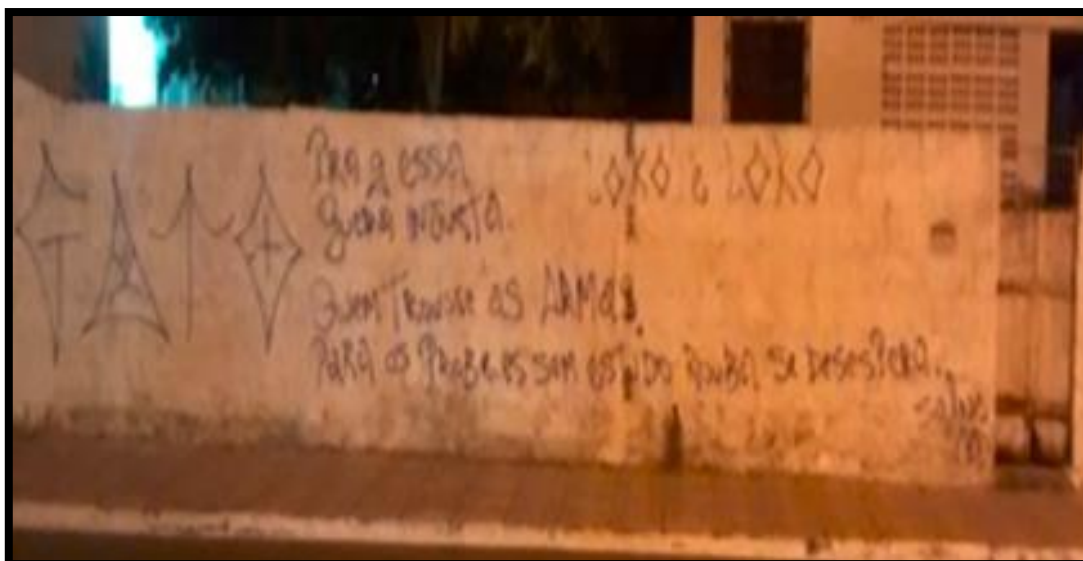


Fonte: Arquivos do GREM.

Em um conjunto de imagens produzidas em vários pontos do Varjão/Rangel, foi possível, nesse sentido, captar elementos da cultura emotiva irônica e ressentida de um

bairro que luta por reconhecimento na cidade de João Pessoa. Expressões que modulam acusações indiretas aos empreendedores morais locais, que *deveriam* cuidar do bairro, estas imagens compreendem facetas do empreendedorismo moral do morador do Varjão/Rangel. Nas imagens captadas na *Praça da Amizade* (Figura 1), ponto de encontro central para a sociabilidade de lazer dos moradores, o grafite chama a atenção para o descuido da Administração Pública em relação ao bairro, cotidianamente vivenciado nos projetos públicos inconclusos e na violência difusa, com mensagens como: “Isso é Rangel ou Síria?!”, “E a verba pública cadê?”, “Nesse mundo errado um monte paga de certo”, “Fogo nos racistas!!”. Ainda nas proximidades da Praça da Amizade, na Avenida 02 de Fevereiro, corredor central do Varjão/Rangel no sentido Centro-Zona Sul de João Pessoa, uma mensagem de GATO (Figura 2), personagem recorrente na cena juvenil do bairro, explora a indignação do morador do bairro em relação à violência difusa e à criminalidade organizada que faz uso do lugar *Rangel* em convivência com os empreendedores morais da *cidade oficial*: “Pra q essa guerra injusta. Quem trouxe as armas para os pobres sem estudo rouba se desespera”.

Figura 2 – Grafite na Avenida 02 de Fevereiro denuncia a violência difusa e a criminalidade organizada no Varjão/Rangel



Fonte: Arquivos do GREM.

Em paralelo a esta mensagem, chamou a atenção um grafite na Rua da Mata ou Rua São Geraldo (Figura 3), um dos pontos mais precarizados do Varjão/Rangel e também considerado como uma das áreas de maior circulação de produtos ilícitos. A

mensagem, nesse caso, é de afirmação dos grupos juvenis ligados a torcidas organizadas e pequenas gangues, os *engraçadinhos* do bairro: “Em terra de Okaida o Flamengo reina! Paz – Liberdade - Fechado P.K. - OKD”.

Figura 3 – Grafite na Rua da Mata ou Rua São Geraldo com alusão a atividades de gangues juvenis ligadas a torcida de futebol e ao crime organizado, no Varjão/Rangel



Fonte: Arquivos do GREM

A pobreza urbana, com efeito, vê-se a si mesmo, em muitos sentidos, a partir do olhar envergonhado e moralizante do empreendedor moral da *cidade oficial* que lhe qualifica como desvalor e como contexto interacional inverso ao da fachada que a cidade busca oficialmente performatizar. Deste modo, o morador se ressentia da possibilidade de vir a ser envergonhado e amedrontado a qualquer momento, mas, como se pode deduzir das mensagens em forma de pixo²¹² e grafite, supracitadas, busca apropriar-se dessa situação de desvalor e estigma a partir de um discurso irônico de acusação dos empreendedores morais locais como condição da cultura emotiva do Varjão/Rangel. Um registro no diário de campo de 30 de abril de 2017 resume bem este sentimento de desvalor e envergonhamento do morador local. Em um breve discurso proferido de

²¹²Forma êmica para pixação.

improvisado para uma multidão de jovens que acompanhavam o seu show, em frente ao CAC do Rangel, no domingo anterior ao feriado do Dia do Trabalhador, assim se expressou um dos artistas do bairro, visivelmente emocionado: “O Rangel é o bairro do carinho, do amor e do respeito... mas ninguém dá oportunidade”.

Considerações Finais

A presente análise do lugar Rangel e de seu confronto moral-emocional com a cidade oficial de João Pessoa – PB foi organizada em três argumentos etnográficos: o primeiro apontou para a inserção histórica, geográfica e moral do bairro Varjão/Rangel no interior do complexo urbano contemporâneo da cidade de João Pessoa, em cuja dinâmica o lugar Rangel emerge enquanto resposta oficiosa dos moradores do Varjão/Rangel às pressões inerentes ao drama social de enquadramentos morais e emocionais entre a *cidade oficial*, que se pretende moderna, e o bairro em movimento de afirmação pública de sua reputação, que se pretende Rangel em detrimento do Varjão; o segundo argumento etnográfico trouxe o sistema orgulho-vergonha como fundamento da cultura emotiva do Varjão/Rangel, e em cujo gradiente de possibilidades emotivas e classificações morais o Rangel é articulado como símbolo de orgulho em relação ao Varjão como símbolo de estigma, poluição e contágio moral; o terceiro e último argumento etnográfico, por sua vez, apresentou a narrativa inversa de trauma cultural dos moradores do Varjão/Rangel como performance reflexiva ressentida e como empreendimento moral direcionado à *cidade oficial* de João Pessoa, enfatizando, ainda, a performance cotidiana de desidentificação e de impessoalidade como desculpa de si e acusação do outro próximo como estratégias de evitação e de administração das tensões no Varjão/Rangel por parte do morador comum. Este conjunto de três argumentos etnográficos buscou problematizar o quadro de tensões entre o *lugar Rangel* e a *cidade oficial* de João Pessoa – PB, sem, contudo, descuidar do fato de que o Rangel é o antípoda do Varjão, assim como a cidade oficial constitui uma articulação sempre móvel da cidade real mais ampla.

Nesse sentido, o artigo em tela articulou a análise processual do urbano a partir das *emoções* e *moralidades* ali cotidianamente produzidas, e percebidas em suas dinâmicas interacionais micropolíticas, mas também em escalas e temporalidades mais amplas, de *invenções* e *equivocações*. Para tanto, se partiu de uma abordagem

compreensiva da reconfiguração moral e emocional do Varjão/Rangel sob impacto do ato violento entre iguais, ali ocorrido em 2009, e já conformado publicamente na cidade de João Pessoa como crime de chacina, enfatizando os discursos e práticas cotidianos dos moradores do bairro; ao mesmo tempo em que se sentiu a necessidade de compreender a dinâmica histórica e político-social da evolução urbana da cidade de João Pessoa ao longo do século XX, de modo a se poder situar as transformações de sua paisagem humana e urbana no contexto do processo longo de modernização conservadora, principalmente em relação às categorias de *pobreza urbana* e de *empreendimentos morais*, cujo cruzamento explicitou a relação tensa e densa de *equivocações* entre a *cidade oficial* e o *bairro popular estigmatizado*.

Referências

ADAMS, Richard N. *La red de la expansion humana*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autonoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana, 2007.

ALEXANDER, Jeffrey C. Toward a Theory of Cultural Trauma. In: Jeffrey Alexander et. al (Orgs.), *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkley / Los Angeles / London: University of California Press, 2004.

ANSART-DOURLEN, Michèle. O ressentimento e a igualdade: contribuição para uma antropologia filosófica da democracia. In: Stella Bresciani; Márica Naxara (Orgs.). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: EdUNICAMP, p. 347-365, 2009.

BARBOSA, Raoni Borges. *Medos Corriqueiros e Vergonha Cotidiana: Um Estudo em Antropologia das Emoções*. Cadernos do GREM N° 8. Editora Bagaço: Recife; Edições do GREM: João Pessoa, 2015.

BARBOSA, Raoni Borges. “Por que as pessoas trocam bens, estabelecendo laços de reciprocidade, expectativas, exigências morais e afetivas? Uma leitura do consumo através da Antropologia das Emoções”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 15, n. 43, p. 77-94, 2016.

BARBOSA, Raoni Borges. *Emoções, lugares e memórias: um estudo sobre as apropriações morais da Chacina do Rangel*. Mossoró – RN: EDUERN, 2019.

BECKER, Howard S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*, Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- GOFFMAN, Erving. Footing. In: Branca Telles Ribeiro e Pedro M. Garcez (orgs.). *Sociolinguística interacional: Antropologia, Linguística e Sociologia em Análise do Discurso*. Porto Alegre: AGE Editora, p. 11-15, 1998.
- GOFFMAN, Erving. *Comportamento em lugares públicos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- GOFFMAN, Erving. *Os quadros da experiência social: uma perspectiva de análise*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- GUSFIELD, J. R. The culture of public problems: Drinking-driving and the symbolic order. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- HOLSTON, James. *Cidade moderna: uma crítica de Brasília e sua utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- HUGHES, Everett C. As boas pessoas em trabalho sujo. In: Maria Claudia Coelho (Org.). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, p. 91-108, 2013.
- JOSEPH, Isaac. *Erving Goffman e a Microsociologia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Viver a cidade: um estudo sobre pertença e medos. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 4, n. 11, p. 148-156, 2005b.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Análise de um bairro considerado violento na cidade de João Pessoa, Paraíba: Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa pessoalidade*. (Projeto MCTI/CNPq, N° 14/2012). João Pessoa: GREM, 2012.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Quebra de confiança e conflito entre iguais: cultura emotiva e moralidade em um bairro popular*. Série Cadernos do GREM, N° 9. Recife: Edições Bagaço; João Pessoa: Edições GREM, 2016.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro; BARBOSA, Raoni Borges. Dissenso e fragmentação dos códigos personalizados de aliança: Fofocas, bochichos e outras formas cotidianas de controle e administração de tensões em um bairro popular. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 15, n. 45, p. 21-38, 2016.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: A problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, v. 1, n. 10, 1993.
- REGT, Ali de. Ofensiva civilizadora: do conceito sociológico ao apelo moral. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n.47, p. 137- 153, 2017.
- SAHLINS, Marshall. O “Pessimismo Sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). *Mana*, vol. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.

SAHLINS, Marshall. O “Pessimismo Sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II). *Mana*, vol. 3, n. 2, p.103-150, 1997a.

SCHEFF, Thomas J. A vergonha como a emoção principal da análise sociológica. Alguns exemplos nas músicas populares. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 10, n. 28, p. 74-86, 2011.

SCHEFF, Thomas J. Desvendando o processo civilizador: vergonha e integração na obra de Elias. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 35, p. 637-655, 2013.

SCOTT, James C. *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press, 1985.

SCOTT, Russel P. *Saúde e Pobreza no Recife: Gênero, Geração e Representações de Doenças No Bairro do Ibura*. Recife: UFPE, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n.1, p. 3-22, 2004.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

WERNECK, Alexandre. “Dar uma Zoada”, “Botar a Maior Marra”: Dispositivos Morais de Jocosidade como Formas de Efetivação e sua Relação com a Crítica. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, v. 58, n. 1, p.187- 221, 2015.

TRILHANDO CAMINHOS NOVOS: UMA ANÁLISE DAS RELAÇÕES INTERSUBJETIVAS NO INDIVIDUALISMO CONTEMPORÂNEO E SUA RELAÇÃO COM O SOFRIMENTO PSÍQUICO

Idayane Gonçalves Soares²¹³

Resumo

Este trabalho discute a relação entre sofrimento psíquico e individualismo contemporâneo, a partir da análise qualitativa das narrativas presentes no “Fórum de Mensagens” criado através da *Irmandade de Neuróticos Anônimos (N/A)*. O eixo da abordagem são as experiências vividas por indivíduos em situação de sofrimento psíquico em um ambiente virtual de ajuda mútua. Nesse grupo, encontram-se diversas experiências emocionais singulares que foram analisadas em seus conteúdos e sentidos sociais.

Palavras-chave: Sofrimento psíquico; Individualismo; Cultura Urbana, Caminho Novo; Neuróticos Anônimos.

Considerações iniciais

Este trabalho tem como objetivo discutir a relação entre sofrimento psíquico e individualismo contemporâneo, a partir da análise qualitativa de narrativas presentes no “Fórum de Mensagens” existente no grupo online “Caminho Novo” criado através da *Irmandade de Neuróticos Anônimos (N/A)*. Esta *Irmandade* funciona como lócus (presencial e virtual) onde os membros – indivíduos interessados em participar e autodiagnosticados como neuróticos – podem ajudar-se mutuamente para resolver seus problemas emocionais comuns e se reabilitarem da doença mental e emocional, como o mesmo coloca. O fórum, em especial, se constitui como um espaço onde os inscritos podem compartilhar a qualquer hora experiências com os demais em relação ao seu sofrimento e a recuperação vivenciada por meio da aplicação do programa de N/A.

Partindo do princípio de que as configurações do(s) individualismo(s) provocam efeitos subjetivos e repercussões psíquicas nos indivíduos, se poderia aventar a existência de novas formas de sentir e de sofrer atreladas aos novos arranjos da individualidade contemporânea que aparecem enquanto dimensão de uma cultura urbana, denotando uma subjetividade caracterizada pela internalização do sofrimento, privatização das emoções, distanciamento, indiferença etc., e uma cultura emotiva específica que emerge como produto das transformações advindas da modernidade,

²¹³ *Graduanda em Ciências Sociais, UFPB. Integrante do GREM – Grupo de Antropologia e Sociologia das Emoções.*

caracterizada pelo esgarçamento dos laços, fragmentação das relações sociais (KOURY 2001; 2005) e a própria carência de vínculos.

Assim, pretende-se enveredar pela relação complexa entre sofrimento psíquico e a imersão no mundo sob essa nova orientação individualista, a partir da análise dos discursos presentes no espaço virtual citado, que parecem caminhar no sentido de um mal-estar no que concerne aos vínculos afetivos e as interações cotidianas calcados nesses códigos mais individualistas de intersubjetividade e autopercepção, e também na possibilidade da recuperação pela pertença, compreensão mútua e partilha “entre iguais” no grupo mencionado que parece apontar para novos caminhos.

Adentrando o Fórum de Mensagens (FM), espaço virtual de *Neuróticos Anônimos (N/A)*

O *Grupo de Ajuda Mútua de Neuróticos Anônimos* surgiu nos Estados Unidos em 1964, através da adaptação da “literatura”²¹⁴ do Alcoólicos Anônimos (A/A) para os problemas de ordem emocional por um membro recuperado desta associação, em um contexto de disseminação dos *Grupos de Ajuda Mútua*. No Brasil, ele começa a se configurar em 1969 e hoje possui mais de quatrocentos grupos espalhados por todas as regiões e pelas mais diversas cidades.

Se fazendo presente também através do espaço virtual com um grupo online chamado *Caminho Novo* que realiza reuniões e se constitui como local de trocas de experiências e estudo. Este grupo virtual criado em 2009, possui ainda um *Fórum de Mensagens* que é um espaço onde os membros podem compartilhar a qualquer hora, através de um endereço de e-mail, experiências com os demais em relação ao seu sofrimento e o processo de fortalecimento vivenciado por meio da aplicação do programa de *Neuróticos Anônimos*. No FM aparece como:

Grupo Virtual de N/A, onde podemos compartilhar toda nossa experiência vivida, compartilharmos fortaleza, esperança, enfim, onde possamos estender a mão e receber a solidariedade daqueles que, como nós, conhecem a dor da doença mental e emocional. (COMITÉ DE SERVIÇOS, 2009).

²¹⁴ Assim chamado o conteúdo filosófico e programático da *Irmandade*.

Neste grupo, encontra-se um caleidoscópio de narrativas com experiências de sofrimentos as mais diversas como: solidão, isolamento, fobia social, depressão, ansiedade, transtorno obsessivo compulsivo, co-dependência, pânico, medo, angústia, *ad infinitum*, e de fortalecimento pessoal vivenciados pelos usuários através do programa de N/A. Segundo esse, o que é “teclado” nesses depoimentos representa opinião pessoal e não, necessariamente a do grupo, embora sejam moderados e mantidos dentro do espírito do programa, evitando-se doutrinar, prescrever soluções ou psicanalisar companheiros ou outras pessoas.

O N/A, se apresenta como uma *Irmandade* voluntária formada por homens e mulheres que compartilham suas experiências, fortaleza e esperança para resolverem seus problemas emocionais comuns e dessa forma se reabilitarem da doença mental e emocional. Não estando ligado a nenhuma instituição religiosa ou política e nem a defesa ou oposição de alguma causa, aponta apenas a necessidade da crença em um “Poder Superior”, como cada um o concebe, sendo esta, de acordo com o discurso oficial, que ajudará o indivíduo “a eliminar o egocentrismo” e o “egoísmo” que seria a causa e a própria doença mental e emocional.

Esse “Poder Superior” dentro de N/A é caracterizado de maneira individual, podendo ser *as forças da natureza, os fenômenos naturais, o amor universal, outros sentimentos positivos, etc, desde que sejam superiores ao ser humano*. A necessidade desse ‘*Higher Power*’ deve-se a concepção êmica da doença emocional estar relacionada ao egocentrismo e a noção de autossuficiência, que no contexto específico do surgimento do AA nos Estados Unidos havia entrado em choque com as realidades conflitantes de uma depressão econômica estrutural. Nessa conjuntura, o “Poder Superior” dentro do grupo poderia remover o *fardo do indivíduo, sem transferi-lo para outra pessoa ou para uma instituição*. (ROOM, 1993, p. 10)

O que remete a mudança aludida pelo sociólogo norte-americano, Richard Sennett (1988), na sociedade Ocidental moderna, acerca dos problemas de ser viver na “era da subjetividade” e do narcisismo, diagnosticadas pelo N/A em forma de “egoísmo” inato. Para alguns, esse ser superior é a própria *Irmandade*, ou a sociedade numa concepção durkheimiana, fazendo com que o indivíduo ultrapasse a si próprio.

Diante disso, ao compreender as narrativas dos depoentes desse grupo no espaço virtual e as gramáticas emocionais que o atravessam; foi possível perceber uma relação

entre os sofrimentos narrados pelos membros do grupo no que concerne aos vínculos afetivos e as interações cotidianas e a vivência em um mundo imerso em códigos mais individualistas de intersubjetividade e autopercepção que aparecem enquanto dimensão de uma cultura urbana.

As transformações na individualidade e sua relação com os sofrimentos psíquicos hodiernos

Dentro do debate sobre as novas configurações da individualidade e suas interrelações com os sofrimentos psíquicos contemporâneos, o(s) individualismo(s) aparecem como chave analítica fundamental para se entender as tensões do indivíduo moderno. Esses são abordados no plural devido à miríade de abordagens e transformações que se operaram no conceito ao longo de sua emergência. A interpretação simmeliana, por exemplo, aborda a existência de dois tipos de individualismo na história do Ocidente, o quantitativo (ou *Einzelheit*) do século XVIII, produto do liberalismo racional da Inglaterra e da França e o qualitativo ou da singularidade (*Einzigkeit*), criação do espírito germânico (SIMMEL, 2010) Ambos não se sucederam esquematicamente mas tiveram no século XIX suas bases unidas na constituição de princípios econômicos, sendo a teoria da liberdade e igualdade, o fundamento da livre concorrência e a diferenciação da personalidade, um fundamento da divisão do trabalho. (SIMMEL, 2010)²¹⁵

O individualismo contemporâneo, por sua vez, aparece como dimensão fundamental de uma *cultura urbana* (VELHO, 2000, p. 18), dado a relação próxima existente entre o processo de urbanização das sociedades, o desenvolvimento das ideologias individualistas e de fenômenos como o capitalismo. Nesse lócus urbano, as relações intersubjetivas entre os indivíduos, modifica-se peremptoriamente como

²¹⁵ Louis Dumont (1985), por seu turno, compreendeu o individualismo como ideologia ocidental moderna e fundamentou sua teoria na dissociação entre o plano da ideologia e o da realidade, a partir da sua experiência com a sociedade de castas indiana. Numa abordagem mais contemporânea, os dois grandes eixos teóricos que absorvem o debate sobre identidade e individualismo são, de um lado, a tese do individualismo reflexivo de Anthony Giddens e, de outro, a noção de “tecnologias do eu” de Foucault e autores inspirados por ele. (ELLIOT, 2018) Como diferente desses dois eixos estaria a tese do novo individualismo viés analítico proposto por Anthony Elliot e Charles Lemert, que estaria atrelado às mudanças socioeconômicas provocadas pela globalização que penetraria no tecido das vidas pessoais e emocionais dos indivíduos. (ELLIOT, 2018)

elucidou bem Georg Simmel (1973) em “A metrópole e a vida mental” acerca do impacto da modernidade na transformação da subjetividade dos indivíduos nas grandes cidades e como estas influenciam em sua vida psíquica, fazendo emergir um fenômeno denominado como o caráter blasé, resultado dos estímulos que são impostos aos indivíduos, consistindo em uma atitude de indiferença, autopreservação, reserva etc.

Os integrantes da Escola de Chicago, fortemente influenciados pela perspectiva teórica de Simmel também construíram posteriormente uma teoria sociopsicológica do urbanismo que aborda o modo de vida e de relações intersubjetivas nas metrópoles a partir da ótica da impessoalidade e da racionalidade (PARK, 1973; WIRTH, 1973). Procurando apresentar a cidade em seu *mosaico de mundos sociais* e nas modificações que operaram sobre o caráter das relações sociais. Enquanto, por um lado, o indivíduo citadino teria perdido, em certo grau, o senso de participação comunitária, moral e em vínculos duradouros, por outro, teria ganhado em grau de autonomia, liberdades individuais e desprendimento de controles pessoais e emocionais de grupos íntimos (WIRTH, 1973).

Assim, se de um lado, o individualismo contemporâneo pode ter sua base entendida a partir das teorias da liberdade e igualdade, e da diferenciação da personalidade como explicitou Simmel, como ponto de libertação das influências das forças objetivas e desvios históricos e do controle exercido por círculos sociais menores que antes restringiam o raio de perspectivas do indivíduo (SIMMEL, 2010); de outro, pode ser compreendido como ponto de desagregação e anomia no sentido durkheimiano, ou de uma combinação perversa na forma econômica que produziu prejuízos nas relações travadas e em degenerações nas formas de afirmação da personalidade e no valor da existência (SIMMEL, 2010).

No Brasil, o individualismo não produziu liberdade para o indivíduo fluir verticalmente e horizontalmente por entre as cidades, estas aparecem enquanto lócus onde o conflito assume proporções assustadoras associado em parte ao tipo de capitalismo que se desenvolve no país (VELHO, 2000) e a sua dimensão subdesenvolvida, onde a fraca generalização das condições cidadãs e as situações econômicas desfavoráveis fizeram emergir o “pior dos dois mundos” de uma realidade calcada numa dualidade estruturante com os sistemas individualistas e hierárquicos se interpenetrando (VELHO, 2000) e aquele assumindo o princípio da universalidade do anonimato, da

indiferença e da dessensibilização e não o da igualdade individual de direitos e deveres, como pontua Machado (2001, p. 24)

Esse pior dos dois mundos remete a uma transformação que se opera na década de 1970 e que acompanha o processo de modernização da sociedade brasileira. O Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury (2001), a partir do seu projeto *Luto e Sociedade no Brasil* desenvolvido no GREM (Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções), compreende o impacto desse processo na subjetividade dos indivíduos a partir das atitudes desenvolvidas em relação ao luto no Brasil, atentando para as transformações subjetivas nos costumes e rituais da morte e do morrer, enquanto mudanças advindas do individualismo emergente das cidades modernas. Neste sentido, o material produzido na pesquisa infere que os rituais da morte e do morrer passaram a ser vivenciados pela classe média urbana brasileira a partir da racionalidade, solidão, introspecção do sofrimento, indiferença, constrangimento, economia emocional (comedimento na partilha do sofrimento alheio) e desencantamento e desilusão do mundo. (BARBOSA, 2015, p. 6) Como explica Barbosa (*idem*):

A retirada do sofrimento do público, em razão da privatização das emoções em uma sociedade individualista, classifica o luto como momento de vergonha pela perda, encarada como fracasso pessoal e/ou civilizatório. O luto é vivenciado como solidão e como discricção e performatização da indiferença, ou seja, através do escamoteamento da obrigatoriedade da expressão dos sentimentos.

Dados que denotam uma sociabilidade cada vez mais racionalizada, impessoal e moderna, uma nova configuração emotiva advinda da modernização das relações sociais e do individualismo característico da vida urbana. Assim, partindo da compreensão de que as configurações do(s) individualismo(s) provocam efeitos subjetivos e repercussões psíquicas nos indivíduos, aventa-se a existência de novas formas de sentir e de sofrer atreladas aos novos arranjos da individualidade contemporânea que aparecem enquanto dimensão de uma cultura urbana, denotando uma subjetividade caracterizada pela internalização do sofrimento, privatização das emoções, distanciamento (KOURY 2001; 2002; 2005; 2008) e a própria carência de vínculos.

Destarte, é a vivência em mundo permeado por códigos mais individualistas de interação e de autopercepção que tem íntima relação com os sofrimentos dos depoentes no FM. Como um mal-estar em razão da privatização das emoções, do distanciamento, do esgarçamento dos laços, da indiferença, da fragmentação da existência e das relações

com um tropismo mais acentuado pela solidão, esta que hodiernamente toma forma de uma epidemia (PERRUSI, 2015), como colocam Daniel e David²¹⁶:

sinto uma solidão profunda [...] não consigo fazer amizades, não consigo ter uma relação com as pessoas de conversar as vezes sobre o dia a dia... (Daniel, depoente do FM)

Hoje com 50 anos e diversas relações destruídas amargo a dor da solidão, e isso ainda me amedronta, tenho muito medo do abandono. Mas eu só tenho um dia, e vou fazer o possível para estar na vida de uma outra pessoa. (David, depoente do FM)

Os depoentes, assim, expressam o seu mal-estar relatando a dificuldade em fazer amizades, o medo do abandono, combinado com o desejo de ‘fazer o possível para estar na vida de uma outra pessoa’. Sobre isso, Byung-Chul Han (2017) aborda a existência de uma *crise de gratificação* ou *autoestima* na sociedade contemporânea que seria resultado da falta de relacionamentos do indivíduo moderno e a uma perturbação narcisista, posto que mergulhar no si mesmo não criaria *autoestima*, mas produziria isolamento e sofrimento, dado que o sujeito do desempenho emprega grande parte de sua libido em si mesmo e apenas o restante distribui por entre contatos de curto prazo de caráter mercantil, dado que não é capaz de estabelecer vínculos duradouros (HAN, 2017) As relações são efêmeras e flutuantes, como coloca a depoente Luciana, utilizando-se de Zygmunt Bauman:

Um sociólogo polonês disse "Vivemos em tempos líquidos. Nada é para durar" e "as relações escorrem pelos vãos dos dedos". Neste momento, experimento sentimentos concordantes tais frases. É impressionante como as pessoas parecem realmente tender a esse desapego de umas em relação às outras, em todos os níveis de relacionamentos: familiar, amoroso, entre amigos, sexual, coletivo... (Luciana, depoente do FM)

Apesar do mal-estar diante destas relações onde ‘não há longo prazo’ (SENNETT, 2009), os usuários reconhecem a importância das interações em sua própria configuração individual, que é completamente indissociável e interdependente de suas relações intersubjetivas. Como afirma Mariana e Joelma, depoentes do FM, o indivíduo precisa de vínculos afetivos para viver, não sendo possível se “curar” sozinho:

²¹⁶ Modifiquei os nomes que aparecem no FM por pseudônimos, resguardando o anonimato e tendo o cuidado para não expor informações de identificação pessoal.

Não acredito em uma experiência real de ligação com Deus que seja independente das relações humanas. Ele não nos criou para vivermos sozinhos. Precisamos de gente para viver, seja qual for o nome que dermos aos vínculos afetivos. (Mariana, depoente do FM)

Crendo no poder superior e praticando os passos aprendi que sou egoísta e que sozinho não sou capaz de me curar. Tive muitas crises de taquicardia e corria para hospital, tive a duras penas aprender que quando essa preocupação me afligia esse era o momento de confiar no Ps e colocar minha mente no que era real e não alimentar este sintoma (defeitos de caráter). Mas quando admiti minha impotência sobre minhas emoções as coisas começaram a mudar e que somente uma força maior poderia me recuperar. (Joelma, depoente do FM),

Joelma, ao explicitar que não é capaz de se curar sozinha e que precisa de um “Poder Superior” (Ps) para sua recuperação, coloca em foco a sua relação com o programa de N/A, ao aprendizado que obteve no grupo e que trouxe mudanças em sua vida. Essas mudanças se fazem presente neste espaço virtual na forma de um antes e depois desta *Irmandade*, com relatos permeados pela eficácia do programa a partir do léxico moral típico do grupo e com o reforço constante para os ‘novatos’ da possibilidade de fortalecimento pessoal aberta pela associação.

Ao passo que os indivíduos procuram o grupo N/A por vivenciarem, em algum nível, uma ruptura na relação indivíduo e sociedade, encontram nele, a possibilidade de “recuperação” (conforme categoria êmica de patologização da neurose) para sua própria “doença” mental e emocional, caracterizando uma modalidade de “cura” pelo social (TROIS, 1998, p. 10). Fazendo com que os seus participantes voltem a viver sobre um outro patamar que não mais o individual. (*idem*)

Como elucida Koury (2006, p. 20) o sentido de pertencer, a sensação de estar pertencendo, de fazer parte, parece evocar “nos indivíduos tocados pela fé uma comunhão com os demais membros que se consubstancia em uma elevação do grupo acima de si próprio. Neste sentido, faz do indivíduo uma pessoa relacional que se encontra e se submete e se revela no e para o grupo.”

O fazer do indivíduo uma pessoa relacional que se revela no e para o grupo parece ser um elemento fundamental para os depoentes do FM, que a partir de N/A encontram um lugar para falar sobre o seu sofrer entre companheiro/as, os quais reforçam em suas mensagens que em N/A ninguém está sozinho/a, afirmação vital dentro do contexto discutido. Como coloca a Irmandade: “Quando alguém, seja onde for, estender a mão pedindo ajuda, quero que a mão de N/A esteja ali, e para isso: eu sou responsável.” Há, desse modo, a possibilidade de fortalecimento pessoal aberta pela associação através da

pertença, compreensão mútua e partilha “entre iguais” que parece apontar para caminhos novos.

Considerações finais

Este trabalho é uma reflexão sucinta sobre alguns elementos da minha monografia e buscou apreender o tecido subjetivo que configura as interrelações de alguns indivíduos no contexto urbano contemporâneo, a partir da análise qualitativa de uma comunidade virtual de ajuda mútua, mais especificamente do *Fórum de Mensagens* presente no grupo virtual de N/A denominado *Caminho Novo*. Os resultados dessa imersão em mais de seis mil depoimentos visitados durante um período de seis meses mostraram que a vivência em um mundo permeado por códigos mais individualistas de intersubjetividade e autopercepção tem íntima relação com as narrativas contemporâneas de sofrimento psíquico, em especial com os depoimentos dos usuários do FM.

Destarte, esta pesquisa, ainda bastante inicial, ao buscar compreender uma das áreas mais críticas da experiência humana e as transformações sociais que circundam os sofrimentos hodiernos, procura contribuir com um tema multifacetado e complexo que não pode ser apreendido estritamente pelas dimensões físicas e psicológicas, mas precisa ser estudado a partir de processos históricos e sociais mais amplos (PUSSETTI; BRAZZABENI, 2011), principalmente em um contexto de “medicalização das emoções”²¹⁷ e de silenciamento do sofrimento. Sendo possível com essa compreensão que os sofrimentos, ao invés de dividir, isolar e de rasgar o tecido das solidariedades humanas, se somem e unam as suas vítimas.²¹⁸

Referências

BARBOSA, Raoni Borges. *Koury: Uma história das Emoções*. Alagoas: REA/ABANNE, 2015.

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2000.

²¹⁷ Diz respeito a inibição das emoções através de psicofármacos ou de tratar “problemas emocionais” em termos de disfunções químicas.

²¹⁸ Refere-se a frase de Bauman (2000, p. 61): “Os sofrimentos que costumamos experimentar a maioria das vezes não se somam e, portanto, não unem suas vítimas. Nossos sofrimentos dividem e isolam. Rasgando o tecido das solidariedades humanas.”

DUMONT, L. O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ELLIOT, Anthony. A teoria do novo individualismo. Revista Sociedade e Estado, vol. 33, 2018.

HAN, Byung-Chul. A sociedade do cansaço. Editora Vozes, Petrópolis, 2015.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Amor e dor: ensaios em antropologia simbólica. Recife: Edições Bagaço, 2005.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Da Subjetividade às Emoções: a antropologia e a sociologia das emoções no Brasil. Recife: Edições Bagaço, João Pessoa: Edições do GREM, nº 7, 2015.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. De que João Pessoa tem Medo? Uma abordagem em Antropologia das Emoções. João Pessoa, Editora Universitária, 2008.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Medos Corriqueiros: A construção social da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes urbanos das cidades brasileiras na contemporaneidade. Projeto de Pesquisa, GREM: João Pessoa, 2002.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Ser discreto. Um estudo do Brasil Urbano sob a Ótica do Luto. João Pessoa: GREM/UFPB, 2001.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. O vínculo ritual: Um estudo sobre sociabilidade entre jovens no urbano brasileiro contemporâneo. Editora universitária, UFPB. Edições do GREM, João Pessoa, 2006.

MACHADO, Lia Zanotta. Famílias e individualismo: tendências contemporâneas no Brasil. Interface (Botucatu), Botucatu, v. 5, n. 8, p. 11-26, Feb. 2001.

PARK, Robert. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: Otávio Velho. O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Edita Zahar Editores, 1973.

PERRUSI, Artur. Sofrimento psíquico, individualismo e uso de psicotrópicos: saúde mental e individualidade contemporânea. Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 27, 2015.

PUSSETTI, Chiara; BRAZZABENI, Micol. Sofrimento social: idiomas da exclusão e políticas do assistencialismo. Etnográfica, Lisboa, v. 15, n. 3, p. 467-478, jun. 2011.

ROOM, Robin. Alcoholics Anonymous as a Social Movement. In: Barbara S. McCrady and William R. Miller, eds., Research on Alcoholics Anonymous: Opportunities and Alternatives. New Brunswick, NJ: Rutgers Center of Alcohol Studies, 1993.

SENNETT, Richard. O declínio do homem público: as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SENNETT, Richard. A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Rio de Janeiro: Record, 2009.

SIMMEL, Georg. O indivíduo e a liberdade. In: Jessé de Souza e Berthold Oelze (Org). Simmel e a modernidade. Brasília: Editora UnB, 1998.

SIMMEL, Georg. O dinheiro na cultura moderna. In: Jessé de Souza e Berthold Oelze (Org). Simmel e a modernidade. Brasília: Editora UnB, 1998.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: Otávio Velho. O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Edita Zahar Editores, 1973.

TROIS, J. F. M. A cura pelo espelho: uma leitura antropológica do dispositivo terapêutico dos grupos de auto-ajuda de Neuróticos Anônimos. Dissertação de Mestrado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRGS, 1998.

VELHO, Gilberto. Individualismo, anonimato e violência na metrópole. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 6, n. 13, 2000.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: Otávio Velho. O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Edita Zahar Editores, 1973.

A DIMENSÃO ESTÉTICA DA INTERAÇÃO NO COTIDIANO DA FEIRA DO GUAMÁ, BELÉM - PA

Fábio Rodrigo de Moraes Xavier²¹⁹
Marina Ramos Neves de Castro²²⁰

Resumo

O presente trabalho se propõe a refletir sobre a estética relacional presente no processo de identificação entre os frequentadores da feira do Guamá, localizada em Belém, capital paraense, na Amazônia brasileira. Assim, o trabalho, objetiva, a partir de uma etnografia, colaborar para a compreensão do papel dos sentidos enquanto elementos que compõem o processo de reverberação estética interacional para a produção de identificações no cotidiano da feira. Compreendemos com Maffesoli (1998) que a ideia de interação tem como fundamento para sua constituição os processos de sociação encontrados no pensamento simmeliano (SIMMEL, 1983), assim como na participação dos sentidos como elementos partícipes dos processos estéticos (LE BRETON, 2016). Compreendemos que a participação e percepção dos sentidos dos frequentadores dentro de certa configuração estética (CASTRO, 2013), impulsiona processos de interação e influência nas relações entre pessoas na localidade, corroborando para os processos de identificação e a produção de sua temporalidade que se expressa no cotidiano da feira.

Palavras -chave: Comunicação; Estética; Interação; Identificação; Feira.

Introdução

O artigo busca apresentar reflexões acerca do desenvolvimento da dimensão estética interacional que ocorre no cotidiano da feira do Guamá, localizada entre Rua Barão de Igarapé-Miri e a Avenida José Bonifácio em dois prédios, no bairro do Guamá, em Belém, capital do Pará, Amazônia brasileira. O nosso intuito com relação à pesquisa, é o entendimento das diversidades que a feira possui, assim como também no desenvolvimento do processo interacional dos frequentadores da localidade.

O objetivo de nossa investigação é compreender a dimensão estética no cotidiano do lugar (CASTRO, 2013) com base nas interações produzidas considerando nesta produção os sentidos do corpo, no local e a maneira com a qual essa dimensão se evidência naquela temporalidade. Desse modo, entendemos que a produção de certa estética é corroborada pelos sentidos do corpo na condução daquela realidade, nos processos de interações estéticas que promovem identificações (CASTRO, 2013; 2018). Nessa perspectiva, é possível entender os diferentes tipos de socialidades na condução de processos significativos da temporalidade daquela realidade como se constitui.

²¹⁹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPGCOM/UFPA).

²²⁰ Professora da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal do Pará (FACOM/UFPA) e Também do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM/UFPA).

A nossa indagação se evidencia de como à dimensão estética interacional se expressa naquela localidade, assim como também, como as identificações surgem no cotidiano da feira. Para o entendimento da movimentação na localidade e o desenvolvimento de processos sensíveis e o aparecimento de emoções, moralidades que se produzem dentro dos diversos tipos de relações existentes entre os frequentadores.

Para alcançar o nosso propósito, baseamo-nos em Maffesoli (1998,1999), para a ligação interacional como fundamento do relacionamento de sociação estética entre aqueles que ali frequentam a localidade. Também procuramos trabalhar a partir da reflexão de Simmel (1983) dentro da perspectiva de sociação.

Dessa maneira, a perspectiva que nós traremos são os aspectos estéticos elaborados pelos sentidos presente em Le Breton (2016), na composição de formação do conhecimento que se evidencia na movimentação da feira, entre os frequentadores. Na percepção para a identificação, nós teremos como ideia Maldonato (2005), e dentro da perspectiva intersubjetiva teremos (Schutz, 2012).

O procedimento para a efetivação de nossa reflexão se baseia na leitura dos autores como processo de reflexão teórica, assim como também visitas a feira do Guamá. Isso possibilitou a integração daquela movimentação que ocorre na localidade, assim como também o processo de sensibilização nas construções que ali se evidencia.

Partimos da compreensão de que a produção de uma estética a partir de uma perspectiva interacional dentro daquele cotidiano, proporciona relacionamentos e identificações que corroboram para o aparecimento e desenvolvimento de processos interativos produzidos através de sensações corporais, estéticas e estética, assim como de percepções (Cf. CASTRO, 2018). Desse modo, o estudo procura contemplar o conhecimento de outros caminhos para se pensar a cultural como uma dimensão estético interacional.

A dimensão estética interacional

Para que possamos adentrar na percepção da dimensão estética interacional, precisamos considerar a perspectiva Schutiana relativa à intersubjetividade Shutz (2012). A feira, enquanto uma produção coletiva que reverbera ao longo do tempo condiciona, e ao mesmo tempo é condicionada, por diversas formas sociais (CASTRO, 2013; 2017) compósita de elementos e conteúdos materiais, emotivos, sensoriais, de valores, dentre

outros possíveis a serem catalogados; desta maneira ela se conforma e é conformadora da intersubjetividade na qual estamos inserido e da qual corroboramos para a construção (CASTRO, 2011; CASTRO et al., 2016).

Percebemos que o processo de interação em seu fundamento, como indica Maffesoli (1998), a partir de sua reflexão do pensamento de sociação em Simmel (1983), à condução da temporalidade na localidade. A dimensão estética interacional se evidencia nas expressividades dos frequentadores que participam das diversas interações que se processam em diferentes modos emotivos e morais de associação existente no local.

A dimensão estética da feira do Guamá se estrutura na própria expressividade dos sujeitos do local, a qual é ressaltada nas interações presentes e também na dimensão dos produtos. Percebendo-se a própria arte do mundo da vida, da existência primeira, observada na feira no processo de construção das práticas sociais desenvolvidas na interação cultural humana Amazônica existente. (CASTRO.F, CASTRO.M & XAVIER, 2017, p. 364)

Assim, quando se adentra a feira, é visto na movimentação que ocorre ainda pela madrugada os primeiros passos da dimensão estética interacional, no descarregamento de mercadorias como exemplo para a venda do dia. Por volta das quatro, cinco horas da manhã, os feirantes começam a se organizar, muitos deles, antes já vem de outro local, pois tiveram que comprar a mercadoria para a venda.

Grande parte dos feirantes que vem de outro local, eles vem com mercadorias principalmente da Central de Abastecimento do Pará (CEASA), localizada cerca de 10 quilômetros da feira do Guamá em outro bairro chamado Curió. Os produtos são geralmente transportados até a feira em caminhões, picapes, carros de pequeno porte, ônibus, alguns vendedores utilizam táxi ou até mesmo chegam a pé, como no caso de Seu Jerônimo que quando vai à Ceasa, vai de ônibus e volta em uma Combi que presta serviço de transporte para alguns feirantes do Guamá.

Importante percebe que no início da manhã ocorre o processo de abastecimento do complexo da feira com a chegada da mercadoria e dos vendedores ao local para a abertura e arrumação de seus equipamentos de venda. É neste momento que começamos a perceber o condicionamento do conhecimento presente naqueles feirantes, pois podemos observar que ali há várias equipamentos – também chamados de box - de diversos tipos de mercadorias e pessoas. A grande quantidade de diversidade de

venda que vai de frutas, peixe, carne, farinha, charque, ervas, perfumes, caracterizam a movimentação que será produzida no decorrer da feira.

O conhecimento da mente de outro indivíduo só é possível através de eventos que ocorrem ou são produzidos pelo seu corpo. Na terminologia de Husserl, isso é um caso relevante de referência de apresentação. De acordo com ele, o outro é, desde o começo, dado a mim como ambos um objeto material com sua posição no tempo e no espaço, e um sujeito com sua vida psicológica. Seu corpo, como todos os objetos materiais, é dado à minha percepção original ou, como diz Husserl, em presença originária. Sua vida psicológica, porém não me é dada em presença originária, mas somente em “co-presença” ; não é apresentada, mas apresentada. Através da mera percepção visual contínua do corpo do outro e de seus movimentos, constitui-se um sistema de apresentação, de indicações bem ordenadas de sua vida psicológica e de suas experiências (Schutz, 2012, p. 160)

Pode-se perceber dentro dessa perspectiva a forma como as pessoas em sua diversidade cultural possuem memórias, experiências, percepções psicológicas, a própria condução da interação que se evidencia no início da feira, também se percebe corporeidade que os sujeitos possuem, para a caracterização emotiva e moral do posicionamento espacial, temporal proporcionará em seu significado simbólico à condução do que é o local da venda, em sua organização. Importante notar que quando a feira inicia as suas atividades, também posteriormente nós temos os compradores, eles fazem parte da logística do conhecimento presente no local, assim como também nós temos, os locais próximos às pessoas que ali estão presente no envolvimento do conhecimento que ali se evidencia, como lojas de venda de fogão, geladeira, bares, cabelereiros, que estão próximos à feira, são parte da movimentação da dimensão estética interacional expressa na localidade no decorrer da venda.

Imagem 1 – Movimentação da feira



Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

Então se pode perceber a elaboração de certa sensibilidade existente no processo da movimentação na dimensão sensível interacional, já que compõe de elaboração das diversas interações e seu processo significante. Onde isso atua como fonte condicionadora das estruturas que podem aparecer na possibilidade do conhecimento existente, na relação entre os frequentadores, como modo de produtividade mundana do que a feira é.

Uma cultura determina um campo de possibilidades do visível e do invisível, do tátil e do intocável, do olfativo e do inodoro, do saber e da sabedoria, do límpido e do nebuloso etc. Ela desenha um universo sensorial particular, os mundos sensíveis não se recortando mais porque são igualmente mundos de significações e de valores. Cada sociedade elabora assim um “modelo sensorial” (Le Breton, 2016, p.17)

A maneira como as relações entre as pessoas se evidenciam na localidade ao processo de condução da venda na feira, constitui como polo de produção da realidade que ali se desenvolve como condição da vida mundana. A possibilidade do visível e do invisível é efetuada na projeção sensível do lugar, como se pode perceber nos aromas que se misturam como as diferentes cores de mercadorias e modos de ligação que as pessoas constituem em seu envolvimento com a localidade.

Em muitos casos, isso é resultado de saberes tradicionais da região, como o próprio modo de se preparar um perfume tendo por base erva, como Alecrim, os

vendedores utilizam informações que seus antepassados possuíam. Também nós podemos perceber no processo da venda do peixe, alguns instrumentos utilizados como um pedaço de um pau com vários pregos na extremidade, para retirar escama, é um instrumento que reproduz modos das sociedades tradicionais pesqueira da região.

Então se desenvolve o “modelo sensorial” que atua para compor de significados e valores que atuam para a lógica que ali se desenvolve como exemplo a disposição dos produtos/mercadorias no decorrer da feira, as cores, o cheiro, as falas. São evidências da composição do que é a dimensão estética interacional na localidade. Para o qual se desenvolve, o próprio universo particular do que a feira produz em sua temporalidade que adentra a espontaneidade amazônica nas interações emotivas e morais que se formam no local.

a disposição dos produtos no local possibilita certa maneira de interação. Aspectos da cultura como adornamentos, enfeites, adereços, cheiros, cores, higiene, produtos intactos, a disposição dos produtos, assim como a sintonia da comunicação dos feirantes, são de grande relevância para que a interação seja efetiva. A partir dessa expectativa, a disposição dos objetos presentes na feira passa tanto pela construção de sentido quanto pela venda propriamente dita. (CASTRO. F, CASTRO. M & XAVIER, 2017, p. 365)

A condução das produções de maneira de interação que a feira condiciona, é relacionada à sabedoria popular que se expressa para compor dentro da dimensão estética a ligação emotiva e moral dos diversos frequentadores da localidade. As pessoas participam ativamente para propor situações que constituem a existência social, cultural do que é a feira.

Exprime, na longa duração, aquilo que de diversas maneiras se pode chamar de espontaneidade vital, o vitalismo ou “elã vital” (Bergson). Coisas das quais é de bom tom desconfiar, mas cuja fecundidade própria não se pode, todavia, negar. É essa sabedoria popular que está na base da resistência frente a todos os poderes, mas igualmente ela estrutura o essencial dos fenômenos e das situações que constituem a existência de cada um e da sociedade como um todo (Maffesoli, 1998, p. 173).

Assim se percebe “é que a própria sociedade em geral se refere à interação entre indivíduos. Essa interação sempre surge com base em certos impulsos ou em função de certos propósitos” (Simmel, 1983, p.165). A construção do que a feira é conduzida por polos emotivos e morais, adentra para a própria existência daquela realidade como expressividade mundana dos frequentadores ali presente.

Imagem 2 – O posicionamento da venda de produtos na feira



Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

A chegada dos feirantes para produzir a venda na interação, assim como também a produtividade dos compradores das diversidades que se expressa no local, nós temos o desenvolvimento da existência da dimensão estética interacional que se envolve na condução emotiva e moral na feira. A expressividade dos diferentes tipos de pessoas, e também nas estruturas como se percebe na disposição da mercadoria, no cheiro nas cores na utilização de utensílios, isso tenciona diversos modos de como o local se organiza, no decorrer de sua temporalidade e no aparecimento das identificações.

As identificações do cotidiano

A identificação na feira se evidencia quando a composição da dimensão estética interacional se desenvolve e promove diversos tipos de movimentos no processo da venda. Em Maffesoli (1998), a compreensão das interações se desenvolve na prática da vida como aspecto emotivo e moral de uma estética do sentir-junto, isso se percebe nas alteridades e identificações (Maldonato, 2005), dos processos significativos ali existentes.

A própria sociação (Simmel, 1983) se estabelece entre os frequentadores do local, isso propõe a experimentação do sensível ao “sabor do mundo” como (Le Breton, 2016) pontua, para o entendimento do sentir com o outro como produtividade resultante das afetações daquele cotidiano, daquela cultura e sociedade.

Imagem 3 – Pintura da barraca de venda de camarão



Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

Assim se evidencia, as construções que são desenvolvidas entre os frequentadores na formatação das expressividades que aparecem no local.

a construção da relação entre os feirantes é alicerce para o posicionamento da formatação que determinados sujeitos expressam no local. O posicionamento que possui cada indivíduo ali estabelece novas perspectivas de pensamento e desenvolvimento da capacidade normativa de fatos, o que é desenvolvido e como abrange as pessoas que participam da feira. (Xavier, 2019, p.2017)

A expressividade que surge a determinado sujeito, no local pontua a condição de ligação de certa moralidade emotiva que ali se desenvolve como se pode notar na pintura na condição a qual os produtos são posicionados assim como também na linguagem utilizada para obtenção de freguesia, como utilização de “olá minha freguesa”, “promoção só para você hoje”. Como se de algum modo, o posicionamento que o feirante possui adentra a qualidade do produto, o preço, o modo de tratar a freguesia (Cf. CASTRO, 2018).

Assim, o feirante promove a condição para efetivar a venda, nós temos também o freguês, de algum modo, acaba por se relacionar com o feirante de forma muitas vezes próxima, alguns já compram por muitos anos com o mesmo feirante. Como se de algum modo, aquela dimensão estética interacional se solidificasse com o tempo na condição da alteridade e assim promove identificações que se evidenciam cotidianamente.

Logo, é só a partir da alteridade do Outro, de sua irreduzível diferença, que chegamos a nós mesmos. Numa tensão ininterrupta, a alteridade acompanha a identidade como uma sombra. É absolutamente impensável um afastamento, uma recusa da identidade, pois se a identidade rechaça, a alteridade torna a aflorar, prepotente e invencível. Mas se a identidade não é uma esfera compacta e imóvel – como a *verdade bem redonda* de Parmênides – então será necessário buscá-la não na eterna luta pela afirmação de si contra o outro, mas na infinita escuta do outro em si, na incessante proliferação de vozes nunca é redefinição de vultos, identidades plurais em si, porque em si mesmas diferentes: identidades nunca redutíveis em si, por mais singulares e únicas que sejam, pelas quais cada um de nós é constantemente atravessado (Maldonato, 2005, p. 487)

Pode-se perceber que na movimentação da feira se desenvolve a capacidade ética de ligação com outro, em que resulta na própria composição emotiva assim como, a própria moralidade *“experimental junto emoções, participar do mesmo ambiente, comungar dos mesmos valores, perder-se, numa teatralidade geral, permitindo, assim, a todos esses elementos que fazem a superfície das coisas e das pessoas fazer sentido”*. (MAFFESOLI, 1999, p.86). Isso evidencia a produtividade do que a feira é em seu cotidiano, a influência que a localidade provoca para as pessoas que ali frequentam, como necessidades de agrupamento que sensibiliza e identifica.

Interesses e necessidade específicas certamente fazem com que os homens se unam em associações econômicas, em irmandades de sangue, em sociedades religiosas, em quadrilhas de bandidos. Além de seus conteúdos específicos, todas estas sociações também caracterizam, precisamente, por um sentimento, entre seus membros, de estarem sociados, e pela satisfação derivada disso. Os sociados sentem que a formação de uma sociedade como tal é um valor; são impelidos para essa forma de existência. De fato, às vezes é apenas esse impulso o que sugere os conteúdos concretos de uma sociação particular. (Simmel, 1983, p. 168)

Os diferentes tipos de produto da feira, os diferentes tipos de barracas, como também, o próprio cheiro que se espalha pela localidade, a música que invade o ambiente, algumas vezes brega dos anos 80, 90, também a grande quantidade de barraca no entorno da feira, sugere a formação de conteúdos concretos. Como resultado de identificações cotidianas que se aderem a cada produção temporal, do que a feira expressa em sua essência.

Imagem 4 – Barracas de venda de tecido na calçada



Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

Observa-se então, o desenvolvimento de certa sensorialidade (Castro, 2018) que ali na localidade se evidencia e a afetação com o outro. O envolvimento entre os frequentadores a partir da alteridade na condução simbólica em relação às pessoas. Isso caracteriza o modo como à feira se situa em certa temporalidade sensorial, expressa na venda cotidiana.

Os sentidos não são “janelas” sobre o mundo, “espelho” oferecidos aos registros da coisas em total indiferença com as culturas ou as sensibilidades; eles são filtros que só retêm em sua peneira o que o indivíduo aprendeu a colocar nela, ou o que ele justamente busca identificar mobilizando seus recursos. (Le Breton, 2016, p.15)

Pode-se perceber nas diversas caracterizações ou modos de movimentos na localidade, como o preço das mercadorias, na maneira como os produtos são colocados, muitos em calçadas, na linguagem dos feirantes e dos fregueses, no posicionamento e no modo que frequentadores desenvolvem sobre si próprio e sobre o outro (CASTRO, 2018), contribuição simbólica de entendimento entre eles. Como se fosse rede de ligação que possui como base a intersubjetividade (Schutz, 2012; CASTRO, 2011) na propagação da dimensão estética interacional.

Importante notar que a feira do Guamá funciona apenas pela parte da manhã em todos os dias da semana, pela parte da tarde, fica aberto uma ou outra barraca. Na maior parte dos dias, a venda dos produtos na localidade inicia pela madrugada e o local fecha ali pelas duas horas da tarde. O entorno da localidade acompanha o movimento dos frequentadores da feira, em alguns casos estabelecimentos próximo ficam abertos pela parte da tarde, já que os produtos como eletrodoméstico, oferecimento de serviços como corte de cabelo são requisitados por conta de que o local pertence a um bairro populoso da cidade de Belém.

Então as identificações do cotidiano da feira do Guamá pertencem ao envolvimento de certo condicionamento sensorial, certa temporalidade situacional como aspectos emotivo e morais dos frequentadores que se propaga em expressividades na localidade. A condução simbólica que ali se forma no decorrer da venda proporciona as ligações de relacionamentos entre os frequentadores da localidade, isso evidência a organização do que a feira é, não apenas nas estruturas de venda, mas também na composição das interações entre os frequentadores.

O envolvimento dos diversos aspectos emotivos que o local possui como fonte de afetação, assim como também, nas formações morais de relacionamento entre frequentadores, possibilita a condução da alteridade que se desenvolve dentro daquela temporalidade e constitui como polo de produção do que a feira é. Isso proporciona o envolvimento da dimensão estética interacional no cotidiano da feira do Guamá como fonte de diversas identificações entre diversas pessoas dentro de suas diferentes construções amazônicas.

Considerações finais

Nós pudemos observar que a movimentação que ocorre na feira do Guamá promove diversos fatores de condução daquela temporalidade. Então temos como resultado desse processo, a dimensão estética interacional que se forma durante a produção da integração entre os frequentadores, disso resulta diversas identificações que se produzem naquele cotidiano da feira que influenciam nas produções emotivas e morais que ali se formam.

No primeiro momento nós podemos perceber que a base intersubjetiva (CASTRO et al., 2016) se processa na condução de pontos de ligação entre pessoas. Assim, pode-se atentar a construções de diversos processos de expressividade da emoção e da moralidade que aparecem na condição de estar-junto, como também na perspectiva sensível que se desenvolve na organização da feira.

O fundamento de sociação entre as pessoas se desenvolve no processo interacional e no aparecimento do conhecimento que produz movimentos simbólicos e produção da realidade que a localidade evidencia. Desse modo, nós podemos observar a dimensão estética interacional como base do envolvimento dos frequentadores e resultando nas identificações que a localidade possui.

No segundo momento se entende de que modo o processo de identificação se processa no local, assim como também, na condução ou na manutenção do processo emotivo e moral. Observa-se dentro dessa perspectiva, a condução da alteridade que se constroem em processos significativos existentes que a feira ali produz.

Atenta-se dessa maneira para a composição da experimentação do universo sensível como parte da afetação que os frequentadores adentram na localidade. Desse modo, o cotidiano do local com suas identificações promovem estruturações das diversas expressividades que formam a realidade de como ela é naquela temporalidade.

A dimensão estética interacional e o aparecimento das identificações no cotidiano da feira do Guamá, nós possibilitar pensar de que modo o estar-junto com o outro condiciona a produção de um mundo existente, no nosso caso, a feira. Assim como também, entender que pela via das emoções e construções morais se processa as identificações daquele cotidiano dentro daquela temporalidade situacional organizacional.

Assim, a nossa pesquisa busca outros caminhos dentro da temática aqui proposta, como também, a investigação procura fomentar novos debates. Para que, nós possamos adentrar dentro da perspectiva de que a feira do Guamá para alguns aparece como um local simples, mas que possui em sua essência grande diversidade cultural da sociedade amazônica a qual o espaço urbano de Belém pertence.

Referências

CASTRO, Fábio; XAVIER, Fábio; CASTRO, Marina. A dimensão estética na feira do Guamá, Belém – PA. *Revista Vis: Revista do Programa de Pós-Graduação em Arte*. v. 16, n. 2, p. 362-371, jul. 2017.

CASTRO, F. F. de. *Entre o Mito e a Fronteira*. Estudo sobre a Figuração da Amazônia na Produção Artística Contemporânea de Belém, 1ª ed. Belém: Labor, 2011.

CASTRO, F. F. de; CASTRO, M. R. N. de; FREITAS, A. M. C.; COSTA, H. C. P. Intersubjetividade, Sensibilidade e Comunicação. In: Carlos Magno Camargo Mendonça; Eduardo Duarte; Jorge Cardoso Filho. (Org.). *Comunicação e Sensibilidades. Pistas Metodológicas*. 1ª ed. Belo Horizonte: PPGCOM - UFMG, 2016, v. 1, p. 99-116.

CASTRO, Marina Ramos Neves de. 2013, 151f. *A arte na sua cotidianidade: Uma percepção de arte na feira do Guamá*. Dissertação (Mestrado em Artes), Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Arte, Belém, 2013.

_____. Aportes teóricos para pensar a feira enquanto forma social. *Revista Sociais e Humanas*, [S.l.], v. 30, n. 2, p. 169-183, out. 2017. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/sociaisehumanas/article/view/20951>>. Acesso em: 13 nov. 2019.

_____. *Socialidades e sensibilidades no cotidiano da Feira do Guamá: uma etnografia das formas sociais do gosto*. 2018. 287 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências Filosofia e Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

_____. Mercado, forma, don: Asimetrías de la sociación en un mercado en Belém (Amazonia). *Cuadernos antropol. soc.* [on-line], n. 44, 2016. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2016000200007&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 13 nov. 2019.

LE BRETON. *Antropologia dos sentidos*. Tradução de Francisco Moraes. Ed: Vozes, 2016.

MAFFESOLI, Mario. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *No fundo das aparências*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

MALDONATO, Mauro. Arquipélago identidade O declínio do sujeito autocêntrico e o nascimento do eu múltiplo. *Rev. Latinoam. Psicopat.* V. 8, n. 3, p. 480-496, 2005.

SCHUTZ, Alfred. *Sobre a fenomenologia e relações sociais*. Petrópolis, Ed: vozes, 2012.

SIMMEL, Georg. *O problema da sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

XAVIER, Fábio. A estética da identificação comunicacional a dimensão sensível territorial na feira do Guamá, Belém – PA. *Resgate - Rev. Interdiscip. Cult*, v. 27, n. 1 [37], p. 211-227, jan./jun. 2019.

DIGNIDADES: UM OLHAR DESDE AS RUAS

Thiago Santos²²¹

Resumo

O presente artigo apresenta uma discussão sobre a maneira pela qual os indivíduos em situação de rua percebem e constituem-se a si mesmos como dignos nessa condição, a partir dos seus discursos emocionais. Sendo parte de uma discussão mais ampla que leva em consideração a relação entre moralidades e emoções na produção de sentidos distintos de dignidade.

Palavras-chave: Emoções; Dignidades; Pessoas em situação de rua.

Introdução

Nas laudas que se seguem apresento, de maneira mais detida, a discussão que venha desenvolvendo sobre as experiências emocionais em meu campo de pesquisa. Uma das linhas de investigação que tenho me detido ao longo dos últimos anos pesquisando no tema dos indivíduos em situação de rua e a percepção de si como digno. Tenho desenvolvido tal análise através da relação entre as reconfigurações das moralidades e da ética cotidiana em relação com as experiências emocionais experimentadas neste contexto, buscando compreender de que forma uma alimenta a outra possibilitando a produção de outros sentidos de si, de refazer-se.

Engana-se, por pressa ou ingenuidade, quem toma a experiência de habitar as ruas como sendo ela em si a maior dor daqueles que ali se encontram. Acrescente a esta, que por si só já é razão de sofrimentos diversos, as dores que dizem respeito ao descompasso sentido por não reconhecer mais em si aquela pessoa que “ficou” num passado próximo na memória, mas aparentemente inexistente para os outros no espaço público. Onde seus vestígios são deliberadamente apagados pelos carros e ônibus que os encobre de poeira, seguidos dos olhares enviesados que não fazem distinção entre parede, chão e gente.

O foco de análise aqui é na fala dos interlocutores sobre o contraste sentido por não serem mais reconhecidos como pessoas, como úteis ou mesmo existentes, ao passo que adentram à condição de rua: “também sou gente” ou “parece que somos invisíveis” são afirmativas recorrentes em praticamente todas as falas. Este contexto produz uma série de sentimentos e emoções sobre si mesmo que vão da

²²¹ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco.

vergonha ao orgulho, apontando sempre para a necessidade de uma crítica de sua condição, no limite seu estatuto de pessoa. Tal experiência emocional é a dimensão que receberá o foco que será detidamente analisado ao longo do artigo.

Metodologia

O interesse e inspiração etnográfica inicial, esteve vinculado à antropologia simbólica, proposta por Clifford Geertz [1973 (1989)], buscando, a partir de uma descrição densa, compreender as “teias de significado” pelas quais as pessoas em situação de rua estavam emaranhadas no tecido social e quais os sentidos e significados que orientam suas ações no mundo e seu julgamento sobre ele, tentando desvendar o *drama* do “se perceber em relação” contido em nessa experiência.

Pelo fato de que, ao menos para as ciências sociais, nenhum modelo é preciso e aplicável a todo e qualquer objeto no tempo e espaço, o modelo de etnografia proposto e empreendido por Geertz mostrou seus limites para a minha proposta. Seja pela dificuldade de manutenção de contato com os interlocutores, ou por não poder *viver o campo* integralmente participando de “de fato” da dinâmica cotidiana deles, foi necessário adequar essa inspiração às possibilidades outras de desenvolvimento da pesquisa. Assim, mantive o vínculo com essa busca pelos sentidos e significados do agir no mundo a partir de sua dimensão simbólica; contudo, o desejo de tentar *ler por sobre os ombros* torna-se, então, antes uma orientação que norteia minha compreensão sobre o social do que um compromisso teórico com a antropologia simbólica. Impossibilitado de viver meu campo em suas múltiplas dimensões ordinárias, me restou ouvir relatos dos interlocutores e frequentar esporádicas brigas de galo: interpelando-os e observando-os em alguns de seus locais de convívio, trabalho, descanso, alimentação; por vezes em espaços institucionais de serviços e eventos promovidos pelo Estado, como também em demais espaços.

O segundo momento de visualizar a realização da pesquisa, superando a dificuldade de estabelecer contato e *viver* o campo como os interlocutores, veio a partir da metodologia desenvolvida por William Foote Whyte, em sua pesquisa em Corneville, apresentada na etnografia *Sociedade de Esquina* (1943). Para Whyte, a realização de uma pesquisa densa que abarcasse a compreensão e modo de vida de vários atores não necessariamente deveria passar pela entrevista com todos ou boa parte dos atores.

Diferente disso, essa forma de pesquisar poderia ser substituída por entrevistas e pela vivência com atores específicos, através da identificação e divisão de grupos dentro do próprio campo de pesquisa, e internamente a esses grupos a eleição de *indivíduos-chave*, pois estes poderiam fornecer uma representação mais ou menos coesa do grupo do qual fazem parte, de seus valores e visão de mundo. Whyte comenta essa metodologia na seguinte passagem:

Nesta pesquisa sobre Corneville, pouco iremos nos preocupar com as pessoas em geral. Encontraremos pessoas particulares e observaremos as coisas particulares que fazem. O padrão geral da vida é importante, mas só pode ser construído por meio da observação dos indivíduos cujas ações configurem esses padrões (Whyte, p.23, 2005).

Onde tem-se “fazem” e “ações” leia-se, de forma alargada, toda forma de expressar-se, seja através da prática efetiva no mundo concreto ou através do discurso que os indivíduos elaboram sobre o mundo e sobre si. Assimilo, dessa proposta, a possibilidade de tomar certos interlocutores como *indivíduos-chave* na medida em que acredito que podem revelar muito sobre uma condição estrutural capazes de os tornarem “iguais”, mas que um olhar mais detido percebe sua heterogeneidade. Penso ser possível agrupar os interlocutores de minha pesquisa em grupos, não tão complexos ou definidos como os identificados em Corneville, e a partir desses grupos tomar suas falas como um posicionamento aproximado de outros em sua condição.

Outra inspiração clara para a pesquisa aqui apresentada é a perspectiva de uma antropologia e sociologia urbana, tomando a cidade e vida pulsante nela como objeto e *locus* de análise. Relacionado, principalmente, ao que convencionou chamar de Escola de Chicago. Contudo, mesmo registrando a importância dessa intersecção entre disciplinas no interior das ciências sociais e a estrita relação que a sociologia urbana guarda como fonte de diálogo para com a antropologia urbana, vale ressaltar que faço coro com Heitor Frúgoli (2005) no sentido de que o estudo aqui apresentado não é integralmente uma pesquisa transdisciplinar entre antropologia e sociologia, mas um eixo de análise antropológico com objetos e métodos próprios que incorpora outras disciplinas de maneira hierarquizada. Devido ao fato de que, mesmo convergindo em *locus* de pesquisa e objeto, antropologia e sociologia divergem “sobretudo quanto às sínteses particulares da relação entre teoria e pesquisa ou, mais especificamente, à forma de incorporar os

impactos da pesquisa – sobretudo a etnográfica – na própria construção teórica” (Frúgoli Jr, 2005. p.135). Sendo essa forma particular de constituir conhecimento seu trunfo, pois “ao submeter conceitos preestabelecidos à experiência de contextos diferentes e particulares, ela procura”, nos alerta Marisa Peirano, “dissecar e examinar, para então analisar, a adequação de tais conceitos” (Peirano, 1995 . p. 16).

Para além de uma série de antropologias urbanas feitas no Brasil, me vinculo aos desdobramentos dessa conjuntura a partir de Gilberto Velho, que, em intenso diálogo com Erving Goffman, Georg Simmel e Alfred Schutz, elencou a necessidade dos estudos na perspectiva das sociedades complexas levando em conta sua heterogeneidade, dimensão fenomenológica e especificidades do cotidiano citadino. A partir do autor, entende-se *sociedades complexas* como

a noção de uma sociedade na qual a divisão social do trabalho e a distribuição de riquezas delineiam *categorias sociais distinguíveis como continuidade histórica*, sejam classes sociais, estratos, castas. Por outro lado, a noção de complexidade traz também a ideia de uma *heterogeneidade cultural* que deve ser entendida como coexistência, harmoniosa ou não. (Velho, 2013. p. 88)

A partir desse olhar penso uma prática etnográfica, por abarcar uma série de dimensões que compõem o tecido urbano, na qual uma gama de valores e significações dos espaços estão em constante negociação e renegociação. Abarcando ela a própria dimensão moral, emocional e identitária dos espaços urbanos, como ressalta Roberto DaMatta, em *A Casa e a Rua* (1985), da negociação e meio híbrido que se torna a dimensão privada, a casa, e a pública, a rua, no caso específico da sociabilidade brasileira.

Gostaria de salientar ainda que não me vinculo, contudo, dentro do campo de estudos de uma antropologia urbana no sentido corrente do termo, mas sim uma investigação antropológica que tem seu objeto *na* cidade. Justamente porque, como nos lembra Marisa Peirano fazendo referência à Evans-Pritchard e Clifford Geertz, já é sabido que, em antropologia, não estudamos povos, mas sim problemas, bem como não estudamos aldeias, mas *nas* aldeias (Peirano, 1991).

Foi fundamental também, nesse processo de construção de questões de pesquisa, a dimensão da *afetação* como ferramenta metodológica nos termos propostos por Fravet-Saada(2005). Foi possível, no processo de escuta e de afetação sobre suas demandas, encará-las a um só tempo como parte do mundo “singular” dessa alteridade, mas ao mesmo tempo meu próprio mundo partilhado, a partir dessa experiência – ao

menos virtualmente. Sentir nos relatos as dimensões de um *outro* que estava diferenciado de mim por uma questão contextual, mais que isso: circunstancial. Em muitos momentos, essa dimensão da afetação como parte ficou manifesta após a experiência com Anderson. Jovem de mesma idade que eu, que, por volta de seis meses possuía um emprego estável, bem remunerado, moradia segura com os pais. Em nenhum momento, a partir do terraço de sua casa ou da janela de seu carro em seus passeios, seis meses antes, a rua se mostrou possível para Anderson. Mas, por uma série de desventuras, hoje, ele estava ali. Sem perspectiva de saída. Isso me fez pensar através de mim a situação de Anderson: como se estabelece sentido para a sua situação? Como se justifica, para si e para os outros, essa condição de vida, que mudou de forma abrupta? Como passa a se mobilizar o sentido de dignidade?

A metodologia que tenho usado para coleta e análise dos dados é vinculada à dimensão de uma pesquisa qualitativa, que não busca “contar opiniões ou pessoas, mas ao contrário, explorar o espectro de opiniões, as diferentes representações sobre ao assunto em questão” (Gaskel, 2014. p. 68). Centrada em uma investigação etnográfica e seus preceitos metodológicos e especificidades, a saber: produção de um conhecimento que se constitui a partir da inter-relação entre pesquisador e pesquisado, tendo como ferramenta as técnicas de pesquisa da observação direta, conversas informais e formais (Rocha e Eckert, 2008).

A técnica de coleta de dados está principalmente centrada na aplicação de entrevistas individuais em profundidade com interlocutores da pesquisa. Visto que as entrevistas têm um potencial de revelar, por um lado, os aspectos que homogeneízam uma experiência grupal advinda de processos sociais em que estão inseridos – em nosso caso, a forma como o estigma está presente no cotidiano, como emoções de humilhação e vergonha são um dos fatores responsáveis pelo *repensar-se*, etc. –, também relevam informações de dimensões bem particulares aos indivíduos sobre as respostas dadas nesses contextos – como suas biografias interferem na maneira que lidam com sua condição, como repensam seus valores ou a forma como lidam com o estigma.

Opetei também por mesclar a aplicação de entrevistas individuais com entrevistas narrativas sempre que fosse possível, pois esta recebe uma grande importância neste trabalho ao passo que

a estrutura de uma narração é semelhante à estrutura de uma orientação para a ação: um contexto é dado; os acontecimentos são

sequenciais e terminam em um dado ponto; a narração inclui um tipo de avaliação do resultado [...] reconstrói ações e contextos de maneira mais adequada: ela mostra o lugar, o tempo, a motivação e as orientações do sistema simbólico do ator. Através da entrevista narrativa, as pessoas lembram o que aconteceu, colocam a experiência em uma sequência, encontram possíveis explicações para isso, e jogam com a cadeia de acontecimentos que constroem a vida individual e social. (Jovchelovitch e Bauer, 2014. p.91-92).

Assim, desenvolver entrevistas em profundidade, associada a buscar uma narrativa da maneira pela qual o ator social percebe sua trajetória, sua vida, e a reconfigura no curso de suas ações é importante, porque, ao narrar a sua trajetória de vida, os fatos importantes de ruptura e reconfiguração da maneira como percebe a si e ao mundo, o entrevistado “descreverá aqueles episódios interativos cruciais nos quais novas fronteiras de atividades individual e coletiva são forjadas, nos quais novos aspectos do eu são trazidos à existência” (Becker, 1993. p.110). Sendo justamente esses “novos aspectos do eu” trazidos à tona pela passagem para a condição de pessoa em situação de rua o que a entrevista em profundidade possibilita revelar.

Debruçar-se sobre esses relatos colhidos nas falas dos entrevistados, buscando compreender a maneira pela qual as pessoas falam sobre como foram para as ruas, como fazem para se manter nela, como lidam com o estigma, quais são os sentidos de vida digna que mobilizam, como suas vidas mudaram, etc., como lidam com a busca e reconfiguração de seus *projetos*, como discutido por Gilberto Velho, ou como passam pelas experiência de *rupturas morais*, como proposto por Jarrett Zigon, torna-se uma questão não só teórica, mas também metodológica, abarcada através de entrevistas. Pois é ao falar sobre essas transições de condições de vida que se coloca diante do pesquisador um campo fértil para analisar valores morais, justamente porque a “experiência de mobilidade social, a ascensão ou descenso introduz variáveis significativas na experiência existencial” (Velho, 2013. p.93).

Com efeito, metodologia/campo e teoria estão casados, na busca por analisar como, ao fazer a transição para as ruas e ter seus valores morais e suas percepções sobre *vida digna* reconfiguradas, as pessoas em situação de rua mobilizam sentido para a dignidade. Mais uma vez lembrando Marisa Peirano sobre a necessidade do fazer *teoria-e-pesquisa*, buscando um intenso *feedback* entre empiria e teoria na produção de conhecimento.

Para aplicar as entrevistas e produzir demais materiais de análise para a pesquisa, fiz uso de uma caderneta de anotações, um diário de campo, gravador de áudio e máquina fotográfica – para esporádicos registros em imagem – e também o uso de um roteiro básico para instigar a conversa. Além da ida ao campo e da revisão bibliográfica, também coletei demais materiais que me faziam/fazem refletir sobre minha pesquisa: matérias diversas sobre pessoas em situação de rua, entrevistas, documentários, romances, poesias, pinturas, Documentos Oficiais, Decretos referentes ao grupo, etc. No intuito de produzir e manter um *arquivo* da pesquisa, almejando o bom desenvolvimento do *artesanato intelectual*, como proposto por Wright Mills (2009), ao qual as visitas e releituras a ele são responsáveis por boa parte da dissertação que origina este artigo.

Emoções e Dignidades

Não é fácil não, é problema atrás de problema. Se virando o tempo todo, fazendo os bicos e os corre pra ter o que comer, nem sempre dá. Ninguém sabe o que a gente passa. [...] Viver a vida que a gente vive aqui na rua ninguém quer saber ou liga, mas você pode ser o que for, tiver aqui é ladrão, cheira cola, preguiçoso, nojento e por aí vai. Aqui na rua você vai encontrar um monte de gente inteligente, trabalhadora, que nunca usou droga, vai achar também gente que usa, mas qual é o problema? Todo mundo bebe e fuma, mas com a gente é pior. [...] a pessoa fica triste, né? A pessoa fica invisível. É humilhado o tempo todo, parece que deixou de ser gente. Pode ver quando o povo olha como é.

Somos invisíveis, parece que não somos gente. A gente tá aí o dia inteiro, po. Estamos presentes aqui o tempo todo. Andando, trabalhando, catando coisas, papelão, latinha... mas a gente só aparece para os outros quando alguém faz alguma coisa errada, ou a gente mesmo... se não for isso, estamos aí pra ninguém notar. [...] é viver passando vergonha porque você não pode fazer mais nada. Não pode ir numa loja que o povo acha que você vai roubar, não pode chegar perto das pessoas porque pensam que você vai pedir. A gente incomoda onda passa, onde chega... pode ver nos olhos das pessoas: eles vão olhando de cara feia, guardam a carteira e escondem o celular. Todo dia isso acontece, comigo e com todo mundo aqui.

Os trechos pinçados das entrevistas de Emanuel e de Cardozo condensam o sentido emitido recorrentemente na maioria das narrativas que os interlocutores ouvidos nesta pesquisa mobilizaram ao falarem sobre suas condições de vida, percepções sobre si em relação aos outros ao longo das ruas e praças que compõem o centro da cidade na qual fiz campo. Lugar esse em que inevitavelmente desenvolvem mais que suas atividades diárias, lugar onde experimentam suas vidas cotidianamente. Entre olhares que inspiram desdém ao mesmo tempo em que os rostos se viram para o outro lado ao tentar se estabelecer o mínimo de contato visual, as muitas portas se fecham ao longo dessa caminhada que, na percepção da sociedade de maneira ampla, parece dia após dia

distanciar essas pessoas das condições de seres humanos. Em grande maioria das vezes, inspirando medo e aversão nos outros, sentindo-se depreciado por essas reações que os outros têm ao lhes ver, quando lhe veem.

A invisibilidade é uma categoria sempre mobilizada para apontar outras dimensões da experiência de ser um *indivíduo* em situação de rua. Seus usos dão conta de que ela é tanto uma invisibilidade material, pois as pessoas passam por eles como que pelas coisas ao longo de seus caminhos, quanto da subjetividade e da biografia desses indivíduos – as identidades e singularidades entre eles são subsumidas em um contínuo de reduções e depreciações. Ocorre uma impactante tomada de consciência de que a pessoa que se é – um homem que se orgulhosa de ter sempre sido útil por ser trabalhador, uma mulher de fibra que não sucumbe frente aos desafios que vida lhe oferece –, não consegue se traduzir como real no espaço público, sendo substituída por uma série de ausências – “falta estudo, educação, dignidade, moral”.

Como consequência desse contexto, tais pessoas são forçadas a ter seu contato com as outras pessoas, com o meio social de maneira geral, mediado por duas categorias emocionais que se colocam como centrais: a vergonha e a humilhação. A primeira faz com que estes ajam a partir de uma dissociação do estigma de pessoa em situação de rua, através de seus discursos sobre suas vidas e de suas qualidades reais; a segunda faz com que sintam o peso da impotência e da negatividade da condição em que se encontram.

Por esse motivo, essas duas emoções são tomadas, nesta dissertação, como foco de análise para pensar um revisitar das percepções sobre moralidades desses atores. Uma vez que, como nos assinala Mauro Koury, as emoções podem ser tomadas como “caminhos profícuos de pesquisa para a compreensão do significado do humano nas relações sociais e nas diversas formas de sua ericção de sentidos. [...] como fundamento e como um alicerce para a compreensão do social e do humano dele e nele inerentes” (Koury, 2009. p. 59).

As emoções têm um papel fundamental em nossas experiências cotidianas, permeando de um tudo nossas percepções sobre as outras pessoas, lugares, fazer planejamentos a longo prazo e tomar decisões imediatas. Mais que isso, elas não apenas se fazem presente em uma lógica de orientar a ação a partir da experiência do sentir, elas desempenham um papel extremamente pertinente na constituição do ser humano

enquanto pessoa, sendo um dos elementos estruturadores de seus *self* (Rosaldo, 1980; Shweder, R & Levine, R. 1984).

Ainda que fundamentais como objeto de análise em si nas perspectivas da antropologia e sociologia das emoções, demorou-se a tratá-las como temas centrais nas pesquisas em ciências sociais, sendo relegadas, pois eram tratadas como temas secundários ou transversais às discussões feitas na tradição das duas disciplinas. Sendo o motivo desse tardio deslocamento de foco, o fato de que a percepção sobre as emoções, ao tempo, era de que estavam circunscritas a uma dimensão muito indefinida, quanto à delimitação de um objeto de pesquisa. Visto que, tanto no senso comum quanto na academia, havia um duplo movimento, no qual por um lado as emoções eram concertes ao indivíduo, e à interioridade, como uma manifestação psicossomática; e, por outro, tidas como algo natural, próprio da natureza humana. Consequentemente, objeto de outras ciências, tais como a psicologia e a biologia.

Em suma, as emoções não figuravam dentro do escopo de análise da antropologia e sociologia pelo fato de que foram postas fora das dicotomias/oposições que fundam as ciências sociais: indivíduo-sociedade e natureza-cultura. Como observaram Maria Cláudia Coelho e Cláudia Barcellos Rezende:

Sua concepção sendo simultaneamente (e um tanto paradoxalmente) da ordem da natureza – porque dotadas de uma essência universal – e da ordem do indivíduo – porque associadas à singularidade do sujeito – seria assim responsável, ao longo da história das ciências sociais, pela dificuldade de sua constituição como área autônoma de investigação (Coelho; Rezende, 2011. pg. 07).

Ainda que percebida como empecilho, essa dimensão *universalista e natural* das emoções acabou por se acomodar nesse novo campo que se fundava. Como indica Birgitt Röttger-Rössler (2008), esse novo campo epistêmico se desdobra por duas perspectivas centrais e simetricamente opostas: em uma as emoções são originalmente biológicas aos seres humanos e noutra são constituídas e modeladas de acordo com arranjos e contextos culturais.

A primeira afirma que os fatores culturais não têm um papel de destaque sobre as emoções, fazendo com sejam apenas influenciadas e/ou diversificadas pela cultura em que os sujeitos vivem. Aqui as discussões partem da premissa de que há uma certa quantidade de *emoções básicas*, inatas à todos os indivíduos em qualquer localidade do

globo, que são acionadas por certos estímulos, contudo, a definição variaria de acordo com a cultura – não a emoção em si –, “as emoções básicas são vistas como matéria-prima que ganha forma e acabamento por meio de fatores culturais mas que não é, em essência, culturalmente condicionada” (Röttger-Rössler, 2008. p.180).

Contudo, corroboro com a crítica de que essa perspectiva analítica tem implicações problemáticas do ponto de vista teórico e metodológico, no que diz respeito aos estudos em antropologia. Pode-se elencar, especialmente, quatro questões que comprometem uma análise compreensiva das emoções nessa orientação. A primeira, apontada ainda por Röttger-Rössler (2008), é de caráter metodológico e concerne ao fato de que a antropologia não dispõe de aparato teórico-metodológico para analisar separadamente fatores socioculturais e biológicos, detidos em suas especificidade e relação, como também não conseguiria dar conta da análise de processos biológicos, que não são moldados ou negociados com a dimensão cultural – essa sim, objeto da antropologia. Somam-se a essa mais três críticas apontadas por Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod (1990) à *essencialização* das emoções, pois ao adotar essa premissa: perde-se o *link* com a vida social e a interferência desta na própria linguagem das emoções, bem como inviabiliza o olhar para os discursos emocionais nas interações sociais; acabam por reforçar a suposição de que emoções são universais, sem levar em conta suas variações de significados e os processos sociais em que estão inseridas; e, por fim e como principal crítica, *pari passu* com esse *essencialismo* das emoções ocorre o processo de não problematizar as categorias emocionais, uma vez que são dadas por conhecidas e imutáveis.

A proposta oposta é influenciada pelos desdobramentos do interpretativismo na antropologia bem como os estudos sobre *cultura e personalidade*, onde toma-se as emoções como sendo constituídas culturalmente. O pressuposto básico aqui é o de que as emoções são “avaliações, julgamentos: aquilo que o ser humano numa dada situação sente vem a ser estruturado por meio de sua compreensão, de sua avaliação de tal situação, e, portanto, é dependente das avaliações culturais que, respectivamente, estão colocadas a sua disposição” (Röttger-Rössler, 2008. p.181). E ainda, “Emotion is treated as a central aspect of cultural meaning, with a corresponding interest in historical and cross-cultural variation in emotional meaning” (Lutz & White, 1986. p. 408-409). Sendo, nessa perspectiva, a dimensão biológica posta em segundo plano.

Dentro da orientação teórica que trata as emoções como sendo constituídas e informadas culturalmente, Lutz e Abu-Lughod (1990) elencam três estratégias correntes para análise das emoções na antropologia: a relativização, a historicização e a contextualização dos discursos emocionais.

A estratégia de *relativizar* as emoções tem por objetivo assinalar quais são os significados e implicações que as diferentes percepções sobre emoções têm sobre o comportamento e as relações sociais. Ao fazer isso, coloca-se as emoções sobre o crivo das variações culturais. Com efeito, as categorias emocionais – raiva, felicidade, tristeza, angústia, etc. – são postas à prova das relações sociais e é possibilitado contrastá-las com suas manifestações em outras sociedades/culturas, apontando ainda para a dimensão ideológica presente nelas e as emoções no funcionamento prático dos contextos estudados. Essa vertente, traduzida como *relativista* por Coelho e Rezende (2011), pode ser ilustrada a partir dos trabalhos de Michelle Rosaldo e Catherine Lutz, onde a abordagem está baseada no paradigma interpretativo geertziano, no qual a cultura é tomada como pública, os significados dos símbolos e práticas sociais são de domínio público. Colocar as emoções em perspectiva aqui significa dar atenção fundamental à noção de pessoa como construção cultural, em uma rede de significados. Rosaldo propõe que as emoções são *pensamentos incorporados*, sentidos em várias dimensões do corpo, sinalizando que se “está envolvido” de fato no enredo cultural. Já Lutz incide seu foco em compreender a maneira pela qual as culturas significam suas experiências emocionais. Discute também, através do conceito de *etnopsicologia*, que as culturas têm maneiras próprias de configurar a relação entre pensamento e emoções na composição de suas formas de experienciar o mundo.

A *historicização* das categorias emocionais compõe um segundo viés de análise. Sua maneira de análise se dá tomando como objeto as emoções em dado período de tempo, seja analisando-a situadamente ou em um processo de mudança. Isso significa sujeitar os discursos sobre emoção, subjetividade ao escrutínio analítico em termos de temporalidade, observando-os em localizações sociais e momentos históricos, e ver se e como eles mudaram. Nessa estratégia, as emoções são abordadas em sua dimensão histórica, dispondo os discursos sobre as emoções em relação com a formação das subjetividades analisados em momentos históricos ou como estes tomaram novos

contornos e significados ao longo do tempo. Permitindo compreender a relação entre processos sócio-históricos e a percepções sobre sociabilidade, morais e emoções.

Deterei-me, de maneira um pouco mais demorada, sobre a última forma de análise indicada pelas autoras, pelo fato de que é a estratégia que baseia a maneira pela qual as emoções são acionadas em minha pesquisa. A saber, a última estratégia de análise, apresentada pelas autoras, toma as emoções através dos discursos que os atores mobilizam para se expressarem/localizarem no mundo. Coelho e Rezende (2011) traduziram o termo para essa perspectiva como sendo a vertente *contextualista*, colocando-a como oposição crítica à *relativista*²²².

A grande inspiração para esta vertente está numa leitura específica de Michel Foucault, em *História da sexualidade*, onde ele declara sua intenção de analisar as práticas através das quais os indivíduos são levados a “prestar atenção em si, decifrar, reconhecer e reconhecer-se como sujeito de desejo, revelando através da tensão entre entre o *eu* e o *outro* a verdade do seu ser”. Ainda no referido texto, Foucault indica que, em cada período histórico, as partes de nós, de nosso comportamento, mudam de relevância para um julgamento ético. No caso do Ocidente Moderno, “o campo principal da moralidade, o que nós mesmos colocamos para nós como mais relevante, são os nossos sentimentos”²²³. Esse lugar que as emoções estão situadas são extremamente estratégicos, porque, para as autoras, “os sentimentos podem desempenhar esse papel, porque eles são atualmente constituídos como o núcleo do eu, o assento de nossa individualidade” (Lutz & Abu-Lughod, 1990. p.6).

Assim, a estratégia passa a ser olhar, ouvir e ler o que os indivíduos mobilizam como discursos sobre si no mundo. Tomar o discurso sobre as emoções, sobre *sentir-se* como objeto de análise. Há aqui um compromisso antes com o debruçar-se sobre situações sociais específicas em sua riqueza do que com uma preocupação comparativa ou ou histórica das categorias emotivas – diferente das duas perspectivas anteriores.

É importante frisar que, apesar da dificuldade de conceituar o que seria um *discurso* e a vasta gama de usos que o termo vem ganhando nas últimas décadas, pode-

²²² Para a autora, a perspectiva relativista acaba por homogeneizar a relação entre as pessoas que fazem parte da sociedade estudada, sem levar em consideração a possibilidade de experimentação, usos e discursos diferenciados sobre as emoções.

²²³ “The main field of morality, the put of ourselves which is most relevant for morality, is our feelings”.

se indicá-lo de uma maneira mais geral, contudo, ainda muito válida. Para além de uma linguagem que traduz apenas um pensamento ou experiência, discurso aqui é tomado como

as práticas sociais situadas de pessoas falando, cantando ou escrevendo para e sobre um ao outro, como um ponto de entrada para o estudo das emoções. Elas abordam uma ou duas questões: o discurso *sobre* as emoções – científicos ou cotidianos, ocidentais ou não ocidentais – e *discursos emocionais*, isto é, os discursos que parecem ter algum conteúdo afetivo de efeito²²⁴ [...] (*ibid.* p.10).

Sendo essa linguagem, o discurso tomado nessa perspectiva ampliada, inescapável e fundamentalmente social. Com efeito, vale indicar que, dentro da ampla gama de usos e tipos de discursos, é importante atentar-se ao o conceito de *discurso emocional*, que se torna o *link* entre discurso e emoções:

Devemos entender os discursos emocionais como atos pragmáticos e desempenhos comunicativos [...] se as emoções são fenômenos sociais, o discurso é crucial para entender como eles são assim constituídos. [...] a emoção e o discurso não devem ser tratados como variáveis separadas, uma relativa ao mundo privado da consciência individual e outra ao mundo social público. [...] Devemos considerar o discurso emocional como uma forma de ação social que cria efeitos no mundo, efeitos que são lidos de uma maneira culturalmente informada pela audiência para a conversa emocional²²⁵ (*ibid.* p. 11-12).

Inevitavelmente, duas dimensões são ressaltadas como cruciais quando acionado esse mecanismo de investigação: a sociabilidade e as relações de poder. Com efeito, o conceito-chave aqui passa a ser o de uma *micropolítica das emoções*, levando em consideração a relação de poder contida nos discursos que são mobilizados a partir das emoções. No qual se advoga uma

visão pragmática das categorias emotivas que desloca o foco dos seus significados para suas práticas, isto é, os modos pelos quais os discursos emotivos são acionados em contextos diversos, por razões distintas e com

²²⁴“ Social practices of people speaking, singing, orating, or writing to and about each other, as a point of entry for the study of emotion. They adress one or both of two issues: the dicourse *on* emotions - scientific or everyday, Western or non-Western - and emotional discourses, that is, discourses that seem to have some affective content of effêtc”.

²²⁵“We must understand emotional discourses as pragmatic acts and communicative performances [...] if emotions are social phenomena, discourse is crucial to understanding how they are so constituted. The most important theme running through the chapters is that emotion and discourse should not be treated as separate variables, the one pertaining to the private world of individual consciouness and the other to the public social world. [...] we should view emotional discourse as a forma of social action that creates effects in the world, effects that are read in a culturally informed way by the audience for emotion talk”.

efeitos variados, decorrendo daí sua concepção *micropolítica das emoções*, que busca interior os discursos emotivos em negociações e jogo de poder (Rezende; Coelho. 2010. p.18).

As perspectivas comentadas até aqui basearam um importante desdobramento na área da antropologia, a saber, o movimento de consolidação do campo da antropologia das emoções como área de pesquisa autônoma, com objeto e métodos bem delineados. Grande parte dos trabalhos etnográficos produzidos a partir dessas perspectivas acabam por, em seu percurso de pesquisa e escrita, demonstrar como o papel das emoções é importante para a construção e consolidação das noções de *self* nas diferentes culturas e contextos, das diversas noções de pessoa. De maneira que a dimensão simbólica como elemento constituinte dos atores sociais não é apenas de representação, mas também de configuração destes: o sujeito se forma e reforma a partir da dimensão simbólica/emocional negociada a todo tempo na interação social.

Sendo assim, tem-se o fato de que se estabelece uma inseparável “articulação entre emoções e concepções de pessoa com as esferas da moralidade, da estrutura social e das relações de poder” (Rezende; Coelho, 2010. pg. 14). Entendida a especificidade das manifestações das emoções e a forma como estas são acionadas nas interações sociais, elas revelam toda uma dimensão micropolítica. Podemos analisar a forma como os sentimentos são acionados em dados contextos, encontrar usos e atribuição de sentidos diferenciados e reveladores de outras questões importantes para se compreender aspectos da realidade na qual os indivíduos estão inseridos.

Aqui, ascender ou declinar no mundo do trabalho, no “mundo da vida”, significa necessariamente acionar um repertório social que traz um conjunto de configurações morais atuantes nas relações entre os indivíduos e, ainda, do próprio indivíduo com ele mesmo. De forma que as emoções relatadas no contexto etnográfico aqui apresentado não dizem respeito apenas à interioridade do indivíduo, mas remetem antes à maneira como este está situado na hierarquia simbólica e material da sociedade e sua “distribuição” de prestígio e depreciação.

Dois sentimentos foram amplamente relatados e tomados aqui como *linguagem emocional* mobilizada como discurso na perspectiva da referida micropolítica das emoções. A inflexão constante dada ao relato de sentir-se *invisível*, tomou os contornos de relatos sobre sentir-se humilhado, envergonhado por parecer que não existe mais ou que é indiferente de algo que compõe o cenário das cidades. O principal dispositivo que

aciona essas emoções, e corroborando o argumentado de que uma *micropolítica das emoções*, é a dimensão do estigma, ponto ao qual nos deteremos na próxima sessão para posteriormente falar sobre vergonha e humilhação.

Estigma: vergonha e humilhação

De antemão, é necessário ressaltar que as emoções que serão aqui discutidas não representam a totalidade das emoções presentes no cotidiano dessas pessoas. Antes, elas constituem uma *linguagem emocional* pela qual as pessoas em situação de rua se relacionam com os *outros* no espaço social das cidades e também é a linguagem que aponta para outros processos que não são de natureza estritamente individual, mas social, em sua origem e consequências.

As respostas dada por Manuel e Cardozo, no início deste capítulo, se referiam às perguntas “Como é viver nas ruas?”, “O que acha que as pessoas pensam de você?” e “Como se sente com isso?”, que sintetizam a experiência comum a todas as pessoas que tive oportunidade de entrevistar. Elas assinalaram que a experiência de *ser das ruas* é uma experiência notoriamente marcada por rotinas de humilhação, vergonha e desrespeito.

Como assinalado anteriormente, um dos aspectos que caracterizam as pessoas em situação de rua é o de que passam a ter “o preconceito como marca do grau de dignidade e valor moral”, fazendo com que essa dimensão seja comum a todos, ou a grande maioria, dos que se encontram nessa condição. Entre os interlocutores, essa afirmativa se mostrou verdadeira, uma vez que todos mobilizaram o sentido de que sentiam-se diminuído por terem projetado sobre si a imagem imutável do “sujo”, “vagabundo”, “fracassado”, “perigoso”. Ao mesmo tempo em que não se associam com essas representações.

Esse descompasso, entre a identidade que se sabe ter – ou que se pensa ter e, por isso, se reconhece como – e a identidade que passa a ter quando absorvido por uma identidade estigmatizada, está no centro da discussão de Erving Goffman (2008), na relação entre uma *identidade social virtual* e uma *identidade social real*. Na primeira, tem-se uma série de representações e características imputadas ao sujeito de maneira *efetiva*, associando-o a uma identidade reificada e reconhecida socialmente; na segunda, temos as categorias e os atributos que o indivíduo de fato tem, quem ele realmente é:

Assim, deixamos de considerá-lo como uma criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída. Tal característica é um estigma, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande – algumas vezes ele também é considerado um defeito, uma fraqueza, uma desvantagem – e constitui uma discrepância específica entre a identidade virtual e a identidade real (Goffman, 2008. p.12).

Ser uma pessoa portadora de um estigma significa ser alguém *ritualmente poluído* que deve ser evitado, sobretudo em lugares públicos, onde ocorrem os *contatos mistos* – momento em que os sujeitos estigmatizados encontram-se na presença física dos *sujeitos normais*. Para o autor, o que está em jogo, na verdade, é o que se estabelece em um jogo de relações, e não de qualidades reais, visto que a estigmatização de sujeitos e grupos reafirma a “normalidade” de outros:

O termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo, mas o que é preciso, na realidade, é uma linguagem de relações e não de atributos. Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto, ele não é, em si mesmo, nem honroso nem desonroso (Goffman, 2008. p.13).

Seja qual for o tipo de estigma que se estabeleça – *abominações do corpo, culpa de caráter individual* ou de *raça, nação e religião* –, a mesma característica sociológica se manifesta como central: os indivíduos passam a ter suas possibilidades de se distinguirem da identidade virtual anulada, de maneira que sua identidade real torna-se algo “impensável”. Impõe-se a estes a incapacidade de dizerem-se diferente do estigma, de mostrarem-se bom ou *normal*. Assim, a pessoa que detém algum estigma passa a ter uma relação mediada por violência simbólica, física e, inclusive, Estatal, nas diversas situações que venha experimentar em interação com outras pessoas, pois estes, em algum momento, se tornaram menos humanos, habitam uma zona fronteira, porque “por definição, é claro, acreditamos que alguém com um estigma não seja completamente humano. Com base nisso, fazemos vários tipos de discriminações, através das quais efetivamente, e muitas vezes sem pensar, reduzimos suas chances de vida” (Goffman, 2008. p.15).

Em campo, ao entrevistar um grupo de mulheres, quatro que mantiveram-se atentas à conversa e algumas poucas outras que circulavam, indo e voltando de acordo com a dinâmica de seus afazeres, eu fazia perguntas sobre o fato de que várias pessoas – seja em situação de rua ou não – tinham me dito que a Praça 17, lugar onde estávamos,

era um local onde só tinha marginais e drogados²²⁶, mas que quando fui lá encontrei mulheres com seus filhos que se revezavam no cuidado das crianças, enquanto outras cuidavam dos materiais coletados, recebiam doações e pediam esmolas aos que por ali transitavam. Entre outras coisas, uma das entrevistadas prontamente relatou *o caso do roubo da bolsa*, que havia acontecido há não menos que uma semana, em que

a gente tava tudo aqui, normal, cuidando das coisas da gente, dos meninos, dos papelões aí. Daqui a pouco a gente viu a polícia vindo com tudo ali pelo lado da igreja. Estavam procurando a bolsa de uma mulher que tinha sido roubada ali perto da praça [Praça do Diário]. Eles vieram com tudo para cá, não acharam ninguém, mas pegaram a minha colega, ela não tinha roubado, nem estava com a bolsa. Ainda tentei ajudar, mas não adiantou de nada. Acho que eles precisavam levar alguém e levaram ela.

Clarisse assinalava que a única culpa que a colega em questão tinha era o fato de ser uma pessoa em situação de rua, que em geral já se associa ao perigo e à marginalidade, em um lugar que as pessoas pensam que só tem marginal – aquela ideia da *pessoa errada no lugar errado*. Além do relato de Clarisse, um outro chama a atenção para essa dimensão, culpabilizado por problemas diversos:

Eu já fui culpado de coisa que eu nem fiz, de roubar carteira e bolsa. Eu deitado aqui no meu papelão e gente dizendo “foi ele, foi ele!”. Graças a Deus nunca dá em coisa pior, porque eu realmente não faço nada. Sempre tem gente achando que você fez ou está para fazer alguma coisa errada, chamam a polícia direto pra gente que nem a gente. Para pedir pra tirar de perto ou pra dizer que fez coisa errada.

João, deitado em seu papelão à sombra, me relatava sua experiência apontando para os lugares em que essas coisas tinham acontecido. Apontava para dentro de si, apontava também para fora, para uma experiência de constante criminalização de *gente*

²²⁶ Intrigado: não é a primeira vez que entrevistados apontam outros grupos como problemáticos por considerar que estes são formados – ou que o espaço é frequentado – por pessoas envolvidas com drogadição e criminalidade. Sendo que, nas primeiras entrevistas, o exato local onde entrevistei Anderson foi apontado por outros entrevistados como tendo o mesmo significado negativo. [1] Pode-se tomar este como certo ou como uma disputa por afirmação de diferença? [2] Há uma necessidade/costume de atribuir a outros grupos uma característica negativa, da qual ele não faz parte, como se dissesse “existe drogado, existe ladrão, sem dúvida; mas, este não sou eu, são aqueles lá ou acolá”? Como exemplo, também a Praça 17 foi apontada como local de usuários por pessoas em situação de rua, comerciantes e transeuntes; ao passo que lá, os entrevistados não falaram sobre consumo de drogas ilícitas (cola, crack, maconha ...) e narraram situações em que eram confundidos com noiados e “pagavam pelo que não fizeram” – como o caso do roubo da bolsa (DIÁRIO DE CAMPO, 16/12/2014).

que nem a gente, gente que nem ele, que nem a moça do caso da bolsa. Sempre vivendo sob suspeição do estigma, visíveis como perigo, como o que deve ser evitado e culpabilizado.

Um tipo de outro relato bastante comum são os que dizem respeito a não obtenção de emprego, mesmo que tenham formação e experiência profissional, a vivência de ir às ruas faz com que o preparo seja “inutilizado”.

Joaquim fora comerciante profissional durante boa parte de sua vida, aquele *vendedor de mão cheia*. Ainda ganha a vida vendendo e revendendo coisas nas ruas, fazendo uso de sua lábia de vendedor. Poderia muito bem trabalhar em qualquer loja de comercio no Centro. Ele, inclusive, já havia tentado. Porém, pela ausência de residência fixa e situação de rua ouviu sempre “não podemos empregar você aqui”, que, para ele, sempre foi sinônimo de dizer que sem casa você não é ninguém. Joaquim me dissera algo, em um tom extremamente irônico, que dava o sentido de afirmar que, ao não possuir residência fixa, magicamente você não precisa de trabalho. Você deixa de precisar ganhar dinheiro com um trabalho fixo, porque não tem conta pra pagar, nem família pra sustentar. Ou seja, essa situação não só o fazia sentir que não lhe ofertavam emprego pela burocracia, mas também porque não enxergavam nele as demandas básicas de “qualquer pessoa”.

Bira tem um relato pouco diferente. Não procurava emprego, porque, diz ele, *quem vai dar emprego pra uma pessoa que não tem documento, não tem casa? Como vão confiar?* Não ligava para a vergonha que as pessoas tentavam fazê-lo sentir por sua condição de precariedade. Diz que não há dúvidas de que isso acontecia e que, por vezes, ele se deixava abater. Mas logo se recolhia consigo e mobilizava um sentimento de bem-estar que o fazia relevar esses destratos. Focou em estudar, em escola pública, onde ainda aproveitava uma refeição. E investiu, a contra gosto e ouvindo piadas sobre isso ser loucura – pois, onde já se viu um morador de rua ter como prática o estudo e como meta passar em concurso público? –, em fazer a prova do concurso na qual foi aprovado; ele brinca com o fato de que passou os 15 dias anteriores à prova dizendo que esta foi uma estratégia para desclassificar alguns candidatos ao menos: uma forma dele dizer que não pôde tomar banho durante esse tempo, mas que a vida é essa mesmo, é assim. Ele não poderia se deixar afetar por essas avaliações discriminatórias que eram dirigidas a ele – se tivesse hesitado em ir à prova por isso, não teria passado no concurso. Esse senso

prático e obstinado o fez sobrepor os contextos de vergonha e humilhação por perseguir um sonho no horizonte.

Walter, que vive principalmente através da prática da mendicância, me relatou que já havia desistido de tentar emprego. Era dar murro em ponta de faca, não há como você ter emprego. Ele ainda dizia que o pior é ser ridicularizado por tentar, ouvir coisas como “tu vai fazer o quê aqui?”, “ninguém vai dar emprego pra uma pessoa toda mulambada não”. Fizeram com que ele *se colocasse* no lugar de quem *não serve pra trabalhar nessas coisas* – falava de qualquer subemprego, sem necessidade de qualquer formação técnica, que ele estava impedido de sequer tentar provar-se capaz, porque, de antemão, ele já *não servia* para o posto.

João diz que sentir-se diminuído em seu sentido de pessoa é a pior das coisas, essa postura que as outras pessoas mantêm de olhar para ele com um ar de superioridade, de distanciamento, o fazia, de início, ter uma raiva sem fim, que, com o passar do tempo, transformou-se em vergonha e hoje em indiferença recíproca.

Essas experiências que relatam a ação do estigma na interação com as outras pessoas, nos contatos mistos, gera uma série de acúmulos emocionais. Entre eles, o mais comum é a vergonha de estar em tal condição, pelo fato das pessoas entrevistadas terem sido socializadas dentro da configuração moral que são vitimadas: “a vergonha se torna uma possibilidade central, que surge quando o indivíduo percebe que um de seus próprios atributos é impuro e pode imaginar-se como um não portador dele” (Goffman, 2008. p.17). Não é um “mero” imaginar-se não sendo o que o estigma reduz, é um saber-se diferente dele de fato.

Ao falarem sobre suas trajetórias de vida, de onde vinham, com o que trabalhavam, sobre suas famílias, quais os eventos que os fizeram parar nas ruas, como se sentiam nesse espaço frente as outras pessoas e outras questões relacionadas, os interlocutores produziam uma narrativa de justificação que, se não servia para promover a saída das ruas e resolução do problema – visto que eu não poderia realizar essa façanha –, servia para justificar que não eram da maneira como pintavam sua imagem. Livrando-se, assim, da vergonha de ser O morador de rua para ser uma pessoa com uma trajetória própria que, em muitos casos, faz cair por terra essas imagens negativas essencializadas.

Joaquim me diz que não há possibilidade de ser empregado, não há experiência profissional que dê conta de fazer com que ele seja reinserido no mercado de trabalho, pois

Tratam quem tá na rua como a pior coisa do mundo. Na verdade, só tratam se a gente acabar atrapalhando a passagem ou for pedir alguma coisa, né? Na maioria das vezes nem veem a gente. Eu mesmo não sou pior nem melhor que ninguém. Sinto vergonha da forma como me olham, como me tratam. Não tenho vergonha de mim... **Veja:** sempre fui homem trabalhador... minha vida toda mesmo, ainda trabalho até hoje. Só não tenho carteira assinada porque não me dão oportunidade. Sempre que procuro emprego, dão qualquer desculpa para não me dizer que não vão contratar um morador de rua.... A verdade é essa (Entrevista Joaquim; Diário de Campo, 2016).

O *veja* destacado em sua fala demonstra claramente que o fato de não “precisar” sentir vergonha se dá porque o estigma do vagabundo *não poderia* ser aplicado a ele. A vergonha se instaura no momento em que a identidade virtual é acionada – ela sempre é acionada antes que a real se faça presente –, mas Joaquim é consciente de que na realidade ele não é assim, fazendo com que sua vergonha seja mais por *como me veem* do que *como eu sou*.

Joaquim não precisa sentir vergonha, e essa ideia não faria sentido para ele, porque sabe que é igual a todas as outras pessoas. Mas as coisas não são assim tão fáceis, e o estigma opera fazendo com que ele afirme que, ainda que não ligue, a vergonha é uma linguagem emocional sempre acionada nos contextos de interação. Dessa maneira, só a reconstrução de si como alguém que trabalha, *a vida toda mesmo, ainda* [mesmo que nas ruas] *trabalho até hoje*, é algo que pode começar a estabelecer bases para um lugar comum capaz de possibilitar que a vergonha e a humilhação, incidentes sobre ele, se dissipem juntamente com as más impressões que as pessoas desavisadas têm do homem digno que estava me falando naquele momento.

Para mim mesmo, o próprio Joaquim parecia precisar a todo tempo justificar-se: a tonalidade sobre como marcava sua diferença de trajetória, o não uso de drogas ou álcool; gestos e olhares que, inicialmente, indicavam vergonha de falar sobre a vida que levava (não olhar diretamente nos olhos, cabisbaixo, etc.). Todos esses sinais iam mudando ao passo que o trabalhador Joaquim se construía e que eu demonstrava entender que é perfeitamente normal alguém nas ruas ser uma pessoa extremamente capaz, trabalhadora, digna e que Joaquim mostrava-se ser uma.

A presença da vergonha como emoção dominante nessa experiência de vida se dá por vários motivos. Há um duplo movimento em jogo, no qual a vergonha se manifesta nas entrevistas. Desde a vergonha frente ao outro com o qual se interage até a vergonha de ocupar um lugar e “ser” um tipo de tipo de sujeito depreciado socialmente, forçando os indivíduos a agirem de maneira a tentarem evitá-la, superá-la ou dissociar-se dessa imagem descreditada a qualquer custo. A vergonha aparece nesses sentidos, pois ela tanto é

uma exaltação específica, uma espécie de ansiedade que automaticamente se produz na pessoa em certas ocasiões, por força do hábito. [...] a pessoa que a sente fez ou está prestes a fazer alguma coisa que a faz entrar em choque com pessoas a quem está ligada de uma forma ou de outra, e consigo mesma, com o setor de sua consciência mediante o qual controla a si mesma (Elias, 1993. pg. 242-3).

como também:

Há sempre uma suposição de que cada membro do grupo inferior está marcado pela mesma mácula. Eles não conseguem escapar individualmente da estigmatização grupal, assim como não conseguem escapar individualmente do status inferior de seu grupo (Elias 2000. pg.131)

Essa é uma experiência que acompanha o indivíduo a todo o tempo em contextos interacionais. Presente desde o momento anterior à primeira palavra, onde todo um repertório de desrespeito e humilhação cotidiana é invocado. Isso se dá porque para a própria pessoa não é uma mera “confusão” na maneira pela qual as pessoas a reconhecem. É um contexto que força o indivíduo a agir, sentir e pensar em formas de incluir-se como pessoa, como cidadão, como honesto, digno... como alguém na configuração vigente, nos termos anteriormente apontados, acabando por recorrer a táticas outras, nas quais:

A forma que o morador de rua encontra de se livrar dessa imagem de si mesmo é negar a sua prática e seu grupo social, buscando, no nível da representação, identificar-se com os papéis socialmente aceitos (Vieira, Bezerra, Rosa, 2004. pg.101).

Isso porque não se resume essa questão meramente confrontando a situação do indivíduo com a opinião social majoritária: a situação em que o indivíduo se encontra é extremamente conflituosa, confrontando-se, com ele mesmo, a parte dele que, de certa forma, representa essa opinião social. É um conflito no processo, ou a eminente possibilidade, de se reconhecer como inferior e romper o elo que o conecta aos demais

no âmbito social (Elias, 1993. p. 242). Assim, a questão é que, no momento da interação social, os indivíduos envolvidos estão sempre pensando e evitando passar por vergonha, ou serem assemelhados a símbolos degradantes, e essa dinâmica tem uma inflexão muito forte sobre sua percepção de si mesmo enquanto pessoa. A referência ao trabalhador e ao cidadão honesto se dá nesse contexto, como uma forma de afirmar-se como alguém que desempenha um papel socialmente aceito ou que poderia fazê-lo se não fosse *impedido* pelo simples fato de não serem dadas oportunidades às pessoas que não têm teto – é o trabalhador de fato ou o que trabalhou sempre, nunca desocupado ou mendicante.

Seguindo muito dessas indicações postas por Elias, Thomas Scheff dá um destaque ainda mais acentuado à vergonha como dimensão de análise ao apontá-la como principal e central emoção para compreensão da sociabilidade moderna.

O autor propõe que, tanto a causa motivadora quanto o efeito da maioria das emoções, é decorrente de dois estados expressos pelos conceitos de *conexão* e *desconexão*: no primeiro caso, sentir-se parte de um grupo é algo bom, na medida em que não torna o sujeito um *sobreconectado* – que ao nutrir um amor incondicional ao grupo o qual pertence acabaria por se tornar algum tipo de fanático; no segundo caso, que especialmente nos interessa aqui, sentir-se *desconectado*²²⁷ é condição que acomete o sujeito de uma vasta gama de emoções negativas, como vergonha e humilhação. Por isso, argumento que a categoria *trabalho* aparece aqui mobilizada como mecanismo capaz de solucionar o descompasso em perceber-se desconectado, como mecanismo capaz de promover a revalidação social. O trabalho não tem apenas o valor em si de fonte de renda, pois mais de 70%²²⁸ das pessoas em situação de rua têm algum tipo de atividade remunerada – isso quer dizer que, sim, menos de 30% deles têm como fonte de renda mendicância (Sumário Executivo, 2008). O que está em questão é o trabalho moralmente validador de um cidadão como ferramenta capaz de livrá-lo do estigma.

²²⁷ Essa desconexão se dá em três níveis: de um indivíduo com outro indivíduo, do indivíduo com o outro grupo e de um grupo com o outro grupo. Esses quadros montados a partir da relação entre sujeitos conectados e desconectados acarretam a eles uma série de problemas, trazem consigo todo um acúmulo de consequentes cargas emotivas decorrentes da interação.

²²⁸ Em algumas capitais, atualmente, esse percentual chega a mais que 90%.

A dimensão da documentação também é acionada nesses contextos, a obtenção de uma carteira assinada, não raro, aparece como forma de atestar sua validade. E ainda, como no caso de Cosme, fazem associações entre essas duas experiências e as implicações que elas têm sobre a maneira como a pessoa passa a ser percebida:

Trabalhei a vida toda de carteira assinada, rapaz. Tinha profissão, já viajei que só trabalhando. Comia em qualquer restaurante que eu quisesse. Hoje estou sem conseguir trabalho bom, mas fico aqui na rua cuidando de carro. Mas o negócio está tão ruim que, quando foram cadastrar os flanelinhas²²⁹, nem deram chance para a gente, porque você tem que ter isso e aquilo [se refere a necessidade de apresentar identidade, CPF, comprovante de residência] para poder fazer uma coisa que você faz todo dia, sendo que agora dão pra outras pessoas que não vão roubar ou fazer coisa errada com o carro dos outros (Entrevista Cosme, Diário de Campo, 2015).

Comer em qualquer restaurante que eu quisesse, depois ficou claro que não era só por uma questão de ter dinheiro para pagar a conta, mas também se referia à possibilidade de circular em espaços que hoje são em maioria fechados, mesmo que o dinheiro para pagamento da conta esteja em mãos.

Essas experiências relatadas estão condizentes com as análises de Scheff, quando o autor afirma que a vergonha é a principal emoção para compreensão da sociabilidade moderna por diversos motivos, entre eles: a vergonha é onipresente na experiência e na conduta humana. O autor faz essa afirmação, baseando-se em Charles Cooley, através do argumento de que o *self* é formado por três elementos principais: a imagem que temos de nós para os outros, a imaginação do julgamento sobre essa aparência e os autossentimentos, como orgulho e mortificação (vergonha).

²²⁹ Ao tempo da entrevista, a Prefeitura da Cidade do Recife havia iniciado o cadastramento dos flanelinhas que atuavam no Bairro do Recife com o intuito de diminuir índices de casos de extorsão e constrangimento. Não houve nenhuma preocupação em refletir sobre a condição e prática do flanelinha, justamente porque ele não era uma questão relevante para o “social”. Uma matéria da época dá o tom <http://g1.globo.com/pernambuco/noticia/2014/12/prefeitura-da-inicio-cadastro-de-flanelinhas-no-bairro-do-recife.html>.

AS INSTÂNCIAS DA PESSOALIDADE: UMA ANÁLISE DA SOCIABILIDADE PESSOALIZADA DE UMA COMUNIDADE NA CIDADE DE JOÃO PESSOA – PB

Williane Juvêncio Pontes²³⁰

Resumo

Este artigo busca discutir a personalidade que se desenvolve na sociabilidade da Comunidade do Timbó, localizada na cidade de João Pessoa–PB. Com base nos dados etnográficos produzidos durante o trabalho de campo, objetiva-se analisar três instâncias da personalidade identificadas na sociabilidade local: o sistema de nomeação, o fiado e a fofoca, práticas cotidianas que caracterizam a personalidade que se desenvolve na comunidade e que configuram a tensão do viver em um lugar onde imperam as relações interpessoais.

Palavras-chave: Comunidade do Timbó; Instâncias da personalidade; Sociabilidade pessoalizada.

Introdução

Este trabalho²³¹ é fruto de uma pesquisa de mestrado, denominada *A Comunidade do Timbó: Emoções, Pertença e Medo no Cotidiano*, em desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Os fatos etnográficos (PREIRANO, 2008)²³² aqui analisados foram produzidos no trabalho de campo realizado na Comunidade do Timbó, localizada na cidade de João Pessoa – PB, e objetivam refletir sobre as instâncias da personalidade que perpassam a experiência do viver no Timbó.

A discussão aqui traçada busca analisar a personalidade que configura a sociabilidade local e descortinar a solidariedade e o conflito que envolve as relações pessoalizadas entre os moradores. Através da análise da personalidade que se desenvolve na Comunidade do Timbó é possível compreender os códigos morais e de conduta, as

²³⁰ Mestranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: williane_pontes@hotmail.com

²³¹ O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Códigos de Financiamento 001.

²³² Mariza Peirano (2008) utiliza a expressão fatos etnográficos, cunhada por Evans-Pritchard, para se referir a transformação de situações, observadas e vivenciadas em campo, em fatos a serem analisados e que embasam a construção da teoria antropológica. Os fatos etnográficos são comunicados por códigos de comportamentos e por eventos compartilhados pelos sujeitos de um determinado grupo, comunidade ou sociedade, sendo um elemento que auxilia na compreensão de uma dada dinâmica social. Como indica Peirano e ressalta Urpi Uriarte (2012), os fatos etnográficos não existem, mas são construídos durante o trabalho de campo, sendo através de uma metodologia que o antropólogo consegue produzir esses fatos. Assim, fatos etnográficos são produzidos como uma forma de ver, ouvir e interpretar uma dada situação, sociabilidade ou grupo, é uma perspectiva analítica que fomenta a teoria em ação, fatos etnográficos que são acessados por meio de uma inferência construtiva entre interlocutores e o antropólogo, propiciada por um determinado método (GOLDMAN, 2003).

negociações, o acionamento das redes de apoio, os dissensos e as rupturas que constituem o jogo da personalidade e que conformam o conforto e o desconforto de vivenciar uma sociabilidade pessoalizada.

A personalidade é um dos elementos basilares da cultura emotiva (KOURY, 2017)²³³ da Comunidade do Timbó, junto com o sentimento de pertença. O viver no Timbó é singularizado pela experiência da personalidade, que envolve a solidariedade e o conflito, e nessa dinâmica interacional emerge a tensão cotidiana de viver em um lugar de pertencimento e personalidade, onde há um conhecimento mútuo entre os moradores e os assuntos e situações ocorridas são conhecidos por todos os moradores. Vivência localizada em uma sociabilidade em que as fronteiras entre a dimensão do público e do privado não são fixas, que há a construção de um acervo de informações sobre o outro, que se processa uma negociação cotidiana, que ocorre relações continuadas de copresença e que desenvolve um controle social sobre aqueles que integram essa sociabilidade.

Esta personalidade que perpassa todas as instâncias da vida local é fomentada desde o processo de constituição da Comunidade do Timbó, sendo um dos elementos que caracteriza a forma de sociabilidade do lugar. O fomento dessa sociabilidade pessoalizada é proporcionado pela construção de relações estreitas e duradouras entre os moradores, possibilitada pela rede de apoio homofílica (MARQUES e BICHIR, 2011)²³⁴ que impulsionou o crescimento do lugar.

²³³ Mauro Koury (2017, p. 10) define cultura emotiva como o processo de trocas emocionais entre os indivíduos que contribui para a criação de práticas comuns no jogo relacional e proporciona formas de continuidade, de elaboração de alianças e de estabelecimento de um saber comum. A cultura emotiva permite que indivíduos vivenciem e partilhem um lugar comum, uma vez que seu conteúdo possui sentidos morais e se apresenta como recheada de elementos de predisposição comum ao outro relacional.

²³⁴ Redes de tipo homofílicas são aquelas baseadas na semelhança devido ao localismo, a mesma origem ou a um ancestral comum entre os sujeitos envolvidos. Eduardo Marques e Renata Bichir (2011) discutem as redes de apoio social entre os habitantes mais pobres da cidade do Rio de Janeiro e de São Paulo, sendo essas redes um elemento que aciona vínculos próximos para angariar auxílios cotidianos, empregos e crises de saúde. Redes de apoio social homofílicas são presentes na sociabilidade da Comunidade do Timbó, elas são as responsáveis pelo desenvolvimento local, com moradores auxiliando novos moradores para se estabelecer no lugar, para conseguir trabalho, para prestação de pequenos favores cotidianos – como pagar um boleto, cuidar das crianças, emprestar alimento e outros – bem como para formas de por onde transitar na cidade, onde ir para conseguir benefícios de instituições públicas ou privadas. Essas redes homofílicas não funcionam apenas como mediação ao acesso de bens e serviços, mas também como uma forma de reafirmar relações de amizade, reciprocidade e confiança entre os indivíduos envolvidos nessas redes, como será melhor discutido no decorrer desse capítulo. Marques e Bichir ressaltam, ainda, que estas

Para compreender as instâncias da pessoalidade que caracteriza a sociabilidade do lugar, é preciso, antes, entender o processo de constituição da Comunidade do Timbó, que proporcionou o fomento de relações estreitas entre as pessoas. A partir de uma breve contextualização do universo sistemático de pesquisa, situando as particularidades de sua constituição, que ocorre em paralelo com a criação da cultura emotiva e da forma de sociabilidade local, a discussão debruçará sobre a solidariedade e os conflitos presentes na sociabilidade pessoalizada do Timbó.

A pessoalidade no processo de constituição da Comunidade do Timbó

O processo de ocupação da comunidade do Timbó foi simultâneo a construção e ocupação do bairro dos Bancários. O espaço que hoje conforma a comunidade constitui o Vale do Rio Timbó²³⁵, que foi utilizado como jazida de saibro²³⁶ na década de 1970 para a edificação do conjunto dos Bancários e dos Professores. Localizada no bairro dos Bancários, a Comunidade do Timbó atualmente está situada em uma área de potencial valorização imobiliária²³⁷ que começou a se desenvolver em fins dos anos de 1990 e se intensifica durante os anos 2000.

redes homofílicas se apresentam de forma mais possante entre os indivíduos pobres, que contam com o forte localismo e são baseadas em familiares e vizinhos para conseguir apoios cotidianos.

²³⁵ O Rio Timbó é afluente do Rio Jaguaribe, o principal rio da cidade de João Pessoa. O Rio Timbó nasce entre os bairros de Jardim Cidade Universitária e Portal do Sol, percorrendo 5.5 km na direção sul-norte até encontrar o Rio Jaguaribe. Neste trajeto o Rio Timbó corre entre encostas ainda fartamente vegetadas (DIEB e MARTINS, 2017).

²³⁶ Saibro é um tipo de areia encontrada próximo as margens dos rios, pois é uma areia misturada com barro.

²³⁷ A zona sul, área em que a comunidade do Timbó e o bairro dos Bancários estão localizados, faz parte do movimento de expansão da cidade de João Pessoa, que se intensifica na década de 1970. Este movimento de expansão se processa a partir de dois eixos que conduzem a configuração urbana da cidade: a zona leste e a zona sul. A zona sul foi projetada pelo planejamento urbano como um espaço periférico onde foi construído conjuntos habitacionais populares que concentraria a população de menor renda da cidade, ao passo que a população de maior renda ocupava os espaços nobres, como a Avenida Epitácio Pessoa e a orla marítima da zona leste, que começava a ser apreendida por essa população como um espaço de residência. Nesta dinâmica do crescimento urbano a zona sul surge como uma área de baixo valor imobiliário, foi um empreendimento acessível à população de menor renda, possibilitando a aquisição de uma casa (LAVIERI e LAVIERI, 1992). Por outro lado, a população mais pobre, que não possuía condições financeiras de comprar uma casa ia se assentando nos espaços ermos da cidade, deixados de lado pelo planejamento urbano, como as margens dos rios, mangues, reservas florestais e espaços com a topografia acidentada – é assim que surge a maioria das ocupações irregulares da cidade de João Pessoa – (NEGRÃO, 2016), como a comunidade do Timbó. É a partir de fins dos anos de 1990 que se inicia o impulso de valorização imobiliária da zona sul, modificando a infraestrutura local e deixando cada vez mais heterogênea a população dessa área – abrigando indivíduos de classe baixa, média baixa e média. Essa valorização imobiliária é ocasionada pela potencialidade do Campus Universitário da UFPB – Universidade Federal da Paraíba em atrair público e serviços para o seu entorno (VALE e GRACIA, 2008). Com o Campus Universitário e, principalmente, com a

A Comunidade do Timbó surge de uma ocupação irregular em fins de 1970 e início dos anos de 1980, sendo ocupada por pessoas advindas de cidades interioranas – principalmente do estado da Paraíba – que consideravam a ocupação uma forma de conseguir uma casa própria na cidade²³⁸. A mudança para a comunidade, onde o morador consegue se fixar na cidade, é proporcionada através de mediações de familiares e amigos que já residem no lugar ou que conheciam alguém que morava no local. Esta mediação possibilitada por uma rede de apoio, principalmente de característica homofílica, está presente na narrativa dos interlocutores ao relembrem o processo de chegada ao Timbó.

Dona Ivete²³⁹ é uma das interlocutoras que chegou à Comunidade do Timbó por intermédio de uma prima que residia no lugar e a convidou para ocupar o terreno vizinho a sua casa. A proposta era que Dona Ivete e a família pudesse reconstruir a vida sem precisar sair da cidade, e ao lado dos familiares, já que Dona Ivete e seu falecido marido haviam falido e tiveram que vender o carro e a casa que possuíam no bairro da Ilha do Bispo a fim de arcar com os prejuízos do comércio falido²⁴⁰. Foi no ano de 1981, no início da ocupação da comunidade, que esta interlocutora chegou ao Timbó através da rede de apoio homofílica que construiu com a prima, rede que auxiliou não somente na chegada ao lugar, mas na vivência cotidiana e na busca por emprego.

Quando se estabelece na comunidade, Dona Ivete integra a rede de apoio homofílica que a prima havia construído com os vizinhos, sendo reconhecida na Comunidade do Timbó através da associação familiar à prima. Ao integrar esta rede Dona

abertura da universidade às diversas classes socioeconômicas, que acontece no decorrer dos anos 2000, o conjunto de bairros ao entorno da UFPB ganha uma valorização imobiliária, transformando este espaço periférico em um espaço valorizado, movimento que inicia, também, o processo de verticalização da área, com ênfase aqui para o bairro dos Bancários, onde se situa a comunidade do Timbó.

²³⁸ Com uma população de 3.122 moradores e com 830 domicílios (IBGE, 2010), os moradores do Timbó são trabalhadores da construção civil, do setor informal de vendas, da coleta de lixo reciclável, de empregos domésticos (ARAÚJO, 2014), bem como flanelinhas, vigia de prédio residencial, cabelereira, autônomos, desempregados e os indivíduos que praticam atividades ilegais (SOARES, 2009).

²³⁹ Optou-se por utilizar nomes fictícios para os interlocutores, de modo a preservar a identidade das pessoas que cooperaram para o desenvolvimento desta pesquisa.

²⁴⁰ Dona Ivete, natural do estado de Pernambuco, veio ainda jovem para a cidade de João Pessoa acompanhada dos pais e irmãos. Quando casou com Inácio, seu falecido marido, abriu uma loja de tecidos e passou a administrar o negócio próprio, até falir no período de redemocratização do país, tendo que vender os bens familiares para quitar as dívidas. Sem ter emprego e nem onde morar, Dona Ivete conta que pensou em voltar para a casa dos pais com a família – seu falecido marido e duas filhas –, mas recebeu a proposta de uma prima que residia na Comunidade do Timbó. Para esta interlocutora a comunidade surge como uma forma de reestruturar a vida na cidade.

Ivete atua na continuidade da mesma ao exercitar cotidianamente a confiança, a lealdade e a reciprocidade nas relações interpessoais – com a prima, os amigos e os vizinhos – que se desenvolvem na comunidade. Bem como amplia a rede de apoio homofílica ao mediar à vinda de novos moradores para a Comunidade do Timbó, como aconteceu quando esta interlocutora abrigou parentes de seu falecido marido em sua casa, os introduziu na vizinhança, os orientou sobre onde conseguir emprego e os acompanhou no processo de estabelecimento na comunidade.

Neste sentido, o auxílio na construção ou compra da casa, as entreajudas no cuidado e supervisão das crianças, as trocas de favores e empréstimos de alimentos e a indicação ou orientação a vagas de emprego são alguns dos elementos presentes nas redes de apoio homofílica que se desenvolve na Comunidade do Timbó desde o processo de constituição e crescimento desta comunidade. Estas redes homofílicas são ampliadas com a introdução de novas pessoas que se tornam moradores da comunidade e reproduzem a relação de confiança e reciprocidade – comum às redes homofílicas – com os outros relacionais, aqueles compreendidos como semelhantes²⁴¹ e com quem mantém um vínculo estreito de amizade.

Estas pessoas se estabelecem na Comunidade do Timbó e reproduzem os laços de vizinhança e amizade que foram quebrados pela saída do lugar de origem. No Timbó, esses indivíduos criam um vínculo de proximidade e compadrio, fomentando uma rede de apoio e solidariedade que norteia as relações de vizinhança. As redes de apoio geradas pela vizinhança contribuem para a consolidação de laços de solidariedade e reciprocidade, com o desenvolvimento de um sentimento de gratidão e lealdade, bem como de confiança e confiabilidade entre os membros de uma rede de apoio, que possibilita a aproximação entre esses moradores e o fomento da semelhança (KOURY, 2002).

A Comunidade do Timbó se constitui e desenvolve através de uma rede de apoio homofílica, que propicia a vinda de novos moradores e que fomenta relações baseadas

²⁴¹ A semelhança é compreendida enquanto um elemento que se baseia em uma relação onde há uma valorização entre o eu e o outro, sendo o elemento que une as pessoas e possibilita um reconhecimento de si e do outro enquanto sujeitos que compartilham de um elo civilizatório, de códigos morais e de formas de sociabilidade. Assim, o semelhante é aquele considerado como próximo, com quem partilha modos e estilos de vida.

em vínculos estreitos. Estes novos moradores trazem na sua bagagem de experiências relações de vínculos sociais estreitos e recriam, a partir de determinadas modificações e delimitações, essas relações com seus novos vizinhos. A Comunidade do Timbó vai se constituindo, desta forma, com base em relações interpessoais, com a personalidade emergindo enquanto um elemento basilar da forma de sociabilidade que se processa na comunidade.

A Comunidade do Timbó vai se constituindo como um lugar comum de compartilhamento entre os moradores²⁴², fomentando uma intensa personalidade gestada nas relações de longa duração, com os moradores possuindo uma média de 20 anos de moradia na comunidade. O viver no Timbó é singularizado pela experiência da personalidade, que envolve a solidariedade e o conflito, e nessa dinâmica interacional emerge a tensão cotidiana de viver em um lugar de pertencimento e personalidade, onde há um conhecimento mútuo entre os moradores e os assuntos e situações ocorridas são conhecidos por todos os moradores. Vivência localizada em uma sociabilidade em que as fronteiras entre a dimensão do público e do privado não são fixas, que há a construção de um acervo de informações sobre o outro, que se processa uma negociação cotidiana, que ocorre relações continuadas de copresença e que desenvolve um controle social sobre aqueles que integram essa sociabilidade.

A personalidade que se processa na Comunidade do Timbó é identificada e analisada através das suas instâncias, isto é, das situações, das relações e dos elementos que caracterizam as relações pessoalizadas. É a partir das instâncias da personalidade que se reconhece a personalidade e é possível compreender as especificidades desse tipo de

²⁴² A Comunidade do Timbó se torna, nesse processo de constituição, o lugar de moradia de pessoas pobres advindas de pequenas cidades paraibanas. Torna-se lugar porque adquire conformações afetivas e ganha sentido através das relações cotidianas no e com o lugar, sendo as relações entre os moradores que geram o sentido do lugar. Em outras palavras, é a produção de um sentimento de pertencimento pelas pessoas que residem na comunidade que propicia o reconhecimento de si e do outro (KOURY, 2003), sendo o lugar a instância da vivência, da pertença e da memória, onde se processam as práticas cotidianas. Neste sentido, a Comunidade do Timbó é o lugar próprio, o lugar comum fundado e que funda os moradores, lugar de reconhecimento e identificação de si e do outro. As relações cotidianas que se desenvolvem no local contribuem para a construção de um sentimento de pertença, que tensiona a ambivalência do gostar e do desgostar do lugar em que se mora. São essas relações cotidianas que propicia a compreensão do indivíduo enquanto morador da Comunidade do Timbó, um lugar onde seus habitantes compartilham um sentimento comum de pertencimento e vivem uma sociabilidade baseada na personalidade.

relação, que evidencia a solidariedade e o conflito como dois elementos característicos da personalidade que configura a sociabilidade da Comunidade do Timbó.

As instâncias da personalidade: o sistema de nomeação, o fiado e a fofoca

A personalidade, como indica Prado (1998), diz respeito às relações pessoais onde à maioria das pessoas, que compartilham um determinado espaço e uma dada sociabilidade, se conhecem ou se reconhecem. São pessoas que desenvolvem uma relação duradoura com vínculos estreitos de amizade e de vizinhança, o que fomenta são somente formas de solidariedade, como os auxílios cotidianos, mas também os conflitos advindos da tensão proporcionada pela personalidade, como o controle social sobre o outro.

Essa lógica ambivalente da personalidade está presente na sociabilidade da Comunidade do Timbó, configurando as instâncias da personalidade do viver no lugar. Com base nas narrativas dos moradores, nas relações que se desenvolvem na comunidade e nas situações presenciadas em campo, pude identificar enquanto instâncias da personalidade o uso de nomeação para a identificação das pessoas, a compra fiado e a fofoca. São elementos que singularizam as relações pessoalizadas na Comunidade do Timbó, por isso são categorizadas como instâncias de uma personalidade em exercício.

O sistema de nomeação, o fiado e a fofoca são elementos corriqueiros no dia-a-dia do morador, funcionam para a identificação e reconhecimento do outro, para a continuidade de relações de confiança e reciprocidade e para o entretenimento, a troca de informações e o controle social entre os moradores. Tais instâncias são possibilitadas pelas relações interpessoais que imperam na Comunidade do Timbó, onde a lógica da personalidade perpassa todos os domínios da vida local, se fazendo presente nas relações de amizade, de vizinhança, o comércio, as atividades religiosas, o lazer, o trabalho e as entreajudas.

Neste lugar de personalidade, onde a maioria dos moradores se conhece e mantém uma relação duradoura com vínculos estreitos de amizade, os moradores fazem uso de um sistema de nomeação que situa a si mesmo e aos demais moradores em um quadro de referência compartilhado por todos. É o sistema de nomeação que propicia este quadro de referência, onde as pessoas se situam e são situadas através de um processo

de reconhecimento que liga uma pessoa a outra devido à associação familiar – ao marido, a mãe, ao pai, a avó –, bem como singulariza alguém pela característica física ou pelo comércio que possui.

Na comunidade do Timbó uma pessoa não é apenas uma pessoa, ela está associada aos parentes e ao trabalho que desempenha, bem como é localizada com base nas pessoas com quem compartilha a vizinhança, como foi identificado no trabalho de campo. Roberto²⁴³, por exemplo, é um interlocutor que ao indicar como é conhecido e conhece os demais moradores da comunidade, se apresenta como “Roberto que é junto com Tais” e trabalha na banca da sorte, que mora no conjunto novo²⁴⁴, nas proximidades de “Osmar das cadeiras”. A identificação oferecida por Roberto passa por um processo de associação familiar, do trabalho desenvolvido e é afunilado pela indicação de seus vizinhos, o que reforça a pessoalidade nas relações locais, uma vez que outras pessoas que residem próximo a Roberto são acionadas para a delimitação de quem e de onde mora Roberto.

A associação familiar é um dos elementos de sistema de nomeação que foi mais identificado nas conversas com os interlocutores da pesquisa, seja para se referenciar como alguém que é conhecido por todos ou para fazer referência a outro morador. Nas diversas situações etnográficas o sistema de nomeação a partir da associação familiar é utilizado não somente para identificar as pessoas a partir de seus companheiros, como “Roberto que é junto com Tais” ou Dona Fátima de Seu Paulo ou, ainda, Dona Ivete de Seu Carlos e diversos outras nomeações do tipo. Nos dois últimos casos, Dona Fátima de Seu Paulo se refere à Dona Fátima que é casada com Seu Paulo, bem como Dona Ivete de Seu Carlos indica a condição de casamento entre ambos como algo que identifica Dona Ivete. O mesmo acontece com outras variações de associação familiar, que são identificados como filho/filha, neto/neta, irmão/irmã e sobrinho/sobrinha de alguém.

²⁴³ Roberto é morador da Comunidade do Timbó há 27 anos, chegou ao lugar quando adolescente, acompanhado dos pais e irmãos. De origem interiorana, natural da cidade de Itabaiana – PB, cresceu no Timbó, onde conheceu sua atual companheira, Tais, com quem reside no conjunto habitacional construído para realocar as famílias em situação de risco ambiental. Antes da mudança para o conjunto, há cerca de seis anos, Roberto residia na Rua Margarida Maria Alves, na parte superior a encosta.

²⁴⁴ Conjunto novo é uma categoria êmica utilizada pelos moradores para se referirem as 185 unidades habitacionais construídas pela Prefeitura Municipal de João Pessoa para realocar as famílias localizadas nas áreas de risco ambiental da comunidade.

Em uma tarde de segunda-feira, durante uma conversa na calçada com uma interlocutora, somos brevemente interrompidas por cumprimentos cordiais de uma jovem moradora que transitava pela rua. Ao se afastar da calçada em que estávamos, um breve comentário sobre a vida da jovem é feito pela interlocutora, que fala sobre a boa criação daquela jovem que foi adotada ainda pequena, e após escutar o comentário perguntei quem era a jovem, obtendo a resposta de que “é Brenda de Dona Ivete de Seu Carlos”. Aquela jovem moradora era Brenda, a filha de Dona Ivete, que por sua vez é casada com Seu Carlos, foi o acionamento da associação familiar que serviu como uma referência para saber quem é Brenda, a jovem moradora que foi adotada e “bem criada” por Dona Ivete. A relação pessoalizada não possibilita apenas a utilização de um sistema de nominação para o reconhecimento das pessoas, mas também um conhecimento sobre a vida do outro, sendo esta outra instância da personalidade que será discutida posteriormente. Aqui, interessa observar como as famílias ocupam um lugar importante para referenciar as pessoas que moram na comunidade, ser filho, neto, ao casado com alguém se torna uma forma de identificação do morador.

Não somente a associação familiar constitui o sistema de nominação na Comunidade do Timbó, mas também as atividades comerciais desenvolvidas pelas pessoas são utilizadas como forma de nominação e identificação dos moradores. Na comunidade o comércio é associado ao seu proprietário, que acaba sendo reconhecido através do estabelecimento ou da atividade que desempenha. No Timbó há diversos pequenos e médios comércios, a maioria funciona em um vão da casa do morador, todos os estabelecimentos possuem um nome, que é indicado em placas, banners e pinturas nas paredes, como é possível observar nos diversos fiteiros, bares, mercadinhos, frigoríficos, lojas de roupas, lojas de cosméticos, lanchonetes e outros.

A relação com os proprietários desses estabelecimentos comerciais é perpassada pela personalidade presente na cultura emotiva da Comunidade do Timbó, de modo que se compra carne em Marta do frigorífico, a compra ou o trato da galinha é com Chico das galinhas, a compra de cosméticos é em Gisele da Avon ou em Angélica de Osvaldo – Angélica que é casada com Osvaldo e vende avon e jequiti –, as pequenas compras ou a feira mensal é feita no Irmão Nunes, em Cecília ou em Cleber, para beber é só ir no depósito do Flávio ou no bar do João. Os estabelecimentos comerciais são associados aos seus proprietários, que são os que recebem e atendem os cliente e amigos, de modo que

não é preciso saber o nome do frigorífico da Marta, do mercadinho do Irmão Nunes ou da Cecília ou do Cleber, da lojinha da Gisele ou da Angélica de Osvaldo, ou do bar do João, entre outros. No timbó é preciso apenas informar que é o comércio de uma determinada pessoa para que se saiba a quem se refere e onde se localiza.

Neste sentido, é comum que os estabelecimentos comerciais sejam indicados como pontos de referência para chegar na casa de alguém: “moro por trás de Chico das galinhas”, “é do lado de Osmar das cadeiras” e “fica perto de Gisele do avon” são algumas das referências acionadas para situar as casas dos moradores e que revelam formas de identificação. O sistema de nomeação em prática da sociabilidade da Comunidade do Timbó é uma instância da pessoalidade, pois caracteriza as relações pessoais no lugar, onde a identificação do outro é realizada a partir da sua condição de pessoa, isto é, com base na associação familiar, nos apelidos, na vinculação entre o comércio e o proprietário e nas características físicas. Estes elementos constitui um sistema de nomeação que é próprio do domínio da pessoalidade, onde a identificação se processa com base nas particularidades das pessoas, que delimita um morador como pai, filho e/ou neto de alguém, casado com tal pessoa, que trabalha com tal coisa e reside em tal lugar, compartilhando a vizinhança com outras pessoas que também integram e utilizam o sistema de nomeação para se identificar e identificar os outros.

A intensa pessoalidade cotidiana que se desenvolve na Comunidade do Timbó permite que todos os moradores se (re)conheçam, não há espaço para o anonimato nas relações pessoais. O morador é uma pessoa identificada, localizada e reconhecida como parente de alguém ou dono de algum negócio. Deste modo, a vinculação pessoal é o elemento que norteia o sistema de nomeação na Comunidade do Timbó, é através dessa instância da pessoalidade que a identificação é realizada. Esta instância, por sua vez, propicia o exercício de outra instância da pessoalidade: o fiado. A pessoalidade que possibilita o reconhecimento mútuo entre as pessoas fomenta este tipo de crédito, baseado no conhecimento, na confiança e na reciprocidade, onde as pessoas compram de outras pessoas, não sendo uma troca estritamente comercial, pois depende da lógica das relações pessoais, que possuem um vínculo estreito.

O fiado é um elemento que perpassa a amizade e o conhecimento entre as partes em acordo, um proprietário de um comércio na Comunidade do Timbó vende fiado a outro morador porque o conhece, mantém uma relação amigável e de confiança. A

venda fiado acontece porque confia que a pessoa que compra pagará pelo valor consumido, seja o pagamento recebido em um ou dois meses, recebido no valor integral ou parcelado. A pessoa que compra fiado, por sua vez, é um morador de crédito, que passa confiança e que “tem palavra”, como foi indicado pelos interlocutores. Este não se apresenta apenas como um cliente, mas sim como um amigo, aquele com quem o proprietário do comércio possui uma relação prévia que é fomentada por vínculos estreitos.

A relação que o fiado move ultrapassa o ato da compra e se baseia na personalidade, é uma relação entre pessoas conhecidas e amigas que compartilham um mesmo lugar de moradia e pertencimento e integram uma cultura emotiva que tem a personalidade como um dos elementos basilares. Compra-se na Marta do frigorífico, no Irmão Nunes, na Cecília, no Cleber – todos três donos de mercadinhos, sendo o primeiro o maior mercadinho da comunidade –, no padeiro Valter, na Angélica de Osvaldo – vendedora de cosméticos –, no sacolão da Edileusa, na Valéria – dona de uma loja de roupas –, entre outros. Há uma relação de amizade entre o cliente e o proprietário, que geralmente se conhecem desde pequenos, e com isso uma relação de amizade entre as famílias.

A maioria dos estabelecimentos comerciais é administrada pelas famílias, que estão presentes diariamente nos locais e atende aos demais moradores, o que fomenta a personalidade nas relações também comerciais. O dono e os funcionários do mercadinho, da padaria, do salão de beleza, dos bares e dos demais estabelecimentos são os vizinhos e amigos com quem se relaciona cotidianamente. São pessoas com quem se tem uma amizade, por isso a pessoa acaba por englobar a propriedade, que é referenciada a partir de seus donos e não dos nomes dados por estes aos estabelecimentos. A propriedade enquanto associada e englobada pela pessoa do proprietário, o fiado surge como um elemento característico das relações comerciais na Comunidade do Timbó, que acabam sendo integradas às relações pessoais.

Há confiança e reciprocidade entre aqueles que estabelecem uma relação de compra e venda fiado, de modo que aquele que compra se vê com crédito, é uma pessoa confiável, conhecida e que “tem palavra”, por isso possui crédito para comprar fiado quando está sem dinheiro e realizar o pagamento do item comprado quando receber o salário – no caso daqueles que são empregados – ou quando pegar em dinheiro – no caso

daqueles que são autônomos ou trabalham fazendo bicos. Para aquele que vende, o fiado é um crédito dado ao vizinho e ao amigo, é uma forma de negociar na comunidade e de constituir uma freguesia.

O fiado, por outro lado, também é um elemento que promove tensões e negociações, com a queixa sobre a demora em pagar o item consumido, a realização de novas compras por clientes que ainda não pagaram as compras antigas, o constrangimento do proprietário em cobrar e do cliente em ser cobrado e o receio do proprietário em recusar novas vendas fiado sem a quitação das antigas. É preciso, assim, que o morador, seja ele comerciante ou cliente, saiba lidar com as tensões ocasionadas pelo fiado, já que “não tem como negociar aqui se não vender fiado”, como disse Seu Alfredo²⁴⁵ em uma conversa sobre as vendas dos seus itens de bomboniere. “Não tem como” porque o fiado é uma instância da pessoalidade que se desenvolve na Comunidade do Timbó, sendo um elemento característico das relações pessoais, como aponta Prado (1998).

O fiado faz parte da lógica comercial na Comunidade do Timbó, como afirma Seu Alfredo, não há como comercializar algo sem aderir à venda e a compra fiado. Seu Alfredo, um morador aposentado que ocupa seu tempo negociando pipocas, bombons, pirulitos, chicletes, chocolates e uma variedade de doces que compõem sua bomboniere, além de água mineral, refrigerante e cerveja. Sua bomboniere funciona em um carrinho de madeira, construído pelo próprio morador, que fica situado na Rua Abelardo Pereira dos Santos, a rua principal da Comunidade do Timbó. Para este interlocutor, o “problema da fiadeira” não seria a venda fiado, mas a demora em receber o pagamento pelos itens consumidos, o que causa um desconforto em Seu Alfredo pela diminuição na quantidade de dinheiro apurado ao final do dia. Desconforto que é fomentado pela impossibilidade de não vender fiado por manter uma relação pessoal com os clientes, que também são seus amigos. Recusar a venda fiado é criar relações conflituosas que podem resultar na perda do cliente e do amigo.

²⁴⁵ Seu Alfredo, que reside na Rua Margaria Maria Alves, foi um interlocutor que conheci na Rua Abelardo Pereira dos Santos, onde se encontra diariamente com seu carrinho de bomboniere. Este interlocutor chegou à comunidade no ano de 1984, quando soube da ocupação por um amigo de trabalho, Seu Alfredo foi até o local de ocupação e assentou-se em um terreno, construiu uma casa e, posteriormente, trouxe sua esposa e filhos que haviam permanecido na cidade paraibana Araruna.

Para negociar é preciso, portanto, vender fiado, que se configura enquanto uma negociação entre as partes envolvidas, o cliente se justifica pelos atrasos no pagamento ou pelo repasse de uma quantia inferior ao esperado, ficando o resto da quantia para ser paga no próximo mês ou em outro dia. O comerciante realiza pequenas cobranças como parte da negociação, é preciso, no entanto, saber tratar o outro para não perder o cliente e o amigo, cobra-se com o cuidado de não constranger e magoar o outro, aquele com quem mantém uma relação de reciprocidade.

A cobrança pode gerar conflitos entre os moradores, por isso Seu Alfredo prefere lembrar aos clientes que há pequenos valores em aberto ocasionados pelo não pagamento do item consumido. A lembrança, na concepção deste interlocutor, é uma forma branda de negociar com o outro sem causar magoas de ter sido cobrado, isto é, de chamar a atenção do outro e reivindicar uma postura para a negociação do crédito dado. A cobrança é uma forma de comunicar para o outro que este não está cumprindo com o esperado, o que gera tensões entre os envolvidos, por isso “o povo acha ruim” a cobrança.

As queixas quanto às tensões ocasionadas pela venda fiado não foram realizadas apenas por Seu Alfredo, outros comerciantes com quem conversei também relataram a utilização do fiado e as dificuldades em receber de determinadas pessoas. Mas ao mesmo tempo em que reclamam de ter que vender fiado para aqueles que demoram mais a pagar, os “duros” e os “velhacos”²⁴⁶, salientam que a pessoa demora mas paga. Na maioria das vezes o comerciante considera que é melhor vender fiado e demorar a receber do que não vender e criar um desentendimento com o outro. Mais vale, nessas circunstâncias, a negociação do que o rompimento de relações pessoais, muitas vezes estabelecidas antes da abertura do estabelecimento comercial.

O fiado é tensionado pelo conhecimento da vida do outro, o que permite ao comerciante ponderar sobre a demora do pagamento daquilo que foi confiado ao outro. É, sobretudo, porque conhece o outro relacional que se confia vender e comprar fiado, por este motivo esta prática se constitui enquanto uma instância da personalidade, pois

²⁴⁶ Fulano é duro de pagar é uma expressão escutada de alguns comerciantes ao se referir às pessoas que demoram a pagar suas dívidas. Já o termo velhaco se refere às pessoas que são conhecidas por não pagarem suas dívidas, sendo também conhecidas como caloteiros.

indica a existência e o exercício de relações pessoais entre os moradores da comunidade. É esse conhecimento mútuo entre os moradores que configura o fiado não somente como uma troca comercial, mas, sobretudo, como uma relação de reciprocidade que envolve uma interação interpessoal. É preciso seguir os códigos que envolve o fiado: o comerciante vende ao seu freguês e negocia prazos de pagamento, enquanto que o freguês compra por meio desse crédito de confiança e paga dentro de um prazo estipulado, pagamento que, geralmente, é uma parcela do valor integral dos itens consumidos.

O atraso do pagamento envolve desconfortos para ambos os lados, para o vendedor que receia constranger o outro com a cobrança, mas que precisa do dinheiro para comprar mais mercadorias, para cobrir outras contas ou para receber o lucro, como indicou Seu Alfredo. E para o cliente, que precisa justificar o atraso e se mostrar interessado em pagar, evitando perder seu crédito, abalar a relação de reciprocidade e ser identificado como velhaco. Velhaco é aquela pessoa vista como má pagadora de dívidas, seja de forma proposital ou de maneira sistemática, sendo uma má identificação e por isso evitada pelos moradores, que se apresentam como pessoas que “tem palavra” e cumprem com a reciprocidade que envolve o fiado, por isso se veem como pessoas de crédito.

Saber se uma pessoa é velhaca também envolve a personalidade, pois não depende somente de demorar a pagar uma dívida ou não pagá-la. Quando uma pessoa é associada a alguém velhaco é porque tal pessoa tem condições de pagar a dívida, mas não o faz ou demora a fazer, sendo um processo que envolve negociação entre o comerciante – que cobra – e o cliente. Esta explicação é dada por Marta, dona do Frigorífico Nossa Senhora Aparecida – que é mais conhecido como frigorífico da Marta –, quando salienta que há pessoas que demoram a pagar as pequenas compras de carne devido à situação econômica em que se encontram, sem emprego e dependendo de auxílio dos demais moradores e das instituições que ofertam cestas básicas na comunidade – como a igreja católica Santo Antônio, o Núcleo Espírita Sócio Educacional e o Instituto Vem Cuidar de Mim. A essas pessoas, alerta Marta, é compreensível o atraso no pagamento dos itens comprados fiado, mas aquelas pessoas que possuem emprego e uma condição de vida melhor, não é compreensível o atraso e a não justificativa da falta de pagamento dos itens comprados fiado.

O conhecimento sobre as condições de vida dos moradores possibilita uma classificação daqueles que podem ou não ser identificados como velhacos, e com quem se negocia com receios. Isso porque mesmo com as reclamações feitas por Marta sobre as pessoas que só pagam com cobrança e sobre as velhacas – que demoram mais que o eventual para pagar, tendo que haver diversas investidas de cobrança –, esta moradora conta que não recusa vender fiado quando algum morador pede para comprar desse modo. Tal situação ocorre porque, como supracitado, o fiado é uma instância da personalidade e envolve relações pessoais, de modo que a compra e a venda se processa entre pessoas conhecida, que são amigas e/ou vizinhas. O morador comerciante pondera que vale mais negociar e manter uma relação amigável com o freguês do que criar conflitos e desentendimentos pela negativa da venda fiado.

A personalidade, nesse sentido, configura a vida do morador na Comunidade do Timbó, configurando, inclusive, as relações comerciais, que não se processam apenas como uma troca comercial, mas como uma relação interpessoal entre o proprietário do comércio e o freguês, que são, sobretudo, amigos, vizinhos ou conhecidos. O conhecimento mútuo entre os moradores, elemento basilar da personalidade, é o que condiciona a tensão que envolve a instância do fiado – e que configura a construção e utilização do sistema de nominação. É esse conhecimento mútuo, que fomenta uma fluidez entre as fronteiras do público e do privado, que também propicia a terceira instância da personalidade analisada neste artigo: a fofoca.

A fofoca é uma prática corriqueira nas relações pessoais e diz respeito à circulação de informações sobre o outro, comenta-se sobre os acontecimentos recentes na vida de fulano ou sicrano, sejam esses acontecimento positivos – como um casamento, a conquista de um emprego, o nascimento de um filho, entre outros – ou negativos – no sentido de situações de crise financeira, de problemas com saúde, de traições, da perda do emprego, entre outros –, podendo ser comentários elogiosos ou depreciativos (ELIAS e SCOTSON, 2000). Acontecimentos banais, tragédias e episódios da vida privada das pessoas são assuntos que frequentemente constituem as fofocas na Comunidade do Timbó.

A fofoca possibilita, ainda, que situações semelhantes sejam comparadas, bem como constrói um acervo de informações sobre a vida do outro relacional. Em uma sociabilidade como a da Comunidade do Timbó, baseada nas relações pessoais, os

moradores se sentem alvo potencial de fofoca e reclamam a prática da fofoca sobre suas vidas enquanto uma intromissão. Ao mesmo tempo em que reclamam da fofoca, estes moradores alimentam o acervo de informações sobre a vida do outro ao exercitar cotidianamente a prática da fofoca com os vizinhos com quem mantém relações estreitas de amizade.

Com base no material etnográfico produzido em campo, a fofoca geralmente é interpretada pela maioria dos interlocutores através de um aspecto negativo que enfatiza a intromissão na vida alheia. Para estes interlocutores, a fofoca fomenta o ato de se “intrometer na vida alheia”, isto é, de ter assuntos da vida privada comentados pelos outros moradores. É a intromissão, o cuidar da vida do outro, para utilizar os termos mencionados pelos interlocutores, que surgem na narrativa do morador para reclamar as condições proporcionadas pela personalidade nas relações, onde os mais variados acontecimentos passam pelo conhecimento de todos.

O aspecto negativo acionado pela concepção dos interlocutores se refere ao incomodo de ser alvo potencial de fofocas, de modo que refletem sobre a prática da fofoca a partir de episódios em que o nome do morador ou da sua família estava envolvido em fofocas e rumores. É a partir da experiência com as situações em que se é alvo da fofoca que o morador reclama ter sua vida cuidada pelos outros, ou seja, tem assuntos que considera privado, de interesse familiar, conhecidos e comentados pelos outros relacionais. A maioria desses interlocutores ao mesmo tempo em que reclamam da intromissão em suas vidas, comentam, quando surge a oportunidade, sobre assuntos da vida privada de outras pessoas. O que reafirma a percepção de que o aspecto negativo da fofoca é reclamado pelo interlocutor quando a fofoca recai sobre ele e os seus, tendo suas ações comentadas na comunidade.

A fofoca, no entanto, possui um caráter ambivalente na perspectiva de alguns moradores da Comunidade do Timbó. Laura²⁴⁷, por exemplo, é uma das moradoras que atenta esta ambivalência ao considerar o lado positivo e o lado negativo da fofoca. Para

²⁴⁷ Laura, que reside na Rua Travessa São Paulo, é uma moradora da comunidade que contatei pela internet – quando esta era presidente da ACMVT. Esta interlocutora chegou ainda criança na Comunidade do Timbó, no ano de 1989, quando o local já havia se estabelecido como comunidade e não sofria com as tentativas de remoção, tinha água encanada e energia implementados e passava pelo período de crescimento populacional. Laura mora com seus pais em uma casa que possui um puxadinho, onde reside seu irmão, a esposa e os dois filhos.

esta interlocutora, a troca de informações é vista como algo bom, enquanto que os comentários depreciativos são considerados algo ruim. O fato de saber informações sobre como está fulana, se está bem ou mal, se casou, se está precisando de algo ou se morreu, é apontado como o aspecto positivo que possibilita o auxílio ao outro. Através das trocas de informações proporcionadas pela fofoca, os moradores tem acesso às informações sobre os outros com quem se relaciona e compartilha o lugar.

O lado positivo ao qual Laura se refere diz respeito à troca de informações não somente para manter-se informado sobre os outros e a comunidade, como também por possibilitar a ajuda àqueles que passam por situações de dificuldade. Quando sabem de alguém que passa por necessidades, os moradores geralmente repassam a informação às pessoas que desenvolve atividades nos centros religiosos do local, que realizam auxílios aos mais necessitados com a entrega de cestas básicas, sacolas de pães, sopões e doação de roupas.

A fofoca se configura, deste modo, enquanto um elemento ambíguo que serve para saber sobre as notícias e trocar informações sobre situações e pessoas da comunidade, como também funciona como forma de intromissão na privacidade do outro relacional, como uma forma de “detonar” a figura do outro e como instrumento de controle social. Mas depreciativas ou não (ELIAS e SCOTTSON, 2000), a fofoca funciona como uma forma de controle social que reprova ou exalta comportamentos com base nos valores e normas morais configurados pela cultura emotiva local. Ao exaltar comportamentos, indica códigos de condutas que são considerados positivos e que representam as relações desenvolvidas na comunidade e os seus moradores. É nesse sentido que os elogios sobre a boa criação dos filhos, a presença nas atividades religiosas, a condição de trabalhador e a amizade com todos se processam enquanto exemplos de bom comportamento a ser elogiado e seguido, conformando a concepção local acerca do que é ser morador da Comunidade do Timbó.

Os comportamentos considerados perigosos aos valores e normas morais, diferente do comportamento a ser elogiado, é visto como um desvio aos códigos de conduta e por isso precisa ser corrigido. Nessas situações a fofoca é manipulada para pressionar a pessoa vista como responsável por praticar ou permitir a prática de tais comportamentos. É exercido um controle social pelos moradores em busca de uma

adequação aos valores locais, circunstância em que a fofoca é usada como um instrumento de proteção da cultura emotiva do lugar.

Encontrar-se na posição de alvo das fofocas incomoda ao morador e a sua família, que ganha uma visibilidade não desejada na comunidade durante o período em que o assunto está em evidencia. Algumas estratégias são tomadas, como evitar ficar sentados nas calçadas e caminha só quando necessário pela comunidade, de preferência nos períodos em que poucas pessoas estão na rua. Ficar em casa torna-se a melhor estratégia para evitar ser perguntado sobre algo ou ver rodas de moradores e sentir-se alvo dos assuntos que nelas se comenta. É evitar os outros relacionais e esperar que a rotina de fofoca volte ao seu processo normal e outros assuntos ganhem a mesma atenção, o que acontece quando a fofoca torna-se “velha”, isto é, quando já faz tempo do seu acontecimento e tudo já foi comentado sobre.

A fofoca é uma instância da pessoalidade que proporciona, sobretudo, entretenimento aos moradores da Comunidade do Timbó. Entretêm-se aqueles moradores que comentam sobre o assunto, enquanto que aqueles que são alvo deles vivenciam um processo de envergonhamento e constrangimento por ter sua fachada momentaneamente perdida. Promove não só o incômodo no morador, mas também a raiva de ter sua vida cuidada pelo outros e por está com o “nome na rua”. É caso de Samuel é um exemplo dessa administração da tensão ocasionada pela fofoca.

Assim como a fofoca é um elemento corriqueiro na sociabilidade local, a sua ambiguidade, como já discutido, fomenta uma concepção do morador sobre a fofoca como algo ruim, por isso não é de interesse dos moradores ser identificado como alguém fofoqueiro. Ser associado a uma pessoa que gosta de fofoca, isto é, que comenta e repassa as diversas situações e, assim, cuida da vida dos outros, é ser apresentado enquanto um dessemelhante.

Os moradores não se colocam como fofoqueiros por considerarem a fofoca algo negativo, mas integram os canais de fofoca existentes na comunidade. Apesar de não se ver como alguém que fofoca, o morador está sempre atualizado sobre os acontecimentos e sobre a vida dos outros relacionais com quem compartilha o lugar de pertencimento. Na vizinhança há os fofoqueiros, como afirma os interlocutores, as pessoas que gostam de “cuidar da vida dos outros”, mas em nenhum momento o interlocutor se identifica como fofoqueiro. A figura de fofoqueiro é atribuída ao outro, nunca a si e aos seus, ou,

parafraseando Fonseca (2004, p. 23): “ninguém se considera fofoqueiro, mas todo mundo concorda em dizer que há fofoca constantemente na vizinhança”.

Diferente da figura de fofoqueiro, o morador se apresenta como alguém que vive da sua casa, isto é, que dispõe seu tempo e atenção somente para os assuntos domésticos. Assim, se reconhece como uma pessoa que só tem tempo para o trabalho e para a família, quando sabe de algo que aconteceu foi de alguém que comentou ou foi de alguma conversa que chegou no WhatsApp, nunca se vai atrás da fofoca, mas ela acaba chegando. É dentro dessa concepção que os moradores constroem as representações pessoais que os diferenciam das pessoas fofoqueiras da comunidade.

São, deste modo, estas três instâncias da personalidade – o sistema de nomeação, o fiado e a fofoca – que configuram as práticas cotidianas dos moradores na Comunidade do Timbó. Estas instâncias norteiam a vivência do morador e caracterizam a personalidade que se desenvolve nesse lugar de moradia e pertencimento. Assim, a intensa personalidade cotidiana que se desenvolve na Comunidade do Timbó permite que todos os moradores se (re)conheçam, não se pode ser anônimo, sempre se é uma pessoa identificada, localizada e reconhecida como filho ou parente de alguém ou ligado a um determinado grupo ou instituição. Essa intensa personalidade proporcionada pelo estabelecimento de vínculos afetivos estreitos vivenciados, com relações de longa duração, complexifica as práticas cotidianas que se processam no lugar, configurando a tensão do viver no Timbó.

Considerações Finais

Na Comunidade do Timbó os moradores vivenciam uma intensa personalidade configurada pelo espaço compartilhado e pelo tempo de vivência que proporciona relações duradouras e vínculos afetivos estreitos entre os moradores. A média de residência na Comunidade do Timbó é de 20 anos, com moradores que residem no lugar a cerca de 30 a 40 anos. A maioria desses sujeitos é de cidades do interior da Paraíba, principalmente cidades médias e pequenas, como Ingá, Teixeira, Cacimba de Dentro, Soledade, Patos, Sousa e outras. Essas pessoas trazem na sua bagagem de experiências relações de vínculos sociais estreitos e recriam, a partir de determinadas modificações e delimitações, essas relações com seus novos vizinhos.

A recriação destes vínculos estreitos entre as pessoas proporciona o surgimento de uma sociabilidade baseada na intensa pessoalidade, que se torna característica da Comunidade do Timbó. Esta sociabilidade coloca o morador na condição permanente de pessoa, sendo esta condição a responsável as formas sociais da comunidade, onde as relações são interpessoais e conformadas pela proximidade entre os moradores. Deste modo, os moradores produzem e valorizam o vínculo social estreito que perpassa as relações no local, onde impera o conhecimento mútuo entre os moradores e sobre os as situações e acontecimentos que se processam na comunidade.

O morador da Comunidade do Timbó, assim como o da cidade pequena analisada por Prado (1998), está submetido a uma condição de pessoa, que é localizada e reconhecida a partir de associações familiares e de um sistema de nominação que as identificam na comunidade, como foi discutido na análise das instâncias da pessoalidade. Ao encontrar-se em uma condição constante de pessoa, o morador tem seus ações conhecidas pelos outros relacionais e, deste modo, seu prestígio de uma boa pessoa – na Comunidade do Timbó a construção de um bom morador passa pela encargo de ser trabalhador, honesto, temente a Deus e voltado para a família – depende da sua adequação aos códigos morais do lugar.

Vivendo no “mundo de pessoas” (*idem*, 1998, p. 36), o morador da Comunidade do Timbó lida com a solidariedade e o conflito que envolve a vivencia de situações de intensa pessoalidade. Neste sentido, aciono as categorias de conforto e desconforto utilizadas por Prado para discutir o viver no Timbó, pensando o conforto e o desconforto enquanto elementos que configuram a ambiguidade da pessoalidade que se desenvolve na comunidade. A pessoalidade se configura, deste modo, como as duas faces de uma moeda, causando naqueles que integra uma sociabilidade pessoalizada o conforto do reconhecimento, a solidariedade e a segurança de está entre os pares, mas também o desconforto do controle social, de ser alvo potencial das fofocas e da impossibilidade de anonimato (*ibidem*, 1998).

A pessoalidade que se desenvolve na Comunidade do Timbó proporciona tensões cotidianas devido à fluidez entre as fronteiras do público e do privado. No Timbó os moradores se apoiam no sentimento de conforto de compartilharem um lugar de reconhecimento, onde todos sabem quem é quem, e quando não conhecimento do nome da pessoa, sabe-se que ela é filha de fulano, ou esposa de sicrano, ou irmã de

beltrano. A associação familiar permite que todos sejam situados dentro da personalidade local, mesmo que alguém não seja conhecido por não morar na comunidade, mas que é identificado pela sua ligação a algum morador a quem vai visitar.

Na Comunidade do Timbó a personalidade emerge como uma experiência vivida que integra as relações de amizade, de vizinhança, o comércio, as atividades religiosas, o lazer, o trabalho e os auxílios cotidianos, caracterizando as relações no lugar. É através das relações interpessoais que os moradores configuram a bagagem de experiência sobre como é morar na Comunidade do Timbó. A sociabilidade da comunidade é baseada, por fim, nas relações pessoais de vínculos e estreitos e duradouros entre os moradores, de modo que a personalidade se apresenta enquanto um dos elementos característico das relações que se desenvolvem na Comunidade do Timbó.

Referências

ACMVT – Associação Comunitária dos Moradores do Vale do Timbó. *Contextualizando a Comunidade do Timbó (Censo 2015-2016)*. João Pessoa, 74f, 2016.

ARAÚJO, Mateus Augusto de. *O urbano na produção da favela do Timbó – João Pessoa: Regularizar os espaços para valorizar a cidade*. Mestrado em Geografia – PPGAH/USP, 118f, 2014.

DANTAS, Maria Auxiliadora Clemente. *A comunidade do Timbó (João Pessoa-PB): análise sócio-ambiental e qualidade de vida*. Mestrado em Gestão e Políticas Ambientais – PPGGA/UFPE, 2003.

DIEB, Marília de Azevedo; MARTINS, Paula Dieb. O Rio Jaguaribe e a história urbana de João Pessoa/Pb: da harmonia ao conflito. In: XVII Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional, São Paulo, 2017. *Anais do XVII ENANPUR*, p. 1-22, 2017.

ELIAS, Norbert; SCOTTSON, John. *Estabelecidos e Outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, v. 46, n. 2, 2003.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo demográfico 2010: Aglomerados Subnormais*. Disponível em <https://censo2010.ibge.gov.br/agsn/>. Acesso em maio de 2018.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo demográfico 2010: Aglomerados Subnormais – Informações Territoriais*. Pág. 1-23, 2010a. Disponível em: <https://ww2.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/imprensa/ppts/00000015164811202013480105748802.pdf>. Acesso em janeiro de 2019.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Trabalho e Disciplina (Os homens pobres na cidade do Nordeste: 1889-1920). In: Vários Autores. *Relações de Trabalho & Relações de Poder*. Fortaleza: EdUFC, p. 134-149, 1986.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Medos Corriqueiros: a construção social da semelhança e dessemelhança entre os habitantes urbanos das cidades brasileiras na contemporaneidade*. Projeto de Pesquisa. João Pessoa: GREM, 2002.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. O local enquanto elemento intrínseco da pertença. In: Claudia Leitão. (Org.). *Gestão Cultural - significados e dilemas na contemporaneidade*. Fortaleza: Banco do Nordeste, p. 75-87, 2003.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Etnografias urbanas sobre pertença e medos na cidade: Estudos em antropologia das emoções*. Recife: Bagaço/João Pessoa: GREM, 2017.

LAVIERI, João Roberto; LAVIERI, Maria Beatriz Ferreira. *Evolução da estrutura urbana recente de João Pessoa – 1960/1986*. Textos UFPB/NDIHR, n. 29, p. 01-67, 1992.

LAVIERI, João Roberto; LAVIERI, Maria Beatriz Ferreira. Evolução urbana de João Pessoa pós-60. In Regina Célia Gonçalves; Maria Beatriz Ferreira Lavieri; João Lavieri; Glória Rabay. *A questão urbana na Paraíba. História temática da Paraíba*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, n. 3, NDIHR, p. 39-63, 1999.

MARQUES, Eduardo; BICHIR, Renata. Redes de apoio social no Rio de Janeiro e em São Paulo. *Novos Estudos*, n. 90, p.65-83, 2011.

NEGRÃO, A. G. et al. A produção da cidade: combinações e conflitos no setor sudeste de João Pessoa/PB. In: 7º Congresso Luso Brasileiro para o Planejamento Urbano, Regional, Integrado e Sustentável: Contrastes, Contradições e Complexidades, Maceió- BR, 05 a 07 de outubro de 2016. *Anais do 7º Pluris*, p. 1-12, 2016.

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. *Ponto Urbe*, 2, p. 1-12, 2008.

PITA, Ana Luiza Lima Rodrigues. *Segregação urbana e organização socioespacial: Um estudo da Comunidade do Timbó, em João Pessoa– PB*. Mestrado em Arquitetura e Urbanismo – PPGAU/UFPB, 213f, 2012.

PRADO, Roseane M. Cidade Pequena: paraíso e inferno da personalidade. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, n. 4, p. 31-56, 1998.

SOARES, Cristiane Leal Rodrigues. *A violência da segregação. Uma etnografia da Comunidade do Timbó localizada no bairro de Bancários em João Pessoa/PB*. Mestrado em Sociologia – PPGS/UFPB, 136f, 2009.

VALE, Kátia Cristina do; GARCIA, Maria Franco. A dinâmica geográfica da luta pela moradia em João Pessoa no último decênio (1998-2008): Dez anos de transformações (ou) mudanças e permanências. In: X Colóquio Internacional de Geocrítica, Universidade de Barcelona, 26-30 de maio de 2008. *Anais do X Colóquio Internacional de Geocrítica*, p. 1-11, 2008.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. *Ponto Urbe*, 11, p. 1-14, 2012.

MÚSICA, TEMPORALIDADE E EMOÇÃO NOS BAILES DA SAUDADE DE BELÉM

Fábio Fonseca de Castro²⁴⁸

Resumo

O trabalho apresenta os resultados de uma etnografia realizada nos “bailes da saudade” de Belém, Pará, e busca discutir os artifícios e dispositivos de produção da temporalidade na cultura urbana dessa cidade. No horizonte dessa perspectiva, tenta-se compreender a relação entre música, temporalidade e emoção utilizando as reflexões de Heidegger (2012) sobre a temporalidade cotidiana, Derrida (1972; 1994) sobre a questão da “metafísica da presença” Schutz (1967; 2012), sobre os processos intersubjetivos que compõem a cultura.

Palavras-chave: Bailes da saudade; Festa; Saudade; Temporalidade; Emoção.

1 Introdução

O trabalho aqui proposto apresenta os resultados de uma etnografia realizada nos “bailes da saudade” de Belém, Pará, e busca discutir os artifícios e dispositivos de produção da temporalidade na cultura urbana dessa cidade. No horizonte dessa perspectiva, tenta-se compreender a relação entre música, temporalidade e emoção. Os referidos bailes são eventos comuns das periferias de Belém. Estima-se a realização de dezenas deles, na cidade, a cada fim de semana, conforme a época do ano. Caracterizam-se pela remasterização de músicas dos anos 1960 a 1990 e por modos peculiares de sociabilidade, bem como por um ethos e por uma sensibilidade nostálgica, estruturante dos tecidos intersubjetivos locais. Procuramos interpretar os dados etnográficos obtidos por meio de uma categoria, à qual chamamos semiotical blues – em diálogo com o tema bem conhecido do anthropological blues (DaMATTA, 1978) – categoria essa que permite perceber alguns dos elementos estruturantes presentes nessa sensibilidade nostálgica: o artifício da sua temporalidade narrativa, ou melhor, a sua temporalidade como um artifício narrativo centrado na emoção. Utilizamos como referenciais centrais, na condução de nossa reflexão, o pensamento de M. Heidegger (2012) sobre a temporalidade cotidiana, o de J. Derrida (1972; 1994) sobre a questão da “metafísica da presença” e a perspectiva fenomenológica de A. Schutz (1967; 2012), na percepção das reservas de experiência e das estruturas de pertinência presentes nos processos intersubjetivos e que, assim, compõem a cultura.

²⁴⁸ Professor do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDSTU), Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA), Universidade Federal do Pará (UFPA). Email: fabio.fonseca.decastro@gmail.com

Os bailes da saudade atuais têm sua origem, em Belém, nos anos 1960. Nessa época alguns clubes populares, localizados em bairros periféricos e frequentados por uma população de baixa renda, começaram a promover festas dançantes que tinham como elemento central a repetição de sucessos antigos da cultura radiofônica local, um misto de música caribenha com boleros e samba-canção brasileiro rádio. Esses eventos constituíam uma nova roupagem para os bailes dançantes de clube, comuns na cidade desde os anos 1920.

Em suas origens, esses eventos possuíam música orquestral, que, nos anos 1990, iniciou uma dinâmica de conversão em direção às “aparelhagens”, fenômeno que atraiu um público mais jovem. Em paralelo, as próprias festas de aparelhagem, outro evento tradicional e importante espaço de sociabilidade de Belém, passaram a incluir “momentos da saudade” e algumas “aparelhagens” – as microempresas que organizam as festas –, como a Pop Som e o Poderoso Rubi, acabaram por criar subunidades dedicadas a bailes da saudade. Cabe dizer que há 409 aparelhagens em funcionamento na Região Metropolitana de Belém, e cerca de 2 mil no estado do Pará e que essas empresas movimentam um mercado importante de bens culturais.

A relação entre música, temporalidade e emoção que encontramos nos bailes da saudade possui alguns elementos centrais, notadamente as canções, a razão de ser do baile, remakes remasterizados e/ou regravados com inúmeros artifícios de opacidade sonora: sons incidentes, redução de fluxos e de canais, remasterizações, inclusões vocais e mixagens que retemporalizam essas canções, vestindo-as com roupagens que precisam sua condição temporal enquanto “passado”. Nessas remixagens também são recorrentes acréscimos de musicalidades próprias de épocas ainda anteriores, como da música das grandes orquestras, crooners e coros dos anos 1940 e 1950 e dos pop-rock dos anos 1960.

Outros elementos, ou artifícios, completam esse ambiente, notadamente a composição cênica do espaço: a iluminação, a arrumação das mesas, o traje bem composto dos garçons e sobretudo a dança ali praticada – casais com movimentos precisos e bem ensaiados, reproduzindo os códigos das velhas danças de salão.

Os participantes, partilhando um mesmo “clima”, estão predispostos e encenar um certo roteiro prescrito de emoção e que se traduz pela palavra saudade.

Artifício da temporalidade nostálgica dos bailes da saudade, o semiotical blues, nossa categoria de abordagem do campo e de análise, pode ser pensado como uma mediação do tempo, ou da temporalidade. Pensar no conceito de mediação a partir da questão da temporalidade significa perceber que há sempre uma espécie de delay (Van Loon, 1996, p. 62) entre todo acontecimento e a sua representação. É o que Blattner (1992) chama de empresenteamento (enpresenting) do evento: a retemporalização necessária para falar de todo evento – mesmo os que estão sendo imediatamente vivenciados – por meio de um trazer-para-o-presente, próprio a toda narração, essencialmente e independentemente da temporalidade descrita. Nenhum evento é, se faz, se autoproduz, sem mediação (Van Loon, 1996, p. 62), portanto, porque existe, naturalmente, essa distância entre o evento vivenciado e a sua representação.

Essa questão é análoga ao problema da metafísica da presença em Derrida (1991), que significa a fusão entre verdade e aquilo que está tendo lugar no presente por meio de um conhecimento transcendental do evento.

Nos bailes da saudade experimenta-se, justamente, penso, essa espécie de experiência de fusão: entre uma verdade, que no caso é a sensibilidade nostálgica e a vivência do presente, o baile, uma cena construída a partir do pressuposto de que é possível, por meio dessa experiência sensível, transcender o evento e reinventar o passado. Assim procede o semiotical blues, por alegorese, como agoridade (Jetztzeit), presentidade (Benjamin, 1983).

Ao empregar o conceito de “metafísica da presença”, Derrida está se referindo à reflexividade fundamental da metafísica ocidental a respeito da questão sobre o ser, que, como indicou Heidegger, consiste em pensar as dimensões ôntica e ontológica do ser como se fossem coincidentes. Porém, ele a desloca do plano mais filosófico do interesse de Heidegger, que se dá ao nível da pura ontologia, para o nível da cultura, ou melhor, do resultado dessa situação sobre a experiência cultural do ocidente. Em seus termos, essa ilusão de coincidência leva à ilusão de simultaneidade entre a voz e o fenômeno (Derrida, 1994) – ou melhor, entre o acontecimento e a sua narração. Tanto Blattner (1992) como Van Loon (1996), acima citados, partem dessa discussão. Igualmente o fazem Ramos Torre (2007), com sua investigação empírica sobre as metáforas da temporalidade e Crow e Allan (1995) com sua teorização a respeito da temporalidade “comunal”, para dar exemplos de como esse debate tem prosseguido.

2 História, contextos e percursos dos bailes da saudade

Os bailes da saudade possuem uma dupla filiação. Por um lado, eles são uma forma específica das “festas de aparelhagem” da cidade de Belém. Por outro, eles referenciam os bailes das décadas de 1930 a 1960, comuns nessa cidade e que constituíam espaços para uma cultura musical híbrida, marcada tanto pela música romântica latino-americana, do bolero ao samba-canção brasileiro, como pelos ritmos caribenhos mais dançantes, dentre os quais a cúmbia e o calypso. Essa dupla filiação produziu festas que, atualmente, ocorrem às dezenas, nas periferias de Belém, a cada semana, algumas com 8 mil participantes, e em torno das quais se movimenta uma economia específica, bem como diversas práticas sociais sensíveis, agregada em torno de tecidos intersubjetivos bem conhecidos na cidade.

O impacto da tradição dos bailes de clube de Belém, essa referência mais pretérita – embora não menos importante – dos atuais bailes da saudade, serão referidos mais à frente. Destacamos agora a filiação devida às festas de aparelhagem, mais imediatas e que dão forma e estrutura aos bailes aqui estudados.

As próprias aparelhagens, inclusive, têm nos bailes de clube uma referência central. Elas nasceram nas periferias de Belém entre os anos de 1940 e 1950, como estruturas simples e de caráter familiar, compostas por um projetor de som, também conhecido como “boca-de-ferro”, que era ligado a um ou dois toca-discos. Animavam eventos familiares e festas de rua, sendo conhecidas popularmente como *pickarpes* e, em seguida, à medida em que se profissionalizavam, como *sonoros*. Nesse processo de sofisticação foram agregados, a elas, elementos técnicos e equipes especializadas foram sendo formadas.

Essa profissionalização ganhou forma específica no início dos anos 1980, impulsionada pela indústria fonográfica local e por sua difusão nas emissoras de rádio e televisão da cidade. Os eventos foram ganhando importância e, presentemente, movimenta uma economia considerável. Estudo da Fundação Getúlio Vargas de 2006 apurou que, na região metropolitana de Belém são realizadas, a cada mês, um volume médio de 3.200 festas e 850 shows, que, se considerado o estado do Pará, aumentam para um volume médio de 4.298 festas e 1.697 shows (p. 9). Segundo dados da mesma pesquisa, o mercado de bandas e festas movimenta cerca de R\$ 3 milhões mensais, aos quais somam-se R\$ 3,5 milhões movimentados pelas bandas e cantores e mais R\$ 1,8

milhão mensais com a venda de CDs e DVDs. O volume de empregos produzido pelo circuito dessas festas também é considerável: as bandas empregam, diretamente, 1.639 pessoas e o mercado das aparelhagens emprega 4.053 pessoas. Não há dados a respeito da economia informal produzida em torno de todas essas festas, mas supõe-se, naturalmente, que ela é considerável. Embora desatualizados, pode-se sugerir uma progressão crescente desses valores, ainda que levando em conta as oscilações presentes da economia brasileira.

Juntamente com essa magnitude econômica, há que se considerar a magnitude cultural desses eventos festivos. Costa (2006) define as festas de aparelhagem como um espaço de sociabilidade suburbana de Belém. Em sua visão, seriam práticas culturais próprias da cidade e ramificadas pelo interior do estado do Pará, relacionando práticas de lazer e estratégias econômicas (COSTA, 2006). Como diz esse autor, utilizando Magnani (1998), as festas de aparelhagem conformam circuitos, tramas culturais percorridas por indivíduos que conhecem seus códigos e que se inserem num contexto histórico.

Os bailes da saudade que tematizamos neste artigo se inserem, como dissemos, nesse amplo circuito das festas de aparelhagem. Efetivamente, eles se colocam como um circuito alternativo, um circuito dentro do circuito. Poderíamos dizer os bailes da saudade surgem nos anos 1990 e como uma reação estilística à tendência dominante, então, nas festas de aparelhagem, o tecnobrega.

Especifiquemos esse processo: Desde o início dos anos 1990 a cena musical da cidade se marcou pelo tecnobrega, uma das vertentes do brega paraense, fortemente influenciado pelos ritmos caribenhos, notadamente o calypso. Um marco desse processo foi a experimentação, consolidada em 1999, pelo músico Black Téó, do tecnobrega. Em suas bases, tratava-se de uma fusão entre o tradicional brega com o house. O novo subgênero do que se poderia chamar de brega-pop paraense, ou de brega-calypso, ou, ainda, de brega-caribe, esse tecnobrega, ganhou imenso destaque no ano de 2002, com o primeiro CD da banda Fruto Sensual, produzido por Luis Nascimento com supervisão de Black Téó e que pretendia uma “evolução” do brega-pop.

O impacto desse sub-gênero foi grande. Por um lado, o tecnobrega tornou-se o gênero central, visceral, das festas de aparelhagem. Porém, por outro lado, acabou provocando um processo de resistência: o tecno exigia uma aceleração da dança,

afastando e mesmo opondo a tradicional cultura do “dançar agarradinho”, o que, por meio de um processo lento, acabou por provocar o revival dos bailes da saudade.

Algumas aparelhagens de Belém se inserem, particularmente, nos marcadores do pop-melody e da saudade. Uma trajetória que ilustra bem a cultura musical nostálgica e que é reconhecida por isso é o Brasilândia, “o calhambeque da saudade”. A trajetória dessa aparelhagem inicia, como é tradição na cidade, de maneira amadora e despretensiosa: nos anos 1940 o comerciante Zeno Fonseca, proprietário de uma fábrica de móveis no bairro da Matinha, que teve seu nome mudado para bairro de Fátima nos anos 1980, passou a colocar um aparelho de som na frente de seu estabelecimento comercial, com o objetivo de atrair fregueses. A iniciativa teve êxito e, gradualmente, o comerciante passou a ser contratado para levar sua pequena aparelhagem a festas privadas da periferia da cidade: aniversários, casamentos e mesmo gincanas de bairro, muito comuns, em Belém, entre os anos 1940 e 1960. Em 1945 essa atividade já aportava lucros interessantes, tornando-se uma fonte secundária de rendimento familiar e assim se constituiu o “Pickarpo Brasilândia”, anos depois convertido em “Sonoros Brasilândia” e, em 1978, em “Som Brasilândia”.

Aos poucos incrementou seu equipamento e constituiu um acervo musical, formado, hoje, por mais de 30 mil unidades de LPs (long plays), compactos e discos de 33 e 78 rotações. Um patrimônio que atravessou quase 80 anos de musicalidade, conservando uma memória importante das experiências sociais de gosto musical de diversas gerações de Belém. Tornou-se, por isso mesmo, uma das aparelhagens mais hábeis para a consubstancialização do padrão “saudade”, do pop-melody e dos próprios bailes da saudade. Com essas habilitações, em 2004, a empresa familiar criou sua ramificação de aparelhagem e inaugurou o “O Novo Brasilândia, O Calhambeque da Saudade”, equipamento-equipe respeitado e concorrido nos bailes da saudade da cidade e atualmente de propriedade do filho do fundador da empresa, Zenildo Fonseca.

Para se ter uma ideia da magnitude de um baile da saudade produzido pelo “Calhambeque da Saudade”, sobretudo quando comandados pelos DJs Zenildo Fonseca e Maizena, ícones populares de Belém, tem-se um consumo médio de cerca de 1.100 caixas de cervejas por festas, 20 funcionários da equipe Brasilândia em atuação e cerca de 100 empregos indiretos gerados.

Trajetória semelhante foi a da aparelhagem Sonoro Diamante Negro, surgida na década de 1950, no bairro Marambaia, por iniciativa de Sebastião Nascimento, amador de música, que a fundou com equipamento primário - um alto-falante, uma tuita e um projetor, depois completado com um H-10, um cornetão e microfones, conforme depoimento em Nascimento (2005). Nesse percurso, essa aparelhagem acabou se tornando um referencial no que tange à tecnologia e, com esse escopo, prestou serviço a diversos artistas que se apresentavam na capital paraense, dentre os quais Jerry Adriani e Reginaldo Rossi. Tornou-se, igualmente, um referencial de qualidade nos bailes da saudade, especializando-se neles e recebendo amplo reconhecimento social.

Também cabe destacar, em todo o processo de formação desse circuito musical, o papel das emissoras radiofônicas e da indústria fonográfica local. Dentre aquelas deve-se registrar, em primeiro lugar, que o brega, a jovem-guarda e a música romântica em geral – dos boleros ao samba-canção – tiveram um lugar de destaque nas emissoras radiofônicas desde os anos 1940, inclusive com programas de auditório com farta presença popular. Essa cultura radiofônica cresceu bastante a partir dos anos 1980, e o brega ganhou espaço considerável em diversas emissoras, bem como em emissões de televisão.

Por sua vez, a indústria fonográfica belemense surgiu com a empresa Rauland Ltda (ERLA), no ano de 1975, surgida como um estúdio de gravação e que passou a prensar LPs e singles de cantores locais já conhecidos dos bailes e festas, notadamente nos ritmos de carimbo, siriá e merengue. Nos anos 1980 essa empresa ganhou a concessão para operar a segunda emissora de rádio FM da cidade, a Rádio Rauland – momentos em que a cidade tinha outras quatro emissoras AM, a primeira delas, a Rádio Clube do Pará, fundada em 1924 – que se tornou célebre divulgadora do cancionário popular.

Em 1981 surgiu a Gravasom, segunda empresa fonográfica local, que logo tomou a dianteira do mercado, inclusiva por passar a se dedicar, também, à distribuição de discos. Essa empresa foi fundada pelo cantor de brega Carlos Santos, que logo se tornaria um comerciante importante do Pará, vice-governador e governador interino do estado. Ela tornou-se um dos sustentáculos do brega paraense, gravando e distribuindo o trabalho de cantores como Mauro Cotta, Luis Guilherme, Frankito Lopes, Teddy Max, Ivan Peter e Magno num momento em que reduplicavam, em número e em público, os

bailes populares de "sonoros", que nesse começo dos anos 1980 passaram a ser identificados como bailes, ou festas, "de aparelhagem" (Costa, 2008).

3 Estruturas e práticas de sensibilidade nos bailes da saudade

Em sua estrutura, os bailes da saudade são repartidos em blocos musicais com apelo ora marcado por uma dimensão temporal ou geracional – canções das décadas de 1950, 1980, 1960, etc – ora por uma dimensão estilística, ou de gênero – lambada, zouk, cúmbia, "discoteca" ou "música lenta" – utilizando expressões próprias do espaço – por exemplo.

Outra característica importante é o fato de que apresentam uma variação rítmica importante em relação às festas de aparelhagem: a redução do pit, ou seja, a desaceleração da marcação tecno, dominante nestas festas e, assim, a tendência de recuperar a originalidade da música na sua marcação dançante. Algumas vezes os participantes utilizam esse termo, justamente, para descrever a diferença entre bailes da saudade e festas de aparelhagem: a tal "marcação dançante", pautada pela desaceleração do pit, é um diferencial tão grande quanto a recuperação de músicas de outras épocas na caracterização dos bailes da saudade.

Alguns participantes criticam a excessiva aceleração da música nas festas de aparelhagem, o que produziria, aparentemente, uma sensação de repetição, contra a qual apontam os "momentos saudade" dessas festas ou mesmo os bailes da saudade, como válvulas de escape.

Os "momentos saudade" das festas de aparelhagem passaram a ser corriqueiros a partir do final dos anos 1990 e ganharam destaque na primeira década do século XXI. Nessa dinâmica, todas as grandes aparelhagens – O Poderoso Rubi, Pop Som, Tupinambá, Brasilândia e outras – lançaram ramificações especializadas em "saudade": aparelhagens próprias, como o "Calhambeque da Saudade", da aparelhagem Brasilândia, criado em 2004, o "Rubi Saudade, A Nave do Som", lançado em 2006 e o "Pop Saudade", lançado em 2007. Atualmente, as aparelhagens de saudade mais atuantes na cena musical belemense são a Brasilândia (Calhambeque da Saudade), a Alvi-Azul, a Diamantina, o Som Alternativa, o Pop Saudade, o Rubi Saudade e o Fusquinha da Saudade, mas há inúmeras outras que fazem percursos tanto na capital como no interior do Pará.

Também é preciso observar que o dinâmico mercado belemense de CDs e DVDs oferece indícios do volume e da importância da “saudade” na cultura musical local. Um exemplo disso são os CDs lançados pela empresa Tetéia Produções, bem como os CDs lançados pelas próprias aparelhagens. Estudo da Fundação Getúlio Vargas de 2006 estima um volume mensal, de cerca de R\$ 1 milhão em vendas de CDs e de R\$ 745 mil em vendas de DVDs somente na cidade de Belém (FVG et al, p. 10), dados que mostram a magnitude dessa economia.

Atualmente, os bailes da saudade são espaços importantes de socialidade e diversão em Belém. Guerreiro e Silva (2006) estimam uma média de 8.000 pessoas por evento, nas casas de festa de grande porte, mas o que ressalta à primeira vista, não é, necessariamente, a sua dimensão, mas sim o padrão estético e as disposições éticas presentes.

Os bailes são caracterizados por uma experiência festiva centrada na intimidade e na proximidade dos corpos. Lugar para se dançar “de rosto colado” – utilizando uma expressão comum nessas festas. Como diz Costa (2008), “dançar colado” significa acompanhar, com máxima proximidade, o parceiro de dança nos movimentos cadenciados que seguem o ritmo das emoções mobilizadas pela melodia e pelas letras das canções. A dança colada segue de forma sincrônica o desenrolar da sequência musical, caracteristicamente de canções românticas, nostálgicas, bem conhecidas e de sucesso já assegurado (Costa, 2008).

É com essa perspectiva que a outra filiação dos bailes da saudade – efetivamente a mais pretérita –, havida com os antigos bailes de clube de Belém, desponta. Ressaltamos que as próprias festas de aparelhagem possuem relações íntimas com eles e, além disso, o fato de que elas ocorrem, privilegiadamente, nesses mesmos espaços – dentre os que chegaram a nossos dias. Porém, ressaltamos igualmente que os bailes da saudade dialogam com as saudades desses clubes e das práticas de convivialidade e de assistência social que estavam presentes neles.

Como se percebe, tanto as festas de aparelhagem como os bailes da saudade presentes no circuito das festas de aparelhagem, desvelam uma filiação comum em relação aos bailes de clube, que mencionamos acima. Com efeito, em seu conjunto, essas manifestações culturais perfazem um mesmo percurso histórico, um trajeto intersubjetivo de experiências sociais sensíveis e coletivas.

Os bailes da saudade, assim, também provêm dessas experiências culturais muito comuns na cultura belemense das décadas de 1930 a 1960. Essas experiências se colocam, intersubjetivamente, como um entrecruzamento de práticas e de sensibilidades. Silva (1992, p. 27-29), discutindo os processos da cultura musical brega no Pará, discute a influência, sobre ela, do bolero e da “cultura de bordel”. Seriam muitas as similaridades temáticas entre o bolero e o brega: o sentimentalismo, a traição amorosa e o sofrimento amoroso, todas elas presentes na “cultura do bordel”. Cabendo ressaltar o fato, culturalmente decisivo na formação das sensibilidades belemenses do século XX, que é a recepção radiofônica de emissões caribenhas, marcadas pelo bolero, pela cúmbia e pelo calypso que embala essa disposição, incidindo de maneira decisiva sobre a referida “cultura de bordel” e, também, sobre as práticas festivas dos inumeráveis clubes suburbanos da cidade, que, entre os anos 1930 e 1960, se contavam às dezenas e que ainda são inúmeros, todos eles promovendo festas dançantes nas quais o gosto musical alterava os sons caribenhos com o samba-canção brasileiro e, mais tarde, com a jovem-guarda e o brega.

A respeito desses clubes suburbanos, pode-se dizer que, eles próprios, se dividiam em duas grandes categorias: os beneficentes, que atuavam mais centralmente como clubes de bairros, de pendor familiar e dotados de salões nos quais se realizavam, também, festas familiares dos associados e, por outro lado, aqueles clubes voltados à dança, que Costa (2008) identifica como gafieiras, nos quais a “cultura de bordel” – evidentemente também presentes nos lupanares, casas de prostituição – se fazia presente.

Dentre os clubes beneficentes de bairro, podemos citar, no bairro de Canudos, o “Bangú”; em São Brás, o “Clube dos Ferroviários”; na Cremação, o “Dancing”, o “Beira-Mar”, o “Norte-Brasileiro”, o “Esporte Club”, o “Caixa” e o clube dos “Servidores Públicos Municipais”; no Guamá, o “Estrela do Norte”, o clube dos “Carroceiros”, o “Milionário”, o “11 Bandeirinhas”, o “Paraense Esporte Club”, o “Asa Branca” e o “20 de Março”; em Icoaracy, o “Impala”, o “Itamaraty”, o “Santa Rosa”, o “Cruzeiro”, o “Olaria Esporte Clube” e o “Pinheirense Esporte Clube”; no Jurunas, o “São Miguel”, a escola da de samba “Rancho Não Posso de Amofiná”.

Já dentre os clubes de dança, foram famosos o “Boêmios da Campina”, transformado posteriormente em escola de samba, situado no bairro da Campina; o

“Quinze de Novembro”, o “Juventus” e o “Pedreirense”, localizados no bairro da Pedreira; o “Estrela do Norte”, no bairro do Guamá; o “Imperial”, no Jurunas; o “Shangri-lá” e o mítico “Palácio dos Bares”, na Cândia.

A referida atmosfera romântica, com ou sem o pendor da “cultura de bordel”, estavam presentes nesses clubes, perfazendo uma atmosfera que também prosseguiu nas pickarpes e nos sonoros antes de alcançar os atuais bailes da saudade.

4 Fenomenologia da experiência sensível nos bailes da saudade

A que se refere a “saudade” vivenciada nos bailes da saudade? Do que se tem saudade, especificamente? Do passado, evidentemente, tanto do passado “acontecido”, como os potenciais passados “inventados” que o continuam e prolongam. Em termos de um passado “acontecido”, a saudade evocada pelos participantes dos bailes sugere recordações sobre pessoas, acontecimentos, lugares e experiências. Recordações com carga afetiva importante, com destaque para relações amorosas, familiares e de amizade, bem como da partilha, com essas pessoas, de experiências associadas também a lugares e acontecimentos. Em termos de um passado “inventado”, a projeção se dá da mesma maneira, mas com variantes que, intuitivamente ou mesmo pragmaticamente, procuram evidenciar as possibilidades de intensificação ou de continuação dessas experiências “acontecidas”, como por exemplo projeções sobre o que estaria fazendo, o que estaria dizendo ou como estaria dançando, agora, um parente já falecido, ou sobre que rumo teria tomado um flerte ou um romance do passado, caso prosseguido.

A memória, bem sabemos, é uma produção seletiva dos eventos. Ela altera dimensões objetivas e intuitivas e, nesse diálogo, podemos destacar um elemento que nos parece fundamental: a sua dimensão intersubjetiva. Podemos entender, por tal, a própria experiência cultural, marcada por reservas de experiência socialmente partilhada e por meio das quais memórias e emoções individuais ganham densidade quando apoiadas nas experiências sensíveis do grupo. Essa dimensão intersubjetiva oferece, à memória individual, uma base densa de sentidos que podem ser explorados e apropriados nos processos de reconstrução narrativa ou idealizada de um determinado “passado”, ou de uma experiência no passado. Essa base densa de substratos culturais, intersubjetiva e disponível como um repositório de associações, traços (Derrida, 1980) e marcadores narrativos (semiotical blues) permite, aos indivíduos, e por meio da

“memória”, a produção de reelaborações, redimensionamentos e reinterpretações da experiência e das emoções experimentadas.

Como já observou Costa (2008), há um padrão cultural importante, na cultura lusitana, de valorização da saudade e de “reviver o passado”. Já observamos, em trabalho anterior, como esse padrão cultural nostálgico é particularmente importante na cidade de Belém (CASTRO, 2010). Especificamente, trata-se formas de projetar as possibilidades do passado no presente, produzindo estratégias de presentificação de vivências fictivas. Costa menciona esse processo, buscando compreender os bailes da saudade, com celebrações, celebrações do passado no presente:

A saudade do baile da saudade é um objeto de desejo, que poderá ser satisfeito durante a ocorrência do evento festivo e pelo possível sucesso de sua busca de emular as formas festivas do “passado”. Este último, da mesma forma, deve ser compreendido nestas realidades festivas de modo também muito particular (COSTA, 2008, p. 7).

Efetivamente, Costa (2008) explora a dimensão política presente na prática de evocar o passado construindo, por meio dele, uma oposição ao presente:

O “passado”, neste caso, é o não-presente, isto é, a festa caracterizada por uma dinâmica diferente e muitas vezes oposta às festas de tecnobrega, emergentes a partir dos anos 2000. O reviver do “passado” nos bailes da saudade tornou-se, então, uma estratégia de encaixar gostos musicais, público apreciador específico e ritmos dançantes alternativos (merengue, bolero, etc.) legitimados por sua antigüidade, no campo das opções festivas do amplo circuito das festas de brega, já consolidado em toda a dimensão da cidade e se estendendo, em alguns casos, para fora dela (COSTA, 2008, p. 7).

Refere-se esse autor, aqui, ao processo de reivindicar e constituir um padrão de festas de aparelhagem alternativo, mais adequado às expectativas de um público que historicamente tecno-brega e de suas condições massivas.

Em nossa opinião, trata-se de um fenômeno mais amplo, que se insere, para além dessa disputa de espaço – uma disputa com uma dimensão estética central – com a qual concordamos mas que nos parece insuficiente para explicar o processo em questão – numa cena intersubjetiva histórica e de longa duração, demarcada pela importância do culto melancólico do passado, tradicional na cultura lusitana, na experiência sociocultural amazônica e, particularmente, belemense.

Em nossa percepção, trata-se de uma dinâmica construída como perspectiva de barganha com a morte, com certa ideia de destino. Efetivamente, observamos uma série

de tipificações (SCHUTZ, 1976) conformando sínteses biográficas presente na intersubjetividade que envolve os bailes da saudade.

Creio que podemos encontrar parte das origens desses sentimentos na própria história da Amazônia, uma história de derrotas sucessivas e de perceptos de condenações irremediáveis. Uma história marcada por violência, exclusão, distanciamento, perdas, de impossibilidades e solidão – experiências de certo não incomuns a todo o mundo luso-brasileiro, mas que ganham contornos peculiares na Amazônia, associando-se às inúmeros derrotas históricas, econômicas e sociais – como o ciclo pombalino, o ciclo da borracha e as guerras civis da primeira metade do século XIX.

Essas experiências produzem um ethos, supomos, presente longamente na história amazônica, que se manifesta por meio de códigos culturais específicos, topologias de representações sociais mais ou menos obscuras mas que se fazem presentes na experiência social amazônica e que denominamos semiotical blues (CASTRO, 2010; CASTRO, 2016)

O semiotical blues pode ser compreendido como um marcador intersubjetivo carregado de impressões temporais e melancólicas. Por meio dele, os agentes sociais experimentam projeções de seus sentimentos de perda, derrota, solidão e violência sofrida, transmutando-os sob a forma de memória ou, mais especificamente, da saudade.

Trata-se de uma experiência social, intersubjetiva, e não de algo isolado ou meramente subjetivo. O ethos melancólico e passadista se Belém está disseminado em vários níveis da vida social da cidade: da cultura de elite, nostálgica da sua “Era da Borracha” e dos traumas de longa duração da razia social que foi a Cabanagem, em 1835-40, às culturas populares e periféricas, como no caso dos bailes da saudade.

Porém, esse processo intersubjetivo, com seus semiotical blues, não deixa de ser, também, uma experiência social diversificada e criativa, por meio da qual não apenas o passado é reinventado como, também, as formas de ter saudade, os padrões de sentir saudade, também o são.

Assim é importante perceber que o estilo “saudade” não se reduz à simples reprodução de sucessos de outras épocas, construindo processos de recriação desses sucessos, de transporte desses antigos sucessos para o tempo presente por meio de reinvenções rítmicas, de mixagens sonoras específicas e de introduções musicais dobradas, ampliadas, capazes de conferir à música, nas práticas locais de recepção

estética, certa aura, ou certa espetacularização, que valoriza a ideia de resgate, patrimônio comum, marcação geracional, etc.

Muitos identificam essas reinvenções rítmicas como um novo estilo musical, batizado e amplamente reconhecido, na cultura belemense, como pop-melody, popularizado na segunda metade dos anos 2000-2010 e ainda central na cultura musical da cidade. É importante observar que o pop-melody surge de estratégias de remasterização de antigas canções produzidas para os bailes da saudade mas acaba se convertendo num estilo próprio, de modo que várias canções contemporâneas passem a ser produzidas no “estilo pop-melody” – ou seja, um estilo de masterização, surgido no bailes da saudade, acaba por se converter num estilo propriamente musical do brega-pop paraense, passando a fundamentar variações rítmicas contemporâneas.

Esse contemporâneo pautado pela experiência temporal da saudade, pensamos, é uma elaboração cultural carregada do semiotical blues que demarca as formas musicais locais. Trata-se de um indício maior da presença de uma cultura musical nostálgica nas práticas de socialidade das periferias de Belém e um indício importante desse fato é que o pop-melody se constituiu como o sub-gênero do brega-pop paraense mais executado nos – muitos – programas de rádio de Belém dedicados a esse tipo de música.

Seja qual for a motivação para os bailes saudade belemenses – a necessidade de abrir espaços alternativos ao Techno-brega ou o ethos nostálgico da “cidade sebastiana”, com seus semiotical blues – concordamos com Costa em relação à sua discussão sobre a reinvenção do passado produzida pelos bailes da saudade. Como diz esse pesquisador,

Podemos dizer, então, que a emergência dos bailes da saudade não corresponde, unicamente, à permanência ou reedição das festas das pickarpes e sonoros dos anos 1950 e 1960 mas, também, a uma recriação do sentido e da forma de organização de bailes dançantes populares no século XXI. (COSTA, 2009, paragrafo 11).

O padrão de “recriação” do passado produzido no contexto dos bailes da saudade, no entanto, também se associa aos padrões midiáticos amplamente presentes na sociedade globalizada contemporânea. Esses padrões, por certo estabelecidos pela indústria cultural, ampliam-se, presentemente, por meio das redes sociotécnicas possibilidades pelas tecnologias e por seus usos, notadamente através das redes sociais digitais.

Referências

BASTOS, Iris de Fátima Guerreiro; MELO, Leylla Raissa Sampaio; MAUÉS, Juliana Pinheiro MAUÉS; CRUZ, Rodrigo Rodrigues da; SILVA, Shamara Christian Alves Fragoso. **A resistência pela memória Um estudo do grupo cultural constituído por freqüentadores de Bailes da Saudade em Belém.** In: **Anais do XXXII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação** – Curitiba, PR – 4 a 7 de setembro de 2009.

BLATTNER, William D. Existential temporality in Being and Time (Why Heidegger is not a pragmatist). In: Hubert Dreyfuss & HarrisonHall (Eds.) **Heidegger: a critical reader.** Cambridge, Massachussets: Basil, Blackwell, 1992, p. 99-129.

CASTRO, Fábio Fonseca de. **A cidade sebastiana. Era da borracha, memória e melancolia numa capital da periferia da modernidade.** Belém: Edições do Autor, 2010.

COSTA, Antonio Maurício. **Festa na Cidade: o circuito bregueiro de Belém do Pará.** Belém: Artimprensa, 2007.

_____. Bailes da “saudade” e do “presente”: atualidades do circuito bregueiro de Belém do Pará. In: **Ponto Urbe – revista do núcleo de antropologia urbana da USP.** Ano 2, julho de 2008. Disponível em: <http://www.n-au.org/pontourbe03/mauriciocosta.html>. Acesso em 05 de junho de 2009.

COSTA, Tony Leão da. **Brega paraense: indústria cultural e tradição na música popular do Norte do Brasil.** In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho 2011.

CROW, Grahlan P. & ALLAN, Graham. Community types, community typologies and community time. In: **Time & society**, vol. 4, no 147 (1995), p.147-166.

DAMATTA, Roberto. O Ofício de Etnólogo, ou como Ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). **A Aventura Sociológica.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 23-35.

DERRIDA, Jacques. **De la grammatologie.** Paris: Minuit, 1967.

_____. **A voz e o fenômeno.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

GUERREIRO, Alan & SILVA, Fabrício. **O Baile da Saudade: o movimento saudade em Belém do Pará.** Monografia (Graduação em História) Belém: Esmac, 2006.

MAIA, Mauro Celso. **Música e Sociedade: a performance midiática do tecnobrega de Belém do Pará.** Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Belém: UFPA, 2008.

Nascimento (2005) <http://moozyca.com/artigo/a-historia-da-aparelhagem-de-som-que-embalou-os-bailes-da-saudade-de-belem>

RIBEIRO, Ana Paula Goulart. Os meios de comunicação e as políticas de memória e esquecimento. In: Eduardo Granja Coutinho; João Freire Filho; Raquel Paiva. (Org.). **Mídia e poder: ideologia, discurso e subjetividade**. Rio de Janeiro: Mauad, 2008, p.187-203.

SILVA, José Maria da. ***Na Periferia do Sucesso – um estudo sobre as condições de produção e significação da cultura musical brega***. Dissertação (Mestrado em Comunicação) Brasília-DF: UNB, 1992.

VAN LOON, Jost. A cultural exploration of time. Some implications of temporality and mediation. In: **Time & Society**, vol 5, no. 1, p.61-84.

DEVOÇÃO, ESPETÁCULO, SOCIABILIDADE NO COTIDIANO DE MIGRANTES SENEGALESES MOURIDES NA CIDADE DE SÃO PAULO: URDIDURAS DE GRAMÁTICAS MORAIS E EMOCIONAIS EM MOVIMENTO

Fanny Longa Romero²⁴⁹

Resumo

Este artigo aborda dinâmicas sociais e rituais de devoção no contexto de imigrantes senegaleses muçulmanos que moram em São Paulo, e são adeptos da confraria mouride. Busca, em perspectiva etnográfica, problematizar a urdidura de gramáticas morais e emocionais a partir de uma abordagem interacionista e do conceito de ortoprática. A relevância da análise é compreender as maneiras como os mourides recriam sentidos de atribuição, conexão, pertencimento, “um fazer parte de”, não isento de tensões e dilemas, na trama de sociabilidades urbanas contemporâneas.

Palavras-chave: Devoção; Sociabilidade; Mouride; Senegal; Espaço público.

Introdução

A figura do máximo guia religioso dos mourides é o Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké (1853- 1927, em adiante Cheikh Bamba), marabuto senegalês, filósofo e teólogo sufi, da etnia Wolof, ele fundou a confraria religiosa Mouridiyya em 1883, e em 1887 a cidade de Touba, sede dessa expressão religiosa e da sua peregrinação diaspórica, localidade considerada sagrada para os mourides. Serigne Touba, como também é designado o Cheikh Bamba, é considerado um homem santo. No Senegal da metade do século XIX e na realidade contemporânea dos mourides, fora e dentro do país, o cheikh Bamba é considerado um guia religioso que tem baraka²⁵⁰.

A irmandade religiosa mouride foi fundada pelo Cheikh Ahmadou é a mais recente das ordens religiosas criadas no universo africano que aderiu o Islã; contudo, é de maior repercussão na África Ocidental e nos circuitos diaspóricos dos seus adeptos. Faz parte de um movimento de expansão de acomodação da doutrina e educação islâmica na África Ocidental. Consolidada, inicialmente, nas aldeias e no interior das daaras (escolas corânicas) através do ensino-aprendizado, na relação marabutos-talibes, ela revela seus vínculos com os processos coloniais.

As experiências individuais e coletivas dos senegaleses mourides em diáspora, assim como a elaboração de lealdades religiosas, se configuram a partir da relação entre

²⁴⁹ Doutora em Antropologia Social (UFRGS).

²⁵⁰ Na interpretação do autor, o significado literal de baraka é “bênção”, nos termos de “favor divino”.

as identidades sociais marabout (mestre) e talibe (discípulo). Os talibes se diferenciam do resto dos muçulmanos mourides por terem recebido uma educação corânica em escolas destinadas para essa finalidade. De forma geral, o baraka envolve um vínculo que não é uma realidade autocontida, senão construída. Geertz aproxima essa categoria como “um modo de conceber– emocional, moral e intelectualmente – a experiência humana” (p. 56). É aí que eventos como o exílio, as virtudes pacifistas e os conhecimentos escritos e transmitidos em Khasidas pelo Cheik Bamba, são relevantes para entender não apenas o legado simbólico do guia espiritual dos mourides, mas a devoção os diferentes graus de penetração de uma ética religiosa na esfera da ordem social. Essa análise explora os sentidos de pertencimento e devoção mouride, na esfera de gramáticas morais e emocionais.

Interação social, cidade e religião

Na introdução da obra *Individualismo e Cultura*, Velho (1981) chama a atenção para algumas preocupações que cercam a disciplina antropológica, a saber, a questão da “unidade” e da “continuidade” no plano da construção da realidade social, numa ordem cultural determinada. Na sua vertente contemporânea ou moderna, a antropologia vem lidando com um complexo de problemáticas dessa ordem e que esbarram nas relações cultura objetiva e cultura subjetiva (SIMMEL [1950], 1967), ordem social e rituais de interação (GOFFMAN, 2012), religiões e cidades-metrópoles (MAFRA; ALMEIDA, 2009). Trata-se de velhos dilemas enfrentadas nas ciências sociais sobre as relações indivíduo-sociedade, holismo-individualismo, estabilidade-descontinuidade. Mas, seja que privilegiemos nas nossas análises a noção de sociedade, seja que nós aprofundemos na categoria de cultura ou de indivíduo, Velho (1981) nos adverte dos riscos teórico-metodológicos de abordar os grupos sociais como unidades homogêneas, independentes e autocontidas.

Cabe notar que a perspectiva simmeliana oferece um quadro analítico permeado de insights com visas a problematizar a vida social e escapar, como refere Smith (2009), das armadilhas de posições dicotômicas relativas às perspectivas individualistas (nominalista) e holista (realista). O social, conforme Simmel [1950] (1967), envolve a relação entre o que chama de cultura objetiva e cultura subjetiva. Seu conceito de socialização é uma chave conceitual que leva ao entendimento da interação, nesse caso,

sociação é interação. Para Simmel, as formas e os conteúdos dos fenômenos sociais são diferentes, mas inseparáveis. Forma é um tipo-ideal, modo de interação, uma estrutura inter-relacionada com os interesses, motivações, propósitos, ações, e impulsos dos indivíduos, os quais se configuram como conteúdos do social, no plano de interação concreta.

A forma da socialidade é um mecanismo que não se sobrepõe ao dinamismo da interação social. O formalismo simmeliano não invalida a vida concreta e vivida, suas conflitividades, as paixões, experiências e motivações das inter-relações humanas. Nesse nível de análise os aportes da fenomenologia de Schutz (1979), também são relevantes para problematizar planos de interação diversos e heterogêneos, assim como a coexistência de diferentes estilos de vida e visões de mundo. Em outras palavras, a estruturação de habitus (Bourdieu, 2017). Para Schutz, a interação se sustenta na concretude da experiência do indivíduo. O autor nos fala de um mundo intersubjetivo em que os sujeitos têm experiências capazes de transformar e serem afetados também pelas dinâmicas da vida social.

Na perspectiva de Schutz o mundo “é a cena e também objeto de nossas ações e interações” (1979. p. 73), mas o conhecimento prático do homem que age e pensa sobre o mundo não é de forma alguma homogêneo e consistente, nem está isento de contradições. A interação do homem com o mundo é, nesses termos, dinâmica e transformadora das suas ações e da realidade simbólica na configuração das práticas cotidianas.

Velho (1981) problematiza a interação social a partir de trajetórias e trilhas sociológicas e culturais diferenciadas, ou seja, na forma como os indivíduos não só constroem relação social, mas se constroem na própria interação. Suscetíveis de processar uma negociação da realidade que, como mostra Velho, nem sempre é explicitada de forma consciente, as pessoas, a partir de interesses e valores diferentes, ressignificam e elaboram referentes de significação ou, como mostra Schutz (1979), “províncias finitas de significado” (p. 248). O relacionamento mútuo que implica intersubjetividade produz socialidade. Contudo, a socialidade só pode ser possível através de atos comunicativos numa relação de coexistência e reconhecimento do eu com os outros e vice-versa. É o que Schutz aponta como uma dimensão de “compreensão” em queo “ Eu se volta para os outros, apreendendo-os como pessoas que

se voltam para ele, e todos conhecem esse fato” (SCHUTZ, 1979, p. 161). Entretanto, essa compreensão envolve ambiguidade, pois se constitui no jogo de práticas interacionais face a face (GOFFMAN, 2012).

O objetivo desse trabalho se inscreve nos processos de interação social face a face de senegaleses muçulmanos mourides na cidade de São Paulo. Configurada como grande metrópole (MAGNANI 2009), a cidade apresenta certas condições que impulsionam os fluxos migratórios de sujeitos africanos e outros contingentes populacionais. A economia do dinheiro, o anonimato, a impessoalidade, a tecnologia, racionalidade e/ou mentalidade intelectualista, o cálculo, a reserva são alguns dos aspectos que definem, segundo Simmel ([1950], 1967) as formas metropolitana de vida.

Simmel ([1950], 1967, p. 11, destaque no original) refere-se, inclusive, a uma " base psicológica do tipo metropolitano de individualidade" que para ele " consiste na intensificação dos estímulos nervosos", das intermitências bruscas e ininterruptas de estímulos internos e externos. Esse argumento vai orientar seu insight analítico do que entende como uma atitude blasé, uma dinâmica psico-social própria da vida social na metrópole, que envolve impessoalidade, indiferença e reserva no plano das relações intersubjetivas. O que imprime, segundo o autor, uma descoloração das coisas do mundo social.

Torna-se curioso que na medida que se expandem certas interações na configuração social das grandes cidades e metrópoles, as religiões também se impõem como tema relevante em estudos sociológicos que abordam o tema urbano no Brasil (MAFRA, ALMEIDA, 2009). Segundo esses autores, a década de 1990 marca um período de pesquisas acadêmicas em duas das maiores metrópoles do país, Rio de Janeiro e São Paulo. Com relação à última cidade, Magnani (1996; 2009) oferece uma análise de uma antropologia na cidade que revela relações com o mapeamento de religiosidades diferentes em um espaço urbano de escala metropolitana "muitos espaços para todos os credos" em que se pode "circular por eles sem necessariamente ser um adepto" (MAGNANI, 2009, p. 20. Contudo, o autor problematiza essa compreensão ao indicar, por um lado, que como modelo hipotético a metrópole é uma categoria pertinente não apenas para reconhecer a diversidade cultural de práticas das experiências humanas, em contexto situado, mas fundamentalmente para compreender os significados dessas

experiências seja a partir dos fenômenos religiosos, de sociabilidade, do trabalho, entre outros (MAGNANI, 1996).

Nessa compreensão, a cidade de São Paulo torna-se, para os objetivos da minha análise, um espaço privilegiado para entender os sentidos pulsantes da religiosidade mouride como fenômeno social, não porque a cidade seja uma esfera de determinação per se de tolerância, rejeição ou estigma dos fenômenos religiosos da sociabilidade mouride, e sim porque por que no plano das interações e configurações sociais ela possui um conjunto de condições que ajudam a problematizar os estranhamentos culturais porosos nos contornos da alteridade que se produz no âmbito de práticas de devoção em rituais religiosos.

Rituais de devoção mouride e sua espectacularização no espaço público

Fortes gritos, emoções exaltadas, sentimentos intensos, transe, dança, efervescência coletiva são aspectos que traduzem parte das emoções vividas dos senegaleses mourides, talibes [seguidores] da ala Baye Fall, ao recitar, a viva voz, a Shahada - La illala illahllah [Não há outra divindade que Alá e Moamé é seu profeta]²⁵¹, todas as noites de segunda-feira, na Praça da República do Centro de São Paulo. Trata-se de um ritual religioso chamado kourel-zikroula [círculo] de sujeitos que buscam em diáspora, recriar os sentidos de atribuição, pertencimento e fidelidade com Allah [Deus] e os baraka dos seus marabutos ou guias religiosos. Esses processos são definidos aqui com a noção de espectacularização²⁵² da devoção, uma categoria que permite instaurar, tal como se percebe no conceito de "festa", "uma forma de sociação, na qual o acento é dado pelo estar-junto, pelo fato mesmo da relação" (PEREZ, 2011).

²⁵¹ O enunciado representa a profissão da fé. Conforme Dramani-Issifou (2010), os "pilares" se resumem em [...] a shahāda, profissão na fé identificada na expressão "Não há outra divindade que Alá e Moamé é seu profeta"; o salāt ou oração ritual, cinco vezes ao dia; o jejum do ramadãn, um mês por ano; a zakāt ou esmola legal, assegurando a subsistência aos pobres e órfãos; e finalmente, o hadj ou a peregrinação à Meca, uma vez na vida e com a condição de possuir os meios necessários. (DRAMANI-ISSIFOU, 2010, p. 115).

²⁵² A noção de ritual como performance tem sido analisado na literatura antropológica a por diversos autores. Victor Turner, por exemplo, enfatiza o ritual como um processo, e se vale de um campo de metáforas diversas, em que se situa o drama. Segundo ele, os dramas sociais "são unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito" (TURNER, 2008, p. 33). Por sua parte, Jack Godoy explica que as relações entre rituais religiosos e performances não são unívocas e atendem a transformações históricas "No judaísmo e no islamismo, bem assim como no início do cristianismo, o ritual era realizado, mas o drama era proibido" (GODOY, 2012, p. 52).

Os Baye Fall consistem em uma classificação de mourides que rendem devoção ao guia religioso Cheikh Ibrahima Baye Fall, (em diante Lampe Fall), identificado como o talibe mais devoto, fiel e obediente da história social dessa confraria africana. Lampe Fall é considerado a luz que ascende a lâmpada da devoção, a servidão e obediência corporativa, o iluminado, a porta de entrada da gratidão, a o caminho exemplar para a fidelidade e confiança. Atribui-se a Lampe Fall uma conotação de visionário em que seu destino estaria traçado, manifesto em sonhos premonitórios, para o encontro com seu guia espiritual, o Cheikh Bamba.

Entre os rituais mourides, existem diversas modalidades de kourel [círculo ritual], uma estrutura que organiza o eu relacional da irmandade, em que seus membros se reúnem em círculo, sentados ou em pé, para recitar e cantar, em árabe e a viva voz, as khassidas do Cheikh Ahmadou Bamba, o maior guia religioso dos mourides. (ROMERO, 2017a; 2017b; ROSA, 2017). Cabe frisar que o Kourel é uma estrutura ritual que na sua performance é realizada por homens e em que a participação de mulheres talibes é restrita, mesmo que acompanhem os cânticos e dançam em conjunto, conforme as características ritualísticas.²⁵³

A pesquisa etnográfica, em alguns contextos da expressão religiosa mouride no Brasil, tem permitido entender que, na percepção desses sujeitos, as Khassidas compõem um corpo doutrinário de ensinamentos que possuem 'segredos'" (ROMERO, 2017a). Segundo os mourides, elas facilitam a vida, protegem de enfermidades, vinculam com o sagrado, orientam condutas e abrem caminhos para suas conexões com os barakas do seus guias, considerados homens com dons sagrados. Em síntese, as khassidas afugentam "os males do mundo" e contêm segredos impenetráveis.

No kourel-zikroula Baye Fall, a shahada é a forma (SIMMEL) que organiza os conteúdos simbólicos e a performance ritual. Mesmo constituindo um dos princípios ordenadores da ortodoxia islâmica, adquire contornos específicos através de processos rituais situados. Nesse contexto, esta análise converge com o argumento de que esses processos atendem ao desenvolvimento dinâmico de uma ortoprática, conforme Nicola

²⁵³ Nesse universo os talibes homens se autodefinem Baye Fall, e as mulheres Yaye Fall. As relações de gênero, mesmo sendo importantes, não serão analisadas no escopo dessa análise.

Gasbarro, ao privilegiar nas interações sociais "as ações inclusivas e performáticas da vida social" (GASBARRO, 2016, p. 71).

A noção de ortoprática torna-se produtiva ao tencionar as estruturas dos sistemas de crenças, nos pares fé-crença e fé-prática; e possibilita, na fluidez das práticas comuns, a reflexão crítica de construção de pertencimento em uma dada cultura emotiva (KOURY), e em atenção aos vínculos com as esferas do sagrado e do profano.

Roupas coloridas de tecidos em retalhos [Ndiakgase, em wolof], uma vestimenta muito similar ao patchwow, calças no estilo saruel com túnicas largas, muitos deles usam cabelos dreadlock que os assemelham aos adeptos do rastafarismo, o terço islâmico [kruz, em wolof; masbaha, em árabe], um enorme e pesado cinto de couro prende suas cinturas, pulseiras e grandes colares de couro, em formato de circunferência, pingentes com fotos do seus líderes religiosos que representam amuletos e que rodeiam seus pescoços, distingue a alteridade Baye Fall. Alguns usam uma bolsa de couro, makhtoum, que desde tempos mais remotos era usada para guardar as orações corânicas.

Trata-se de uma ala do mouridismo que é capaz de chamar a atenção até do mais distraído dos mortais, dentro e fora do Senegal. Mas, há também indivíduos Baye Fall que optam por uma fachada visual mais discreta e convencional, como é o caso daqueles que se restringem ao uso de um conjunto de calça e túnica larga, geralmente, de tecido de seda e única cor. Essa roupa denominada bayelahat define uma estética que é considerada por Rosa como os mais "ortodoxos" da ala Baye Fall. Esse grupo não se identifica com o uso de dreadlock e muitos não se sentem confortáveis com os signos diacríticos da alteridade radical. Afirmam que "os Baye Fall não precisam chamar a atenção", que "não é obrigatório usar dreadlock, preferimos o cabelo curto e arrumado", censuram "aqueles caras que são muito exagerados" e pensam que "o talibe não precisa de tudo isso para ser Baye Fall".

De fato, a estética Baye Fall sinaliza o enquadramento do conflito e perda de confiança (SIMMEL) que se expressa, de forma tensa e diversificada, na cultura objetiva. Na perspectiva simmeliana, a cultura moderna se caracteriza pela conflitividade com a pessoalização e deindividualização. Antenada com uma forma objetiva, "Suas tramas se multiplicam a partir de energias impessoais e absorvem cada vez menos a inteireza subjetiva do indivíduo" (p. 226).

Fidelidade, gratidão, confiança, vergonha, ressentimento, (SIMMEL, GOFFMAN) são algumas dos elementos que dizem respeito às configurações emotivas e sociais, sempre tensas e variantes, nas relações entre cultura objetiva e cultura subjetiva. Essa perspectiva interacionista oferece caminhos analíticos para abordar o universo da irmandade religiosa, em especial, quando a devoção concentra processos intersubjetivos e de hierarquização na ordem social desses sujeitos.

Assim como evento do encontro de Lamp Fall com o Cheikh Bamba marca uma narrativa hagiográfica que sugere vínculos entre os talibes contemporâneos e seus marabus enfatizam os sentidos das interdependências da vida social (ELIAS, 1994). O mundo relacional (SCHEFF, 2013) entre Allah, o Cheikh Bamba, a cultura marabútica (MOTA, 2016) e os talibes se redefinem fenomenologicamente no “atar, vincular, ligar, amarrar, ancorar”, como explica Geertz, um marabu é "um homem unido, atado, vinculado, amarrado a Deus, como um camelo a um palanque” (GEERTZ, 2004, p. 55), mas que se afiança também no capital cultural, como demonstra Mota.

Lamp Fall é a figura sagrada que orienta a ética e estética Baye Fall, assim como os preceitos dessa irmandade. Três proibições e uma sentença caracterizam os princípios da ética e estética mouride: i) nunca sentar no mesmo nível do seu guia religioso, ii) nunca cumprimentar o Cheikh Bamba com o chapéu na cabeça, iii) nunca andar na frente dele, iv) sempre cumprimentá-lo com com “sudiot” [em wolof, indica o gesto corporal de pegar a mão direita do marabout, beijá-la com sinal de reverência e, em seguida, leva-la discretamente até o centro da testa, inclinando a cabeça].

A partir de análise etnográfica, parto do pressuposto de que o Kourel Baye Fall é elaborado e recriado em termos de uma espectacularização ritual, em um cenário urbano que se configura como "mancha" (GUILLHERME) dinâmica, porosa e fluida de uma metrópole, como a cidade de São Paulo, em constante movimento e transfiguração social. De outro lado, traço a hipótese de que a espectacularização da devoção atende a modos diversos de construir sociabilidade e pertencimento em uma cultura emotiva (KOURY), para além da esfera religiosa. Na performance, o Kourel Baye Fall se assemelha a um espiral. Ele tem uma morfologia no espaço que se assemelha com um estrutura de círculos concêntricos geométricos. A característica do seu movimento performático é o de se enrolar no seu próprio corpo. Há no centro do círculo uma pessoa que recita, a viva voz, o driks. Na recitação, o talibe se apresenta como uma espécie de

guardião que zela pelo segredo e os mistérios sagrados da Shahada. Ele é amparado por um corpo de talibes, que canta em coro, dança em círculo e evita, ao mesmo tempo, que o público que assiste esse espetáculo de devoção religiosa.

Desagregue a performance ritual

Os talibes cantam de pé e, no circuito espiralado, juntam seus corpos para recitar a viva voz a Shahada. Aqui, como descreve Geertz para a realidade marroquina, “os ‘eus’ se atropelam e se acotovelam”, mas em ambos podemos achar uma característica em comum, “pessoas contextualizadas” (GEERTZ, 1997, p. 101) que se conectam com os barakas dos seus guias religiosos. É possível acompanhar no kourel seu movimento externo, observar seus contornos e até sentir “os murmúrios da carne” (COURTINE, 2014) dos sujeitos na interação.

A espectacularização da devoção se inicia quando o talibe Baye Fall entoa, a todo pulmão, o dhikr da Shahada. Sua voz ressoa amplificada pelas caixas de som que estão espalhadas na estrutura do palco montado. Os membros do seu grupo acompanham em coro a recitação. O dhikr é quem produz o Kourel, e não o contrário. A recitação se faz movimento e faz-se corpo. Um grupo composto por mais de cinco talibes tocam efusivamente os tambores djembes, os Baye Fall começam a dançar em círculos concêntricos, mas também se deslocam em torno da Praça, servem café, são afáveis e conversam entre eles e com o público, improvisam coreografias, gritam de alegria, riem, cantam em êxtase, ficam em transe, e os mais reservados apenas observam em um cantinho.

A pesar das diferenças estéticas significativas que criam rumores e fofocas, aspectos que podem colocar em risco a linha-fachada (GOFFMAN, 2012) da irmandade, e desfigurar a imagem dos talibes Baye Fall, é possível afirmar que os membros desse grupo vivenciam práticas comuns. As fortes e rítmicas batucadas dos djembés, os hilariantes gritos de devoção na recitação da Shahada, os microfones espalhados na Praça, as caixas de som e luzes de gravação, os transe dos talibes suscitado como experiência, intensa e fenomenológica, com o vínculo com os barakas dos seus guias religiosos, as alegres danças e coreografias improvisadas permitem situar, a golpe de vista, o ritual como um espetáculo, vivido, sentido e compartilhado, na interação. Choros espontâneos, consciências delirantes, suores efusivos e misturados, transe, descontrole e

controle de movimentos, corpos em êxtases são alguns aspectos que fazem que o ritual seja situado como uma espectacularização no espaço público da Praça da República.

Estrutura e agência se relacionam na ação performatizada nos corpos delirantes. Em certo momento do ritual os Baye Fall manifestam, em transe, a incorporação dos barakas dos seus guias religiosos. Quando isso acontece eles gritam e choram e seus corpos começam a produzir tremores e espasmos incontroláveis. O sujeito perde totalmente o controle sobre si mesmo, em êxtase, ele pode ferir-se sem querer e também ferir os outros. Nessas situações, a pessoa em transe é assistido pelos membros do grupo que a ajudam a voltar à realidade concreta. Jogam água na cabeça dela e vários homens, a asseguram com força, pois a pessoa em transe demonstra ter uma força física descomunal. Revela-se nessa situação o paroxismo da devoção. Tudo se passa como se o talibe concretizasse, na ação corporificada, o carisma dos marabutos.

As pessoas tremem e deliram e vivem emoções de amor e alegria, no self e nas interações coletivas, e não de medo, dor ou vergonha como organizadoras do social (SCHEFF, 2013). São, geralmente, as estruturas de amor, confiança e gratidão que guiam a cultura emotiva dos Baye Fall e que se explicitam na devoção ritual espectacularizada. . É possível afirmar, nesse sentido, que "Nosso conhecimento das emoções não é generalizado, mas particular" (SCHEFF, op.cit., p. 657).

A exaltação dos sentidos se revela muito mais porosa quando o baraka parece ser transmitido aos amuletos que as pessoas carregam nos pescoços e que mostram a imagem do Cheikh Bamba e também de Lamp Fall. Na recitação vibrante da Shahada, o toque dos tambores, e a pulsante dança que a acompanha são alguns dos elementos simbólicos que levam essas pessoas a viver, em ato, uma experiência fenomenológica transcendente e emotiva, perante os olhos atônitos de passeantes, ou de pessoas que na desindividualização própria das grandes cidades, se detêm, curiosamente, para assistir o ritual.

A participação, ativamente ou não, no ritual Baye Fall tem também um público, quase fiel de pessoas que, nas suas rotinas cotidianas, sabem que todas as noites de segunda-feira "os africanos que se parecem aos rasta [sujeitos que reivindicam a

identidade rastafari²⁵⁴] vão lá tocar tambor, cantar e dançar", tal como se expressou um homem, de meia idade, que animadamente, ensaiava alguns passos ao escutar os sons vibrante dos djembes. Nesse ritual de devoção se reorganizam os vínculos cotidianos entre os mourides e o público que o assiste.

Ao observar o Kourel Baye Fall, uma sorte de encantamento parece tomar conta de todos aqueles que participam e o presenciam no espaço público da Praça. O ethos social da irmandade se elabora e ressignifica na relação entre objetos, emoções, espaço, corpos, barakas e pessoas. Atravessado por um conjunto de prescrições e práticas comuns específicas, o ritual perpassa a particularidade e universalidade (VELHO, 1981) em que os conteúdos simbólicos se sedimentam, em perspectiva simmeliana, na forma e determinados padrões de socialidade.

Na objetivação do carisma, os talibes atribuem baraka aos principais guias religiosos. Isso se explica pelas virtudes da conduta ascética e às ações tidas como exemplares na orientação de códigos morais de conduta. As virtudes e o "dom" divino dos marabus são manifestações recriadas no seio de uma cultura subjetiva (SIMMEL, [1950] 1967) que aponta para a devoção e para emoções primárias como amor e alegria (SCHEFF, 2013). Contudo, as percepções desses sujeitos com relação aos códigos de conduta, à ética e estética mouride, não são homogêneas nem carente de conflitos.

O ritual Baye Fall ressignifica uma relação de coexistência vital não apenas com o conceito Allah (Deus) e com o profeta Maomé, mas também com uma ética. O que permite compreender que as dimensões da ética e estética mouride traduzem, de certo modo, suas experiências fenomenológicas com o mundo (SCHUTZ, 1979). Suas correlações se intensificam quando são expressas como princípios corporificados (gestos, postura e movimentos do corpo) e performatizados na ordem social (Goffman, 2012) e nas maneiras de criar pertencimento que são tensas e fluidas (KOURY, 2003).

A performance ritual traduz, de certo modo, os sentidos da diáspora mouride como uma dobra, no sentido deleuziano, em que a ética e estética dessa irmandade é fatível de transformação ritual. A devoção Baye Fall se desdobra em uma multiplicidade

²⁵⁴ Uma interessante análise sobre a "cultura rastafari" encontra-se em Hall (2003).

de movimentos, subjetividades e emoções corporificadas e adquire novos contornos na interação social.

O transe mobiliza, em efervescência ritual, o baraka do seus Cheikhs, e torna-se, conforme certas interpretações, um elemento transgressor do dogma islâmico. Tal como a noção de festa, analisada em Perez, a performance Baye Fall instaura uma forma de socialização. Isso não significa que todos os mourides experimentam as mesmas percepções fenomenológicas. A etnografia mostra como alguns desses sujeitos se revelam contrários à efervescência e paroxismo de talibes baye Fall, em um campo de moralidades de conflitos que, em certa medida, parece atender à emergência de vergonha "alheia" e da ênfase do egoísmo. Se, por um lado, os Baye Fall reivindicam uma identidade de servidão, obediência, humildade e trabalho como os principais princípios éticos que organizam sua cultura e práticas comuns, no entanto, algumas percepções de outros mourides os identificam como sujeitos "esquentados", "exagerados" na devoção ou que "só pensam em si mesmos".

Khadim, 27 anos, um interlocutor senegalês que atualmente mora em Nova Jersey, Estados Unidos, explica que:

Cada dahira tem um grupo de cantadores de Khassidas de Serigne Touba. Mas o kourel de Serigne Touba é diferente de todos os kourels por que fala dos ensinamentos, das proteções do nosso guia religioso. Outro kourel [refere-se ao Baye Fall] é também importante, Ibrahima Fall, primeiro talibé de Serigne Touba, mas as pessoas que estão nesse kourel só pensam neles e no marabouts deles, para ajudar o marabouts deles, mandar dinheiro[haddiya].²⁵⁵

No kourel-zikroula Baye Fall, emoções como desconfiança, vergonha parecem perpassar a noção de habitus (BORDIEU, 2017), conforme as tensões do eu relacional (GOFFMAN) que também se manifestam nos rituais interpessoais dos mourides e suas compreensões sobre os sentidos e as práticas do self mouride. As interpretações do

²⁵⁵ G.T. mora e trabalha atualmente em New Jersey, nos Estados Unidos. Depois de ter passado dois anos na cidade de Toledo, no estado do Paraná, trabalhando na empresa de alimentos frigoríficos Sadia, ele decide traçar um novo projeto migratório, sob a condição de solicitação de refúgio. A entrevista foi realizada via WhatsApp, em setembro de 2016.

marabuto Serigne Saliou²⁵⁶, neto do Cheikh Bamba, no contexto de uma entrevista em pesquisa etnográfica²⁵⁷, tornam-se relevantes para entender esses aspectos:

Na minha visão, a comunidade mouride pode ser dividida em dois grupos, o tradicional mouride que, desde idade pequena segue os princípios fundamentais, aprendendo o Alcorão, as Khassidas e a devoção no terreno. Temos várias escolas, Madrassa, abertas pelos filhos, netos e discípulos do Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké para perpetuar esse patrimônio. O outro grupo mouride que não frequentaram escolas religiosas sabem muito pouco dos princípios do mouridismo. Isso já fez você sentir as diferenças na prática do mouridismo. A maior parte do fanatismo vem desse grupo que não possui os princípios básicos da doutrina.

As posições de sujeito, assim como os estilos de vida são elaborados no marco de relações mútuas e, tal como Bourdieu (2017, p. 164) afirma "a dialética das condições e dos habitus é o fundamento da alquimia que transforma a distribuição de capital... em sistemas de diferenças percebidas". Serigne Saliou traça uma classificação sobre a "comunidade mouride" a partir do reconhecimento de capital cultural dos membros. O conhecimento e sua aquisição, na compreensão dele, é um elemento relevante não apenas como caminho legítimo para entender os "princípios do mouridismo", mas um mecanismo de inserção no ethos mouride e suas relações de força. Segundo, nosso interlocutor, "a maior parte do fanatismo" na comunidade mouride vêm do grupo não frequentou as escolas, madrassas, religiosas.

²⁵⁶ Serigne é uma designação em wolof e significa Cheikh. Serigne Saliou, além de ser neto do Cheikh Bamba é uma personagem muito respeitada no universo dos mourides, no Brasil e na diáspora no mundo. Sua formação e conhecimentos foram sistematizados no âmbito das escolas corânicas, madrassas e, percebe-se que é um intelectual africano, não apenas com relação à religião e ortodoxia do Islã, mas no âmbito do conhecimento da noção de cultura, e as dimensões da historiografia da África Ocidental e dinâmicas sociais. Fala fluentemente wolof, árabe e francês, compreende medianamente o português e o espanhol, mas não fala essas línguas. No contexto da etnografia, ele aceitou conversar no marco de um entrevista que se realizou no hotel onde ele estava hospedado, e acompanhado de seus talibes, que observavam com muita atenção o diálogo estabelecido. A entrevista consistiu em cinco perguntas que abordaram os temas: diáspora mouride no Brasil e no mundo; a noção de conhecimento nesse universo religioso, a vida e legado do Cheikh Bamba, os processos e transformações sociais do mouridismo e a influência e relações dos guias religiosos e os talibes. Para essa análise, considerei apenas um breve, mas relevante trecho, do nosso diálogo.

²⁵⁷ O contexto da entrevista e sua realização foi mediada pelo senegalês mouride Amath, 34 anos, solteiro e microempresário, o qual atuou como interprete e tradutor do wolof ao português. Amath possui Ensino Superior incompleto, fala fluentemente wolof, francês e português e possui também alguns conhecimentos de espanhol e árabe. Sua formação escolar se deu nas escolas de ensino formal e não nas escolas religiosas, contudo, não frequenta a mesquita para as práticas religiosas, embora tenha conhecimento dos princípios islâmicos e mourides.

Ao ser indagado sobre a presença e evolução do mouridismo no Brasil, Serigne Saliou traça uma interessante percepção dos processos migratórios e as transformações históricas e sociais da diáspora mouride no mundo contemporâneo. Ele coloca em evidência de que modo as Keur Serigne Touba [Centros de formação Serigne Touba] podem viabilizar o conhecimento religioso formal entre os mourides, um conhecimento que nos seus termos podem contribuir para o estudo sistemático do legado do Cheikh Bamba, as khassidas, e das ações da sua genealogia, "príncipes" marabúuticos. Para Serigne Saliou, as escolas corânicas institucionalizadas possibilitaria também expandir globalmente mouridismo, pois "contribuiria de forma significativa na divulgação dos ensinamentos escritos do Cheikh Bamba. Assim ele expressa que:

Na Europa e América do Norte, no Canadá, o mouridismo está muito presente e bem organizado, o que pode ser justificado de duas maneiras: o período de imigração desde os anos setenta, mas também com as qualidades dos recursos humanos. Os primeiros que eram alunos imigrantes, e que agora são professores. E outros que ocupam cargos de responsabilidade nesses países, contribuindo para a criação de escolas [Keur] Serigne Touba, que serviram para ensinar as khassidas e as [biografias e ações] dos príncipes [guias religiosos] do Mouridismo. Comparando com o Brasil, posso dizer que o trabalho ainda falta muito que fazer. O primeiro passo é obter um espaço para implantar as Keur Serigne Touba. Isso poderá contribuir de forma significativa na divulgação do ensino do Cheikh. O outro ponto é a falta de organização dos líderes talibes, mais eu acredito que com o tempo isso vai mudar. A imigração no Brasil é recente comparada com a Europa, e a comunidade está se integrando muito bem (São Paulo, entrevista realizada no dia 23 de outubro de 2019).

Os dados etnográficos analisados permitem mostrar que na esfera ritual os processos de estigmatização do self e os riscos de desfiguração da fachada (GOFFMAN) também se fazem presentes no universo social dos mourides. Os dados mostram que se bem é certo que esses sujeitos pregam e reivindicam uma ética de submissão, obediência e trabalho (BAVA, 2003; CÉSARO & ZANINI, 2017; ROMERO, 2017a, 2017b) explícitos na devoção religiosa, esse ideal, na opinião, de alguns interlocutores, só é possível pela via do conhecimento.

É possível identificar na espacialidade simbólica mouride sentidos de atribuição, conexão, pertencimento, "um fazer parte de" como indica a palavra árabe mansur que, no Kourel Baye Fall cria uma relação de coexistência vital com o enunciando La illala illallah [só existe um único Deus]. A repetição, incansável, do driks é decisiva na conexão com o baraka dos marabutos que conduz os talibes ao êxtase, à esfera lúdica da dogma religioso. Contudo, o entendimento do mouride Baye Fall, Ibrahima Pipen Seck, 39 anos,

incentivador da ideia de levar o ritual para Praça e situá-lo além da mesquita, é revelador das tensões na cultura emotiva em grandes urbes. "Nós não estamos fazendo festa, estamos mostrando para o brasileiro nossa religião, o Islã, mouride louva Allah".

Em São Paulo, onde Ibrahima fixou residência faz mais de oito anos, ele ganha a vida como comerciante de tecidos africanos e peças eletrônicas para celulares. Oriundo de Dakar, capital do Senegal, ele enfatiza que sua experiência migratória não tem apenas como meta "ajudar sua família mandando dinheiro para o Senegal", através do envio de remesas que periodicamente realiza. Sua conduta moral perpassa também o que entende ser "uma missão religiosa", isto é, o conhecimento e a "difusão do Islã no Brasil". Para Ibrahima, seu autorreconhecimento como "um talibe Baye Fall" tem a missão "de levar o Islã" ao conhecimento dos brasileiros, para que esses "conheçam nossa cultura" e compreendam, na interação social, "a importância do mouridismo e de Serigne Touba".

A Praça da República tem se configurado, nesse sentido, em uma circuito do pertencimento mouride na cidade. A espectacularização do Kourel organiza os sentidos construídos e recriados na expansão da diáspora mouride no Brasil e no mundo, na apropriação de um espaço público que é pontilhada na urdidura de uma diversificada trama de gramáticas morais e emocionais historicamente situadas, não isentas das tensões que a desindividualização pode acarretar. Essa mancha mouride recria um fazer parte de, na cidade de São Paulo, o que permite entender que a construção de laços de pertencimento, não é um dado a priori, mas, como mostra Turner (2013), um processo no devir social e coletivo.

Trabalho, estigma e vergonha: disputas morais e a desfiguração do eu relacional

A suscetibilidade econômica do amendoim, como fonte de renda e gerador de empregos no Senegal é um dos aspectos que influenciou, desde meados do século XIX, a migração interna, especialmente de homens jovens senegaleses nesse país, reorganização o sistema tradicional de produção agrícola em diferentes regiões que afetou as configurações e transformações do espaço rural e urbano. Esses aspectos também influenciaram a migração internacional provocando a saída de senegaleses para outros países do continente africano, da Europa, Estados Unidos e mais, recentemente, América Latina.

Tanto como no Senegal, o trabalho de senegaleses mourides na diáspora contemporânea se caracterizara pelo comércio e a venda ambulante nas ruas de principais centros urbanos em cidades europeias como Marselha (BAVA), nos Estados Unidos em que, a partir da década de 1970, abrem lojas comerciais e recriam o que Magnani (2009) chama de "circuito", em correspondência com o que, em perspectiva etnográfica, tenho chamado de "circuito islã-mouride". (ROMERO, 2016).

As formas de organização social da diáspora mouride no Brasil, no esforço de criar associações civis, têm permitido a construção de redes sociais que ampliam os mecanismos de inserção desses sujeitos em cidades de pequeno e grande porte. Na cidade de São Paulo, essas redes permitem entender a fidelidade dos mourides não apenas no escopo de rituais de devoção, mas na construção de uma ética de trabalho que figura como um dos princípios dessa religiosidade.

Em uma conversa que tive com Khadim, um mouride solteiro, de 25 anos que trabalha em um frigorífico da região Sul do país, ele me explicou como a ética mouride do trabalho está atrelada aos travessias transfronteiriças (Argentina-Brasil), ou a "sua escolha" de buscar emprego nos Estados Unidos, mesmo enfrentado os riscos de um percurso por fronteiras subsidiado por coiotes, tal "escolha", me disse são "escolhas da vontade de Deus", "É Deus que decide isso, ele sabe o que é melhor para nós" "Aqui não está bom para mim, Brasil não, eu vou agora até a fronteira com o México, Insh'Allah. Serigne Touba [Se Deus quiser. Serigne Touba] (Diário de campo, 10 de janeiro de 2016).

A ética do trabalho para os mourides é regrada pelos ensinamentos doutrinários dos seus guias religiosos. A noção de trabalho "honesto" é fundamental nesse universo. Em São Paulo, os senegaleses se destacam, especialmente, na venda ambulante de bijuterias, roupas, óculos de sol, tecidos africanos, fones de ouvidos, capas e acessórios para celulares, bolsas e sapatos, artesanais, nas laterais das principais estações de metrô, nos calçadões de movimentadas ruas e avenidas nos bairros Brás, Belém, Anhangabaú, Praça da Sé, República, Paulista, entre tantos outros circuitos da cidade (MAGNANI, 2012). A venda ambulante sustenta um mercado informal em grande expansão, apesar dos dispositivos de controle e coerção estatal no esfacelamento da informalidade trabalhista.

Punida como atividade deslegitimadora do "equilíbrio" social de grandes cidades, a venda ambulante é entendida como um uso indevido do espaço público. A retirada

violenta da mercadoria, a suspeita de ser uma ameaça que sob o imigrante recai (SAYAD, 1998), o estigma de comercializar produtos contrabandeados, o rigor da vigilância, da desconfiança e desordem fazem que o trabalho imigrante, em situação de informalidade, opere como uma desfiguração do indivíduo (GOFFMAN, 2012), deslizando compreensões discriminatórias em uma iniquidade materializada (CATTANI, 2019) na experiência vivida dessas pessoas que se afirmam na confiança de mouridou lahi [aquele que está no caminho de Deus], uma das designações usadas para o Cheikh Bamba.

De fato, a fé-crença mobiliza as escolhas e trânsitos migratórios, assim como o intercambio de ajudas mútuas com relação a moradia, emprego e envio de remessas. As estratégias de organização social das moradias na cidade de São Paulo são diversificadas, mas geralmente essas pessoas moram alugadas em apartamentos, em que dividem o aluguel despesas cinco, dez ou até quinze senegaleses (homens, mulheres, crianças), a maioria das vezes eles também acolhem os recém-chegados de Senegal ou de outras regiões do Brasil.

Na cidade, essas pessoas vivenciam e trocam experiências, individuais e coletivas, nos modos, plurais e dinâmicos, de pensar, interagir e se apropriar da metrópole. Esses aspectos influenciam a produção de 'um fazer parte' do mundo social, em que não passam despercebidas as emoções, os conflitos, as tensões e rumores. A venda ambulante não é a única atividade dos senegaleses para ganhar a vida, os serviços privados de telefonia celular e envio de remessas são outras das atividades desenvolvidas por aqueles que atuam como microempresários. É nessa última atividade que podemos situar as práticas cotidianas do senegalês mouride Massar, 38 anos, casado com Nabu, 34 anos.

Massar e Nabu moram no Centro de São Paulo, em um apartamento que compartilham com outro casal de senegaleses. Ele trabalha em casa, mas seus empreendimentos se distinguem pelas características e graus de informalidade. Massar possui um microempresa chamada Keur Senegal-Brasil [Casa Senegal-Brasil], de envio de remessas e serviço privado telefônico para o exterior; sua mulher, se destaca pelos dotes culinários de comida "tipicamente" senegalesa, marmitas de almoço e janta, que vende

para os moradores do prédio, todos senegaleses. Moram em um prédio da avenida Nove de Julho, no bairro Bela Vista.²⁵⁸

Nesse cenário, se algum papel social é assumido por Massar, e atribuído a ele pelos membros do seu grupo cultural, é o de ser uma pessoa confiável. Por ter assumido certa liderança e capital cultural, seu código de conduta imprime nele respeito e consideração, ou seja, uma fachada que o afastaria de uma identidade social desacreditada (GOFFMAN).

No decorrer das minhas conversações com Massar, no contexto de pesquisa etnográfica em 2017-2018, observei que se há uma preocupação que parece atormentar seu eu relacionar é a preservação de um código de honra decisivo para a manutenção do seu prestígio social (FONSECA, 2004). Sua reputação como um senegalês honesto e confiável é está atrelado aos seus esforços para a validação, perante o grupo social, do empreendimento comercial Keur-Senegal. A busca inter-relacional, entre a uma ética de convicção e uma ética de responsabilidade, da qual nos fala Weber (), parece atravessar a percepção que esse homem tem da sua conduta moral e a sociabilidade com outros talibes da irmandade religiosa.

Nos diálogos que tive a oportunidade de estabelecer com Massar percebi que ele parece conhecer muito bem os códigos morais que regem o comportamento de outros senegaleses com quem compartilha experiências de vizinhança no prédio onde mora, ou nas suas práticas rituais de devoção. Apesar de não fazer acusações, e não querer "saber da vida de ninguém", ele também pode explicitar juízos de valor quando a ameaça do insulto moral (CARDOSO DE OLIVEIRA) ronda suas práticas de interação. Ele me disse:

²⁵⁸ O prédio da Av. Nove de Julho, entendido aqui como um microcosmos, é habitado apenas por senegaleses que alugam apartamentos a partir de uma modalidade de contrato social, pessoalizada, com o dono do imóvel, um brasileiro. A estrutura física interna do imóvel, de dez andares, é ampla, suja e envelhecida. Roído pelo tempo e falta de manutenção com relação à estética interna e serviços básicos de limpeza, seus moradores lidam com um conjunto habitacional que se assemelha com um espaço de "má reputação". Os moradores tem chave para entrar no prédio, mas o acesso para o elevador e apartamentos é interdita por um vigilante contratado que exige identidade e libera a entrada na catraca que se encontra no térreo, desde que os moradores comprovem que são cadastrados com senha para o acesso. A validação dessa senha está vinculada a um sistema interno que comprova se os inquilinos estão em dia com o pagamento do aluguel. A dinâmica da alocação é negociada diretamente com o dono, mas também depende de recomendações, alianças e reciprocidades construídas entre alguns senegaleses que construíram relações de confiança.

"olhe, você não conhece esses senegaleses [os outros], eles são muito safados", um julgamento suscitado por um acontecimento inesperado que interrompeu a rotina cotidiana do Prédio Nove de Julho, na tarde da terça-feira de 15 de novembro de 2017.

Por volta das 15h:00h, três policiais fortemente armados da Brigada Tática de SP entraram, sem aviso prévio no apartamento do quarto andar onde mora, tomando a todos de surpresa, inclusive à pesquisadora desse artigo no contexto de trabalho de campo. A entrada de agentes policiais se deu pela porta principal que dá acesso para a cozinha da casa. Apesar desses agentes estar fortemente armados com fuzis e revólveres, não houve disparos nem agressão física, mas perguntavam impacientes e com furor "onde estão as armas, onde estão as armas". Essa pergunta que ressoava nos intramuros das habitações do prédio parecia violentar os códigos morais dos mourides.

Nabu, que estava preparando o almoço, levou um grande susto quando viu entrar os policiais. Ela soltou um grito afogado chamando o marido, e demorou para se recompor. Massar, salta da cadeira e nervosamente responde: "aqui não tem armas", "nós não temos nada disso aqui". O medo invadiu nossas subjetividades e exaltou as emoções mais recônditas. Massar repetia nervosamente aqui não há armas, não ha nada disso. Não sei o porque os policiais não decidiram revisar o apartamento, com precisão, se voltaram rapidamente em direção à porta e começaram a subir as escadas para invadir e requisitar os demais apartamentos, forçando portas, nos dez andares do prédio.

Um forte esquema de vigilância impregnou o prédio que estava cercado. A ação coercitiva da polícia, no entanto, deixava circular livremente os senegaleses que entravam e saíam do prédio com grandes sacolas de mercadorias. É nesse cenário que Massar está discutindo em wolof com seis ou sete homens senegaleses, moradores do prédio, pois a essa altura ela decide descer no térreo e investigar o acontecido.

Gestos nervosos, voz ofegante, movimentos inquietos trazem evidencia da corporificação da vergonha que Massar mostra sentir ao saber que os homens com que discutia estão envolvidos diretamente na intervenção policial. Foram os próprios senegaleses que acionaram a policia com uma chamada anônima, foram eles que provocaram a alteração de códigos morais estabelecidos no prédio, "pagar o aluguel". Massar, sintetiza a violência do acontecimento nesses termos:

Olha, esses senegaleses são muito safados, faz coisa errada, eu tava falando com eles lá embaixo. Eles dizem que o dono do prédio chamou alguém para

apontar uma arma na cabeça de um deles. Eu desci, lembra? Eu entrei na oficina do dono do prédio, ele estava com quatorze policiais dentro, muito policial, estavam falando com ele. Esse senegalês está errado, ele não quer pagar o aluguel, por isso ele chamou a polícia. Ele disse que o dono apontou arma para ele, mandou chamar outro para fazer isso, isso é o que ele disse, isso aconteceu ontem à noite. Mas, por que ele não falou nada? Por que ele não contou para ninguém o que estava acontecendo? Ele esperou hoje, de dia, para fazer isso? Isso tá muito errado, mesmo! Eles não respeitam ninguém, eles tem que pagar o aluguel, eles não pagam, eles não querem fazer.

Nessa interação social, o que poderia ser pensando, apressadamente, como uma fachada estigmatizada, nada favorável para esses sujeitos, influenciada por marcadores sociais de diferença em interações de produção de desigualdade de raça/cor, origem, classe (imigrantes, africanos, negros, muçulmanos, pobres), reverte-se para uma compreensão da capacidade de agência dessas pessoas em elaborar formas criativas e subreptícias que não se correspondem às expectativas normalizantes de enquadrar suas práticas cotidianas.

A denúncia anônima dos senegaleses permite compreender com através do "drama social" (TURNER, 2012) vivido no prédio, essas pessoas buscam reverter estigmas consolidados e transformá-los em elementos manipuláveis que "curto-circuitam as encenações institucionais" (De CERTEAU, 2014, p. 40), que recai sobre muitos imigrantes africanos na cidade de São Paulo. Nessa perspectiva, esses sujeitos "jogam com os mecanismos da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-los (DE CERTEAU, op.cit., p. 40).

Contudo, nessa esfera de interação e ordens morais em franca tensão e conflito, a vergonha, enquanto emoção organizadora do social (SCHEFF, 2013), incide nas experiências vividas de pessoas como Massar que na vivência de uma situação (GOFFMAN, 2012) constrangedora, luta agonisticamente para restaurar a linha-fachada perdida do seu grupo social.

Para Massar, mesmo que ele contaste que "a polícia achou duas armas com o dono do prédio" e que reconheça que o comportamento do dono do imóvel "está errado", ele não deixa de questionar severamente a moralidade dos senegaleses envolvidos na chamada anônima, e justifica a coerção policial: "tem senegalês que não querem pagar aluguel aqui, isso tá muito errado. A polícia está fazendo seu trabalho. São os senegaleses que estão fazendo coisa errada. Eles não querem pagar, no pagam o aluguel". Em outro momento, Massar operacionaliza uma narrativa para "dar fachada"

(Goffman, 2012) ao dono do prédio, pois ao justificar que ele "está certo em cobrar" o aluguel, os senegaleses infringiram ou trapacearam a ordem social ao ativar a polícia.

Mas aqui não se trata de fazer julgamentos morais, mas de entender uma cultura emotiva que ao ser estigmatizada pela racionalidade burocrática do Estado, elabora a partir de criativas maneiras de fazer as "engenhosidades do fraco para tirar partido do forte" que na ação de táticas minúsculas, possibilitam a "politização das práticas cotidianas (DE CERTEAU, 2014, p. 44). De outro lado, o desmascaramento do eu relacional na interação provoca rupturas no atributos sociais dos mourides, na procura de saber "quem mente nessa história". Mas, aqui a máxima simmeliana de não deixar-nos levar apressadamente pelo valor eticamente negativo da mentira ou da significação social e positiva da ausência de verdade. (p. 225).

Os caminhos para reorganizar a reputação positiva do grupo social pode ser tão truncado quanto os elementos que deram origem à sua perda. Isso significa que a noção de reputação é negociável, construída e sentida na relação social. De modo que, a argumentação goffmaniana de que as pessoas "catexizam" sua fachada implica uma compreensão que envolve a corporificação vinculante de sentimentos com relação às representações do eu, da maneira como elas se constroem nas suas relações com os outros. A interpretação goffmaniana mostra que nos rituais interpessoais de interação social, em que a vergonha se manifesta por excelência enquanto emoção norteadora de responsabilidades e ações compartilhadas, o sujeito desacreditado não é o único ator susceptível de sentir vergonha, pois "aquele que o desacredita é tão culpado quanto a pessoa que ele desacredita" (p. 103). Contudo, mesmo quando não consigam ignorar a vigilância à qual estão sendo, voluntaria e/ou involuntariamente, submetidos, os senegaleses não demonstram os mesmos constrangimentos.

Considerações finais

A etnografia contribuiu para uma compreensão dos sentidos e percepções da estrutura ritual koureil, e dos sentidos da ortoprática da devoção, sem isentar o conflito (SIMMEL,[1950], 1965), o estigma, e as emoções de vergonha, humilhação, raiva como aspectos entrelaçados na cultura objetiva e subjetiva, em inter-relação. A emoção como configuração cultural e mecanismo organizador do social, revela-se no eu relacional mouride uma chave analítica importante para tencionar as experiências e práticas

cotidianas, assim como esfera dos rituais religiosos. Isso significa dizer que nem a fé-prática dos mourides, nem os diversos repertórios de socialidade construídos por esses sujeitos atendem a uma estrutura rígida de fórmulas ortodoxas atrelado a um sistema de crenças. Ao contrário, práticas comuns, conhecimento e rituais religiosos se ressignificam como um campo de possibilidades (VELHO, 1981) que mostra processos dinâmicos de uma ortoprática nas interações sociais e rituais, em atenção à diversidade de configurações socioculturais, de processos históricos determinados e de diferentes lógicas culturais que orientam a organização simbólica de mundos específicos.

Os conhecimentos e as práticas mourides não parecem se reger por uma economia moral do egoísmo, do lucro ou da esperteza, mas a vergonha, considerada por alguns autores como a emoção principal do social (Scheff, 2013), se apresenta, nesse universo, como um dos fios que relaciona a trama e a urdidura de gramáticas morais e emocionais, heterogêneas e permeadas de tensões, as quais perpassam as práticas cotidianas desses sujeitos, no contexto de grandes metrópoles como São Paulo.

Referência

ALMEIDA, Ronaldo de; MAFRA, Clara (Orgs.). *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

BAVA, Sophie. De la 'baraka aux affaires': ethos economico-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides. *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19, n. 2, p. 69-84, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. *Direito legal e insulto moral: Dilemas da Cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

CATTANI, Antonio David. *Justiça e iniquidade*. Porto Alegre: CirKula, 2019.

COURTINE, Jacques. *Descifrar o corpo: pensar com Foucault*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano. Artes de fazer*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

DRAMANI-ISSIFOUZ, Z. O Islã no sistema social na África, desde o século VII. Em: FASI, M. (Org.). *História geral da África. África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, V. III, p. 113-141, 2010.

ELIAS, Norbert. 1994. *A sociedade dos indivíduos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2000.

- FALL, P. D. Migration, employ et développement durable au Senegal, 2009. Disponível em:
- FONSECA, Claudia. Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004.
- GASBARRO, Nicola. Missões: a Civilização Cristã em ação. Em: MONTERO, Paula (Org.). Deus na Aldeia – missionários, índios e mediação cultural. Globo, 2006.
- GEERTZ, C. Observando o islã. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004
- GOODY, Jack. O mito, o ritual e o oral. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- GOFFMAN, Erving. Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.
- HALL, Stuart. Da diáspora. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p. 30.
- KOURY, Mauro G. P. O local enquanto elemento intrínseco da pertença. In: Cláudia Leitão (Org.). Gestão Cultural. Fortaleza: Banco do Nordeste, p.75-88, 2003.
- MAGNANI, José Guilherme C. Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia urbana. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2012.
- _____. José Guilherme C. Religião e MetrÓpole. In. ALMEIDA, Ronaldo de; MAFRA, Clara (Orgs.). Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Editora Terceiro Nome, p. 19-28, 2009.
- _____. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrÓpole. Em: MAGNANI, José Guilherme C. & Torres, Lilian de Lucca (Orgs.) Na MetrÓpole - Textos de Antropologia Urbana. EDUSP, São Paulo, 1996.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. Em: Marcel M. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, p.183-314, 2003.
- MOTA, Thiago. "Sobre o Alcorão e por Maomé": Islã, produção intelectual e capital cultural na Senegâmbia (séculos XVI e XVII). Em: REIS, Raissa; RESENDE, Taciana; MOTA, Thiago (Orgs.). Estudos sobre África Ocidental: dinâmicas culturais, diálogos atlânticos. Curitiba: Ed. Prismas, p. 35-69, 2016.
- PEREZ, Léa F. Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil. Porto Alegre: Medianiz, 2011.
- PINTO, P.G.H.D.R. Islã: Religião e Civilização: uma abordagem antropológica. Aparecida: Santuário, 2010. 231p.
- ROMERO L. Fanny. O simbolismo de poder de líderes mourides em plataformas virtuais: enraizamentos históricos, dinâmicas identitárias e rituais multissituados. Em: REIS, Raissa;

RESENDE, Taciana; MOTA, Thiago (Orgs.). Estudos sobre África Ocidental: dinâmicas culturais, diálogos atlânticos. Curitiba: Ed. Prismas, p. 71-111, 2016.

_____. Islã, parentesco e ritual na irmandade religiosa Mouridiyya: percursos da etnografia no contexto da imigração de africanos senegaleses no Brasil. Em: TEDESCO, João C.; KLEIDERMACHER, Gisele (Orgs.). A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares. Porto Alegre: EST Edições, p. 275-296, 2017a.

_____. Diáspora religiosa Mouridiyya: aproximações etnográficas no contexto de imigrantes senegaleses muçulmanos no Sul do Brasil. Em: BAGGIO, Fábio; PARISE, Paolo; SANCHEZ, Wagner L. (Org.). Diásporas africanas e processos religiosos. São Paulo: Paulus, p. 139-156, 2017b.

ROSSA, Juliana. Poética vocal religiosa de imigrantes senegaleses mourides em Caxias do Sul-RS. Em: TEDESCO, João C.; KLEIDERMACHER, Gisele (Orgs.). A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares. Porto Alegre: EST Edições, p. 297-309, 2017.

SAYAD, Abdelmalek. A imigração ou os paradoxos da alteridade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SCHEFF, Thomas J. Microsociology: discourse, emotion and social structure. Chicago: University of Chicago Press. 1990.

SIMMEL, Georg. El secreto y la sociedad secreta. Em: Sociología 1: Estudios sobre las formas de socialización. Madrid: Alianza Editorial, p. 357-424, 1986.

_____. A metrópole e a vida mental. Em: VELHO, G. Otávio (Org.). O fenômeno urbano. p. 11-25, [1950], 1967.

SMITH, Greg. Instantâneos 'sub specie aeternitatis' Simmel, Goffman e a sociologia formal. Em: GASTALDO, Édison (Org.). Erving Goffman: desbrabador do cotidiano. Porto Alegre: Tomo Editorial, p. 47-80, 2004.

SCHUTZ, A. Fenomenologia e relações sociais. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

TEDESCO, João C.. "Em nombre de...": religião, trabalho e mercado. Senegaleses em frigoríficos do centro-norte do Rio Grande do Sul. Em: TEDESCO, João C.; KLEIDERMACHER, Gisele (Orgs.). A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares. Porto Alegre: EST Edições, p. 311-338, 2017.

TEDESCO, J; TRINDADE, P de Mello. Senegaleses no centro-norte do Rio Grande do Sul. Imigração laboral e dinâmica social. Porto Alegre: Letra & Vida, 2015.

TURNER, Victor W. O processo ritual: estrutura e antiestrutura. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. VELHO, Gilberto. Individualismo e cultura. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

ISSO É TÃO BLACK MIRROR: ANÁLISE DA NARRATIVA SERIADA E A RECEPÇÃO EM MANAUS²⁵⁹

Lucas Alves de Vasconcelos Neto²⁶⁰
Sérgio Ivan Gil Braga²⁶¹

Resumo

Análise da série Black Mirror, tendo em vista o contexto de modernidade e vida urbana que figuram nos episódios da série. Para isso, consideramos a relevância de temas explorados por Zygmunt Bauman (2001; 2003) como identidade, consumos culturais e a idéia de “modernidade líquida”. A vida urbana trabalhamos com as idéias de Louis Wirth (1967) e George Simmel (1967; 2006), com destaque para o tema da sociabilidade estabelecida em comunidades virtuais para analisar a recepção da série entre telespectadores de Manaus, utilizando a rede social Twitter.

Palavras-chave: Black Mirror; Narrativa seriada; Twitter; Vida urbana; Modernidade;

A SÉRIE BLACK MIRROR

Nos tempos atuais, as tecnologias vêm não só disponibilizando recursos que resolvem problemas ou reduzem algumas limitações, como também vem se tornando indispensáveis nos modos de vida dos indivíduos da sociedade contemporânea. No amplo espaço localizado na Internet, é possível encontrar, nas “redes sociais”, indivíduos que afirmam, comentam, criticam e/ou demonstram opiniões sobre assuntos relacionados ao seu cotidiano e ao espaço físico/social em que estão inseridos.

Manuel Castells (2013) define essas redes sociais como “redes horizontais” que possibilitam a “autocomunicação de massas”. Tal configuração proporciona alguma autonomia dos sujeitos em relação às empresas de comunicação visto que os utilizadores se convertem em emissores e receptores de mensagens.

As relações dos indivíduos com a tecnologia podem gerar certos conflitos ou algumas situações, que demonstram o quão suscetível à efemeridade o homem contemporâneo está, visto que os recursos tecnológicos estão em um fluxo constante de obsolescência.

²⁵⁹ Artigo apresentado ao Grupo de Trabalho 17 - Culturas Emotivas e Sociabilidades Urbanas Contemporâneas, da VI Reunião Equatorial de Antropologia (REA).

²⁶⁰ Pesquisador é mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFAM). É Graduado em Comunicação Social - Jornalismo (UFAM) e participa do Grupo de Pesquisa NAURBE - Cidades, cultura popular e patrimônio. E-mail: lucasalvesdvn@gmail.com

²⁶¹ Pesquisador é professor da Universidade Federal do Amazonas. É Doutor em Antropologia Social (USP) e participa do Grupo de Pesquisa NAURBE - Cidades, cultura popular e patrimônio. E-mail: sigbraga@hotmail.com

Em uma sociedade onde predomina o ato de consumir produtos e depois substituí-los por outros ainda melhores, como disse Zygmunt Bauman (2001) “nada é feito para durar, tudo tem seu prazo de validade”.

Estabelecemos como propósito desta comunicação, a série Black Mirror criada pelo roteirista e comentarista britânico Charlie Brooker, em 2011, uma antologia de ficção científica que aborda sobre como a sociedade consome novas tecnologias. O criador, em seu artigo publicado no jornal britânico The Guardian (2011), no início de dezembro de 2011, define a série como um “espaço entre apreciação e desconforto”, onde é possível indagar quais as consequências das novas tecnologias em uma sociedade moderna. No artigo tem-se o seguinte depoimento:

“Se a tecnologia é uma droga - e parece mesmo ser uma - então quais são precisamente os efeitos colaterais? Esse espaço - entre apreciação e desconforto - é onde Black Mirror [...] está localizada. O ‘espelho negro’ do título é o que você encontrará em todas as paredes, mesas, nas palmas das mãos: a fria e brilhante tela de uma TV, um monitor ou um smartphone.” (BROOKER, 2011).

As duas primeiras temporadas da série foram produzidas pela Zeppotron para a empresa Endemol, e foi ao ar na emissora britânica Channel 4. Em setembro de 2015, a provedora de filmes e séries Netflix comprou os direitos da série e encomendou uma terceira temporada com seis episódios. Netflix é uma provedora de filmes e séries via “streaming”, que é um meio de transmissão de dados através de uma conexão de rede, no caso a Internet. Hoje, segundo a Folha de São Paulo (2018), a Netflix tem cerca de 118,9 bilhões de assinantes. No Brasil, 100 milhões de usuários assinam o serviço por um valor de R\$ 19,90 (plano básico que dá acesso a apenas um dispositivo). A Netflix tornou-se uma importante opção de lazer e entretenimento, as pessoas passam horas assistindo filmes, programas ou séries. Dentre as produções originais da Netflix, a narrativa seriada Black Mirror é uma das mais assistidas e comentadas pelos usuários.

A série Black Mirror retrata, por episódio, personagens com características distintas; como cada um se relaciona com o ambiente em que se encontram e como fazem o uso de tecnologias avançadas. Pode-se dizer que a série é ambientada em uma sociedade futurística, onde há a presença de tecnologias que permitem como, por exemplo, o acesso de imagens localizadas na memória de cada indivíduo.

É importante ressaltar, que a série está ambientada no meio urbano, sem a possibilidade de se reconhecer as cidades. Entretanto, a vida urbana figura associada ao tempo escasso dos sujeitos, segurança, consumo, individualismo, múltiplas identidades, etc.

Louis Wirth (1967) identificou que a cidade é regulada pelo tempo do relógio e o trânsito vertiginoso. George Simmel (1967) identifica na “metrópole” e “a vida mental” atitudes características de um modo de vida urbano, sobretudo no que convencionou chamar de “atitude blasé”, ou seja, a indiferença ou reserva dos indivíduos em estabelecer ou não relações sociais com que consideram conveniente para os seus propósitos de vida.

Entendemos que a série trata de temas contemporâneos e da vida urbana, situações e problemas comuns para quem vive em cidades. O nosso objetivo é o de identificar características da modernidade, à luz de autores como Zygmunt Bauman, entre outros, para interpretar a narrativa seriada Black Mirror. Mas também reconhecer a recepção dos telespectadores que assistem a série. Neste caso, utilizaremos a rede social Twitter.

Nas redes sociais os comentários sobre a série Black Mirror são bastante sugestivos, no sentido de demonstrar como essa produção televisiva influencia na comunicação e na forma como as pessoas se dirigem umas às outras socialmente e virtualmente. Assim, abordaremos a forma como se realiza a recepção da série Black Mirror em Manaus, definindo o Twitter para coleta de informações de seus usuários que expressam através de mensagens pessoais.

Trata-se, neste caso, de uma forma de sociabilidade urbana, no sentido de George Simmel (2006), quando se refere a sociabilidade como uma forma de “sociação dos indivíduos”, que se mantém em uma posição social enquanto iguais, e utilizam as redes sociais (no caso, o twitter) para dialogar sobre as suas impressões sobre a série. Não raro, os usuários utilizam a seguinte expressão: “Isso é muito Black Mirror!”

OS EPISÓDIOS “Nosedive”

O primeiro episódio da terceira temporada intitulado Nosedive, com tradução para o português Perdedor, conta a história de Lacie, uma jovem que vive em uma sociedade na qual as pessoas se “avaliam” o tempo inteiro, a partir de um sistema no

qual todos os indivíduos têm o acesso às atividades em uma espécie de “realidade aumentada”, uma rede social que permite boas e más avaliações conforme as “ações” que cada um realiza. O enredo se desenvolve a partir do momento em que a protagonista decide se mudar para um bairro mais luxuoso onde só são permitidos indivíduos que possuem uma determinada nota, que no início do episódio está acima de sua média de avaliações. Com isso, Lacie começa a realizar feitos, mudando até sua forma de agir perante diversas situações com o intuito para que as pessoas a avaliar da melhor forma para poder assim aumentar sua média.

Pode-se extrair duas questões que o episódio deseja retratar: o conceito de “modernidade líquida” de Bauman; e o conceito de “consumo” do mesmo autor.

O modo de vida da protagonista pode ser caracterizado com o que Zygmunt Bauman define como “vida líquida”. Lacie passa a viver uma vida completamente “líquida”, por ignorar os relacionamentos reais e se preocupar totalmente com os relacionamentos virtuais. O que retrata bastante isso é o momento em que Lacie resolve se aproximar de sua amiga de infância, não pelo sentimento de reforçar o laço de uma amizade antigo, mas sim pelo fato desta amiga ter uma pontuação alta e essa reaproximação impulsionar a sua média de avaliações; em contrapartida percebe-se também o conflito e distanciamento com o seu próprio irmão, por ele possuir uma nota muito abaixo da média.

Bauman (2005) discute que nesta “vida líquida” os relacionamentos sociais vão se tornando cada vez mais “efêmeros” e “individualistas”, perdendo a sua “essência”, sua coletividade.

Essa vontade que Lacie e grande parte dos indivíduos da sociedade em que ela vive tem de aparentar ou demonstrar momentos e ações torna sua vida literalmente um “espetáculo”. Essa questão se faz presente na cena em que Lacie publica uma foto de um café descrevendo em sua rede social como algo que está saboroso, diferente da “real” reação ao provar o café. Na sociedade do espetáculo, o indivíduo dá mais valor ao que está sendo apresentado, ao virtual, do que para o “verdadeiro”, o presencial. (DEBORD, 2003)

“Shut up and dance”

O terceiro episódio da terceira temporada intitulado *Shut up and dance*, com cujo título nacional é “Manda quem pode”, traz como protagonista um jovem chamado Kenny, que aparentemente tem uma vida normal. Um bom funcionário onde trabalha, um filho e irmão presente na família. A trama começa a se intensificar a partir do momento em que este jovem “Kenny” é pego por uma mensagem no computador, que acabara de ser infectado por um vírus, ameaçando divulgar um vídeo íntimo de Kenny em frente a webcam do seu notebook se ele não compartilhar seu número de telefone.

Após ter feito isso, Kenny passa a ser chantageado por este “desconhecido”, que o obriga a fazer coisas aleatórias como pegar uma encomenda, se dirigir a certo lugar; e até mesmo atos ilegais, como segurar uma arma e assaltar um banco. O interessante desse episódio é que não é apenas o Kenny que aparenta estar dentro desse “jogo sádico”, mas como também outras pessoas que obedecem esse ser desconhecido também pelo mesmo “medo” de serem “expostas” na internet.

No decorrer do episódio, o espectador consegue até sugerir uma certa “empatia” pela situação do protagonista, podendo surgir até indagações do motivo dele estar tão desesperado por ter medo de apenas um vídeo seu ser disponibilizado publicamente, sendo que na atual sociedade, não é algo incomum de acontecer. Todavia, só no momento do desfecho do episódio, após Kenny ter realizado todas as ações que o “desconhecido” obrigou a fazer - inclusive matando um adversário que também estava sendo chantageado; é que se percebe o motivo de tamanha preocupação do protagonista.

Kenny não estava apenas consumindo pornografia, mas cometendo o crime de consumir pornografia infantil. E é nesse momento que é possível fazer uma comparação com a cena inicial do episódio, que mostra o protagonista tratando de forma carinhosa uma criança no ambiente de seu trabalho.

Neste episódio está clara a ideia da “exposição” dos indivíduos na internet, conforme analisado nos episódios anteriores, não de uma forma em que ela deseja admiração dos outros como em *Nosedive*, ou ainda no expor pensamentos e ideias como em *Be right back*, mas sim no “medo” e “insegurança” que um pessoa passa a ter quando cometeu algo ilícito neste ambiente virtual. A preocupação em *Shut up and dance* não é alegar que a internet seja o mal que causa à sociedade, mas sim como os indivíduos a consomem.

“Hang the DJ”

No quarto episódio da quarta temporada nomeado Hang the DJ (sem tradução para o português), é apresentado uma sociedade possivelmente futurística onde possui um sistema no qual as pessoas têm a ajuda de um programa para encontrarem seus pares perfeitos. O processo é longo, e durante o percurso, para chegar ao objetivo, é preciso passar por diversos relacionamentos com início e fim, onde isso é respeitado por todos os indivíduos dessa sociedade. Assim como na vida, onde é bastante presente, conforme

Bauman (2003) a “efemeridade”, nesta sociedade, ela é forçada, pois o programa determina o prazo de validade do relacionamento no início do primeiro encontro. O episódio apresenta os personagens Amy e Frank, ambos utilizando esse sistema pela primeira vez, ficam surpresos ao receberem apenas 12 horas (validade do seu relacionamento), porém obedecem e não questionam, pois como a conselheira virtual afirma “tudo acontece por uma razão”.

Após o término do encontro, eles se despedem e o sistema já determina outros parceiros para cada um, só que desta vez com um prazo bem mais longo.

É possível perceber que ambos não parecem satisfeitos com o novo parceiro. De um lado, Frank não consegue se sentir bem convivendo com uma pessoa que o repugna, por outro, Amy se irrita facilmente com pequenas ações e hábitos de seu parceiro.

Fazendo com que assim, o telespectador perceba que ambos estavam mais felizes no breve relacionamento que tiveram. Após outros encontros, o programa determina que Amy e Frank devem reatar, só que dessa vez Amy sugere que eles não verifiquem o prazo de validade, pois ela já se sente exausta por passar por diversos “casos rápidos”. Passam-se os dias, Frank se vê cada vez mais curioso em saber a duração de seu atual relacionamento.

O clímax do episódio se dá no momento em que Frank trai a promessa que fez com Amy e visualiza o prazo de validade do relacionamento dos dois. Após o visor mostrar uma duração de 6 anos, o programa começa a calcular novamente o prazo, devido a ação de Frank, reduzindo assim para 48 horas. Frank decide contar para Amy, deixando-a furiosa, causando o término do tão aguardado relacionamento.

Após isso, o sistema finalmente determina o par ideal para cada um, um parceiro desconhecido que, segundo o sistema será a alma-gêmea sonhada, por conta disso, o programa oferece um último encontro para os dois, com objetivo de amadurecimento amoroso. É nesse momento que os dois resolvem se unir e se opor ao sistema de relacionamento que essa sociedade impõe. Ao fazer isso, percebem que eles fazem parte de um sistema onde as relações entre os personagens representam algoritmos de linguagem computacional, através do reconhecimento das características de cada um, simulam diversas situações de conflito, o que ajuda o sistema a definir a compatibilidade do par proposto.

O desfecho do episódio se dá quando é apresentado o mesmo casal olhando um para o outro em um bar, prestes a ter o primeiro encontro, enfatizando ao espectador, que tudo o que aconteceu não passou de uma representação de uma simulação contida dentro do aplicativo de relacionamento.

A NARRATIVA SERIADA NA CONTEMPORANEIDADE

Para entender o conceito de série, é necessário compreender como é feita, primeiramente, a divisão da programação televisiva. Arlindo Machado (2000) define “serialidade” como a forma em que a programação televisiva é apresentada, “descontínua” e “fragmentada”:

“Como se sabe, a programação televisiva é muito frequentemente concebida em formas de blocos, cuja duração varia de acordo com cada modelo de televisão. Em geral, televisões comerciais têm blocos de menor duração que as televisões públicas, pela razão óbvia de que precisam vender mais intervalos comerciais. Um conjunto de blocos, mas ela própria também é um segmento de uma totalidade maior – o programa como um todo – que se espalha ao longo de meses, anos, em alguns casos até décadas, sob a forma de edições diárias, semanais ou mensais.” (MACHADO, 2000, p.83)

Nas séries disponibilizadas para os clientes, como ocorre com a Netflix, pode-se acessar a programação sem interrupções de intervalos comerciais. Pode-se também assistir a série, interrompendo a qualquer momento e voltar a assistir de acordo com sua vontade.

Arlindo Machado (2000) identifica três tipos de narrativa seriada, são elas: narrativas “teleológicas” (uma única narrativa ou várias narrativas entrelaçadas); narrativas completas e “autônomas” (com início, meio e fim) - o autor ainda ressalta que apenas os personagens principais são repetidos na série; e por fim, as narrativas em que

a única coisa que é preservada é a temática do enredo, que é nessa classificação em que a série Black Mirror se enquadra.

“Finalmente, temos um terceiro tipo de serialização, em que a única coisa que se preserva nos vários episódios é o espírito geral das histórias, ou a temática; porém, em cada unidade, não apenas a história é completa e diferente das outras, como diferentes também são os personagens, os atores, os cenários e, às vezes, até os roteiristas e diretores. É o caso de todas aquelas séries em que os episódios têm em comum, apenas o título genérico e o estilo das histórias, mas cada unidade é uma narrativa independente.” (MACHADO, 2000, p.84)

Nota-se que Black Mirror se encaixa parcialmente nesse amplo conceito de série, pois apesar de possuir um enredo seriado, Black Mirror se encontra através de uma plataforma que disponibiliza a sua reprodução sem interrupções, caso assinante do serviço de “streaming”, onde você escolhe e armazena o produto audiovisual.

Para realizar a análise do discurso audiovisual da série, estabeleceremos com base na “análise estrutural da narrativa” de Tzvetan Todorov. Para este autor, que parte do estudo das formas discursivas para comparação, onde se inclui a literatura, mas também o discurso audiovisual, a análise estrutural “terá sempre um caráter essencialmente teórico e não descritivo”, posto que “o objetivo de tal estudo nunca será a descrição de uma obra concreta”, mas o que a abordagem teórica pode extrair de uma obra (TODOROV, 2013, p. 79-80). O autor divide a análise estrutural da narrativa em “interna”, que condiz em uma análise da obra e a procura de qual classificação esta obra se enquadra; e “externa”, na qual propomos utilizar nesta pesquisa, por ela não levar em consideração o processo de construção desta obra, no caso, a produção da narrativa da série, mas “no conhecimento de uma estrutura abstrata, social e psíquica, que se manifesta através dessa obra”, uma análise “ao mesmo tempo teórica e externa”.

Neste texto, buscamos analisar a série na perspectiva de autores que tratam do estudo de fenômenos contemporâneos com base em temas como modernidade, consumo cultural, identidade, comunidade, dentre outros. Com vistas a entender a influência de certas tecnologias aplicadas à indústria televisiva e às formas de recepção dos telespectadores da narrativa seriada. Para o estudo de recepção da série Black Mirror entre telespectadores, consideramos a relevância da netnografia.

O professor de marketing Robert Kozinets da Universidade Iorque de Toronto, estabelece quatro procedimentos básicos de como realizar etnografia na internet: “entrée cultural” - o pesquisador precisa levantar questões e definir os objetos

específicos a serem analisados e em que tipo de grupos, comunidades, fóruns ou pode obter respostas relevantes ao estudo; “coleta e análise de dados” - subdividindo em coleta direta dos indivíduos nas páginas e comunidades, coleta de da interação entre os usuários e coleta de dados de forma particular, como mensagem, email, etc; “ética de pesquisa” - ou seja, é aconselhável que o pesquisador deixe claro sua identificação e o motivo da pesquisa para o indivíduo entrevistado; e por fim, “feedback e checagem de informações” pois é necessário conferir a veracidade dos dados coletados, agregando maior credibilidade a pesquisa. (KOZINETS, 2014)

Quanto a idéia de modernidade, pode-se dizer que dois eventos históricos foram decisivos para que ela se estabelecesse: a Revolução Industrial - que transforma radicalmente a quantidade e a velocidade das mercadorias produzidas, provocando mudanças econômicas decisivas que aceleraram e consolidaram o capitalismo; e a revolução francesa - que rompe com a estrutura social e política do Antigo Regime e lança as bases para organização do Estado da política moderna. De acordo com o sociólogo francês Alain Touraine (1994):

“modernidade substitui Deus no centro da sociedade pela ciência, deixando as crenças religiosas para a vida privada. Não basta que estejam presentes as aplicações tecnológicas da ciência para que se fale de sociedade moderna. É preciso, além disso, que a atividade intelectual seja protegida das propagandas políticas ou das crenças religiosas, que a impessoalidade das leis proteja contra o nepotismo, o clientelismo e a corrupção, que as administrações públicas e privadas não sejam instrumentos de um poder pessoal, que vida pública e vida privada sejam separadas, assim como devem ser as fortunas privadas do orçamento do Estado ou das empresas.” (TOURAINÉ, 1994, p.18)

Para Zygmunt Bauman (2001) a principal característica da modernidade é a de "derreter sólidos" que ela recebe, ou seja, as estruturas políticas, sociais, econômicas, relações sociais "sólidas" que a modernidade recebia da sociedade tradicional são "dissolvidas para se reorganizar em "novas formas". Conforme Bauman:

“o ‘derretimento dos sólidos’, traço permanente da modernidade, adquiriu, portanto, um novo sentido, e, mais que tudo, foi redirecionado a um novo alvo, e um dos principais efeitos desse redirecionamento foi a dissolução das forças que poderiam ter mantido a questão da ordem e do sistema na agenda política. Os sólidos que estão para ser lançados no cadinho e os que estão derretendo neste momento, o momento da modernidade fluida, são os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas – os padrões de comunicação e coordenação entre as políticas de vida conduzidas individualmente, de um lado, e as ações políticas de coletividades humanas, de outro (BAUMAN, 2001, p. 13).

Na segunda metade do século XX, ocorreu uma "decepção" dos sólidos criados pela modernidade. Como, por exemplo, a crise da democracia do Estado-Nação, a incapacidade do mercado de lidar com a desigualdade, que junto com isso ocorreram novos fenômenos sociais, como a "globalização", a "individualização" e um grande avanço da tecnologia das comunicações que transformaram a natureza da modernidade.

Diante destas transformações profundas, diversos autores começavam a se preocupar com este novo período que começava a surgir. Como por exemplo, David Harvey (1993, p. 5) ao definir este período de "pós-modernidade": “um potencial revolucionário em virtude de sua oposição a todas as formas de metanarrativa (incluindo o marxismo, o freudismo e todas as modalidades da razão iluminista) e da sua estreita atenção a "outros mundos" e "outras vozes" que há muito estavam silenciados.”

Além do tema da modernidade, no enredo de Black Mirror, podem-se observar temas recorrentes como os usos de novas tecnologias pela sociedade, relacionamentos sociais no mundo moderno, personalidades e valores sociais, sentido de comunidade ou agrupamentos sociais, perspectivas de futuro e outros mais.

Zygmunt Bauman (2003) diz que os indivíduos em uma “comunidade” podem “estar seguros, não há perigos ocultos em cantos escuros”, posto que a necessidade de sentir-se em comunidade representa uma escolha dos indivíduos e não necessariamente compromisso político ou institucional.

“um lugar “cálido”, um lugar confortável e acolhedor. É como um teto sob o qual nos abrigamos da chuva pesada, como uma lareira diante da qual esquentamos as mãos num dia gelado (...) na comunidade, podemos relaxar – estar seguros, não há perigos ocultos em cantos escuros (...) todos nos entendemos bem, podemos confiar no que ouvimos, estamos seguros a maior parte do tempo e raramente ficamos desconcertados ou somos surpreendidos. Nunca somos estranhos entre nós.” (BAUMAN, 2003, p. 7-8).

O autor associa a ideia de comunidade à identidade, conforme Bauman (2005) as “identidades” no mundo contemporâneo, não se daria apenas por nascimento, por origem, mas, sobretudo por ideias, pelo embate de valores, convicções políticas, opiniões, que compõem a identidade da sociedade contemporânea.

“ao colapso do Estado de bem-estar social e ao posterior crescimento da sensação de insegurança, com a ‘corrosão do caráter’ que a insegurança e a flexibilidade no local de trabalho têm provocado na sociedade. Estão criadas as condições para o esvaziamento das instituições democráticas e para a

privatização da esfera pública, que parece cada vez mais um talk-show em que todo mundo vocifera as suas próprias justificativas sem jamais conseguir produzir efeito sobre a injustiça e a falta de liberdade existentes no mundo moderno.” (BAUMAN, 2005, p.11)

Conforme o autor, a afirmação das “identidades” no mundo contemporâneo, não se daria apenas por nascimento, por origem mas, sobretudo, por ideias, pelo embate de valores, convicções políticas, opiniões, que compõem a identidade da sociedade pós-moderna.

BLACK MIRROR E O TWITTER

Visto que as redes sociais e entretenimento por muitas vezes estão intrinsecamente ligados, os consumidores de produtos audiovisuais acabam por utilizar suas contas para expressar sua opinião, entusiasmo e decepção com relação a filmes e séries, seu elenco e produção. Diversas pesquisas têm sido desenvolvidas com objetivo de analisar a recepção dos usuários das redes sociais em relação a algum acontecimento. Como por exemplo no trabalho realizado por Igor Corrêa (2017), o autor pode estabelecer uma correlação dos sentimentos expressos por usuários do Twitter durante a temporada de filmes indicados ao Oscar em 2017., Corrêa (2017) analisou os sentimentos dos usuários de forma computacional, considerando os comentários e classificando-os em positivos ou negativos, com intuito de procurar uma relação da opinião dos usuários com os resultados da premiação.

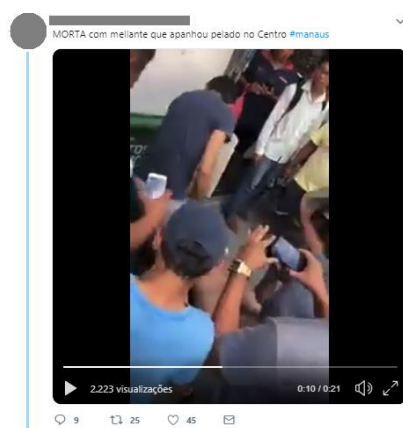
A rede social Twitter, segundo a página oficial brasileira desta rede, o twitter é uma rede social que permite aos seus usuários enviar e ler mensagens conhecidas como tweets. Essas publicações possuem o limite de 140 caracteres que são publicadas na página do usuário, assim como também na página inicial, conhecida como timeline de outros usuários definidos como seguidores. No canto superior da interface do site ou no aplicativo, é possível procurar palavras-chaves, denominadas hashtags, ainda determinar filtros de localização como país, estado, cidade. Trata-se de um campo bastante amplo de opiniões que nos permite registrar e interpretar a interface dos internautas com a série e entre eles próprios.

Acrescente-se ainda a importância da consulta e análise de produtos audiovisuais como filmes, televisão, rádio, considerando temas e críticas desses meios de comunicação em relação à série Black Mirror, por exemplo: Cinema com Rapadura,

Cineset, Quadro Branco. Para Lakatos & Marconi (2003), a consulta às fontes da produção audiovisual permite colocar o pesquisador em contato direto a tudo que foi “escrito, dito ou filmado” sobre o assunto.

“ISSO É MUITO BLACK MIRROR”

O termo “isso é tão Black Mirror” se popularizou nas comunidades virtuais após o lançamento da série na Netflix. Muitos espectadores desde ainda comentam sobre como os episódios os impactaram na sua forma de pensar e agir na sociedade. E em alguns casos, esses consumidores conseguem até comparar com acontecimentos reais em que presenciaram ou foram submetidos.



Mds parece um episódio de black mirror

08:18 - 21 de dez de 2017



Contudo, não é só a reação dos consumidores da série que trazem esta questão da sociedade atual, que já está vivendo acontecimentos semelhantes aos da narrativa seriada. Mas também as notícias dos portais de notícias, Techmundo, Tech Tudo, G1, Terra, dentre outros, cujo tema abordado é a tecnologia; notícias que levantam indagações de que talvez este “futuro” possa estar bem próximo de acontecer.

Como por exemplo, o aplicativo que ainda está em desenvolvimento pela empresa sul-coreana Elrois, especializada na criação de avatares em 3D, chamado With me, com tradução “Comigo”, pretende uma interação do usuário com pessoas que já faleceram. O aplicativo digitaliza o rosto da pessoa ainda em vida e cria um modelo em 3D, para que após sua morte o usuário que realizou tal ação possa interagir com gestos e registro de fotos e vídeos com o falecido.

Por conseguinte, pode-se perceber que os consumidores da narrativa seriada Black Mirror, conseguem estabelecer relações da série com o espaço em que estão inseridos, neste caso a cidade Manaus, fazendo menção a situações presentes na série como identidade, comunidade, segurança, relacionamentos, dentre outros.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. **Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

DEBORD, Guy. **Sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**. 5ª Ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MACHADO, Arlindo. **A televisão levada a sério**. 5ª Ed. São Paulo: Editora Senac, 2000.

SIMMEL, George. A metrópole a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilhermer (org.) **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1967.

_____. **Questões fundamentais de sociologia**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2006.

TODOROV, Tzvetan. **As estruturas narrativas**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1967.

**“MOVIMENTOS QUE REFLETEM A ALMA?”: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE
EMOÇÕES NA DANÇA CONTEMPORÂNEA DO GRUPO GAYA**²⁶²

Marília Teixeira de Melo²⁶³

Resumo

Este trabalho busca refletir, numa perspectiva antropológica, a respeito do corpo, das emoções da dança contemporânea. As questões levantadas partem de uma investigação bibliográfica, onde a proposta neste é pensar as emoções, oriundas dos corpos dançantes, como algo técnico, construído a partir das relações sociais, que estão presentes, inclusive, no ato de dançar, através de uma iniciante etnografia entre bailarinos e bailarinas do grupo Gaya de dança contemporânea que atuam na cidade de Natal/RN.

Palavras-chave: Antropologia; Corpo; Dança-Contemporânea; Emoções; Técnica.

Introdução

Deleuze no livro *Diferença e Repetição* (1988) aponta que, ao escrevermos, imaginamos ter algo a dizer e não conseguimos evitar abordar temáticas sobre aquilo que mal sabemos ou mesmo não sabemos de fato. Ele afirma que “só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro. É só deste modo que somos determinados a escrever.” (DELEUZE, 1988, P.18)

É nesse sentido que começo a tessitura desse artigo, como uma colcha de retalhos em crochê, que envolve um processo de pequenas partes, em que as primeiras peças não são tão claras em seus pontos, bastante simples frente ao desafio que aguardar a tecelã que, durante a construção vai se mostrando mais complexa, ganhando forma, até chegar à sua estrutura final: a colcha. Neste caso, a redação final: minha dissertação de mestrado.

É essencial este meu posicionamento no texto, pois este artigo é o início de um processo investigativo a respeito das emoções na dança-contemporânea, com poucos pontos costurados entre si, contudo todas as partes desse processo de descoberta e composição são importantes para que eu encontre resultados e respostas, mesmo que essas sejam parciais, para as lacunas de conhecimentos que ainda possam existir a

²⁶² O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

²⁶³ Graduada em Ciências Sociais – Licenciatura, pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, 2015. Mestranda em Antropologia Social – PPGAS/UFRN, 2019.2. e-mail: mariliasociais@gmail.com

respeito da temática, podendo de alguma forma contribuir para a área de Antropologia das Emoções na região nordeste e no Brasil como um todo.

Nessa via, opto por focar em apresentar meu campo de pesquisa no mestrado em Antropologia Social, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN (2019), cujo o processo é um “não-lugar” entre o saber e a ignorância sobre as questões de corporeidade e emoções dos bailarinos do Grupo Gaya de dança-contemporânea, que atuam na Cidade de Natal/RN.

Sendo assim, quem o Gaya? Onde o Gaya atua? Por que o grupo Gaya e não outro grupo? Essas e outras perguntas fazem parte do processo etnográfico que tenho realizado durante o ano de 2019, ainda de forma bem tímida e que serão aprofundadas através desse método investigativo durante todo o ano de 2020, desencadeando em falar de algo maior: como as emoções são construídas no cenário da dança contemporânea? Seria ela a técnica central que baseia todo a construção da dança contemporânea do grupo Gaya?

Isto posto, este trabalho revisita textos anteriores, como dissertações, teses, que serviram como base na busca de compreender melhor a trajetória do grupo Gaya e assim também sua dança. E que também ue puderam me fornecer informações acerca do período de existência do grupo, além de falar mais sobre os espetáculos, outras fases do grupo, etc.

O primeiro desses foi a dissertação de mestrado *As faces da gaia: Os modos de compreensão do corpo na Gaya Dança Contemporânea (2018)*, de Francisco de Assis de Lima Júnior, que muito me ajudou a vivenciar momentos e memórias do grupo desde sua acessão. Este também me possibilitou conhecer e ler outros trabalhos para melhor compreender as questões coreológicas, coreográficas, técnicas, estéticas do próprio grupo, inclusive a escolha do nome do Grupo, em homenagem a deusa grega Gaia. Como o trabalho monográfico de Edeilson Matias da Silva, intitulado *Dança-educação à dança-arte: um compromisso com o corpo e a corporeidade (1996)*, que retrata sua experiência no grupo enquanto bailarino e professor. A tese de Elaine Melo de Brito Costa, *O corpo e seus textos: o estético, o político e o pedagógico (2004)*, em que, numa trajetória bem parecida com a minha, a pesquisadora frequentou os ensaios da então Gaia Cia. de Dança e montagens de espetáculos a fim de compreender como se constrói o processo de preparação de espetáculos. Culminando no trabalho de Leila Bezerra de Araújo, com o

tema *Dança e Processos de Criação: Uma experiência para pensar o corpo na Gaya Dança Contemporânea*, Araújo (2010), em que a mesma atenta em investigar e descrever o processo de criação de uma obra do grupo, além de refletir sobre o corpo na dança.

É importante frisar que os trabalhos citados a cima são todos da área de Artes, Dança e Teatro. Contudo, como estudante da área de Antropologia, tenho por base dissertações, teses dessa área. Como o trabalho de Joanna Mendonça Carvalho, intitulado *Corpos em Risco: Etnografando bailarinos de dança contemporânea em Florianópolis com ênfase em suas trajetórias na dança, concepções de corpo e corporalidade* (2006), em que a pesquisadora apresenta sua experiência como bailarina e antropóloga em um grupo de dança em Florianópolis, refletindo sobre os corpos dos bailarinos e sua percepção sobre dança, corpo, arte, sob o olhar antropológico. Outra importante contribuição para o meu trabalho é a dissertação de Sara Nuño de La Rosa García, com o tema: *Ensaiei meu samba o ano inteiro: Um estudo etnográfico sobre dança, performance e espetáculo no Grupo Parafolclórico da UFRN* (2017).

Por trás da cena: Quem é o Gaya?

Como bem retrata Lima Júnior (2018), o grupo Gaya de dança-contemporânea, é um projeto de extensão existente na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, contudo, como o mesmo afirma, esse grupo de dança não consegue ser apenas um projeto de extensão, pois existe um cenário multifacetado e personificado que o grupo carregar em seu cerne desde o seu nascimento, que ao longo de sua trajetória foi se reinventado, até ser o que é hoje.

No início chamava-se Gaia Cia de Dança e assumiu variedades técnicas e estéticas da dança, desde do ballet clássico à dança moderna, culminando no que passei a conhecer em 2014: como grupo Gaya de Dança Contemporânea, coordenado pela professora Larissa Marques/DEART-UFRN.

O grupo apresentava o espetáculo *Almar*, que propõe o diálogo da poesia e pinturas do artista potiguar Dorian Gray Caldas, com a dança. Como o próprio nome já sugere, o espetáculo mexe com o imaginário para pensar a areia, ondas, peixes, algas, universo de cheiros, sonoridades e encantamentos que atravessam o mar. Lembro-me o quanto a atração despertava nos espectadores, inclusive em mim, o imaginário e a tradição, por meio de identificar as representações culturais, sociais, simbólicas,

apresentadas por meio das figuras do pescador, das redes, das sereias e outros elementos folclóricos.

O que não aparecia em cena, também me seduzia, me remetia à memórias e sensações a respeito do mar, do amor, do trabalho, das paixões, das brincadeiras, do encanto, do cheiro, em que este especificamente não existia ali, mas que me era despertado pelo som das ondas feito pelas vozes, pelos instrumentos utilizados ao fundo, pelo movimento do corpo. Eu conseguia sentir o cheiro do mar, sentir o vento, quando na verdade eu estava em um local fechado, numa sala fechada. Como isso?

Passei a acompanhar mais esse trabalho, indo a todos os espetáculos, passando a fazer aulas abertas de dança-contemporânea com o grupo, construindo assim uma relação com eles. Na época, eu era estudante da graduação em Ciências Sociais (UFRN), mas isso não tornou minha inserção mais difícil, ou mais fácil, pois no grupo haviam pessoas da comunidade, sem vínculo algum com a universidade, ex bailarinos, por exemplo, ou pessoas que queriam aprender mais de dança, assim como eu.

Ao longo desse período com o Gaya, pude perceber que o grupo é mais do que só um projeto de extensão da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Ele promove uma mediação de pessoas e suas trajetórias na dança. Dessa maneira, em 2019, passei a estudá-los com o intuito de contextualizar algumas trajetórias e experiências vividas pelos participantes desse grupo, atendo-me não apenas as abordagens técnicas e estéticas da performance em dança, mas as questões estéticas e poéticas ligadas as emoções dos participantes, que culminam nos espetáculos.

Em 2019, o grupo esteve sob coordenação de Marcílio de Souza Vieira e Larissa Marques, ambos compõem o quadro de professores efetivos do curso de licenciatura em Dança da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN. E contou com a participação de Geilson Carlos Barbosa, Augustine Florencio, Ana Maria Silva, Marília Melo, Anderson Da Silva, Hozana Maria Ramalho Correia, Emmanuel Oliveira, Cléu Moraes, Carla Oliveira, Eugênio Júnior, Andreza Vicente, Raul Melo Da Silva, Sara Costa, Luiz Eduardo Silva Costa, Luiz Eduardo Costa, Maria Eduarda Menezes, Pedro Henrique Dos Santos, Geisla Blanco, Paulo Sergio Gurgel, Rodolfo Dos Santos, Rodrigo Carlos Da Silva; todos estudantes da UFRN.

Ainda neste mesmo ano, o Gaya, esteve centrado em dar continuidade a produção artística do grupo, em torno da criação em dança contemporânea, formando

assim um novo espetáculo a ser apresentado ao longo dos próximos anos, tendo como meta contribuir na formação de novos intérpretes-criadores, ingressantes no grupo, em sua maioria em 2019. A ideia é que estes pudessem dialogar com a dramaturgia da dança e do teatro por meio da vivência de aulas e laboratórios de criação que ocorreram de segunda à sexta, durante todo o ano.

O grupo também estabelece diálogo com professores da rede municipal de Educação Básica de Natal e cidades circunvizinhas que atuam com o ensino da dança na escola, como forma de contribuir com a ampliação do conhecimento em dança a partir da apreciação artística e do fazer dança.

As expectativas de uma “antropóloga em treinamento” dentro de um grupo de dança

O antropólogo Wagner Gonçalves da Silva, no livro *O antropólogo e sua magia* (2006), evidencia e discute uma série de desafios para a antropologia brasileira e seus antropólogos. Neste sentido muitos pontos do livro emergem riquíssimas reflexões à uma antropóloga iniciante como eu, que pude, através da leitura desse livro experimentar identificações com a minha própria pesquisa e assim explicar de maneira mais clara minha inserção como antropóloga em um grupo dança.

No capítulo *O que se vê e o que se é* (SILVA, 2006, p. 72), o autor apresenta a etnografia e o método etnográfico em geral como “um elemento de reflexão que possibilite compreender a proximidade e a distância social que une e separa o antropólogo dos grupos que observar, sejam estes pertencentes ou não à mesma sociedade do pesquisador”. O desenvolvimento dessa ideia ao longo do capítulo me fez refletir fortemente sobre minha trajetória no grupo Gaya. Durante toda a minha adolescência eu dançava. Ainda estudante da graduação em Ciências Sociais (2011-2015), eu era apaixonada por dança, performance, onde eu dançava e participava de alguns grupos de dança, inclusive da UFRN.

Foi na IV Semana de dança contemporânea de Natal, em 2014, participando de oficinas e acompanhando algumas apresentações em espetáculos dentro da cidade, que passei a me enxergar não mais como bailarina, pois em mim batia uma vontade imensa de escrever sobre o processo de dançar, sobre os corpos dos bailarinos, dos sentidos e das emoções manifestas nesse cenário, que é o processo de construção para a dança.

Quando me propus então a deixar de ser bailarina e passar a observar, escrever e analisar a dança, que antes me propunha a fazer, como somente bailarina, é que os questionamentos e problemas começaram a aparecer, e um deles foi justamente o que o autor cita sobre separação, distanciamento. Como está junto do grupo, observando, participando, etnografando e ainda assim me distanciar? Como fazer pesquisa etnográfica de um grupo de dança que eu me familiarizei, me tornei parte, sem transformar a pesquisa em minha própria autobiografia? – Algo que pode também está acontecendo agora – Como escrever algo reflexivo sobre corpos, dança e emoções de maneira que meu projeto possa servir de conhecimento etnográfico para outros pesquisadores, e também curiosos, com condições de responder a perspectiva clássica que a antropologia se propõe em todo o mundo?

Esses questionamentos ecoaram a minha mente durante algum tempo. E através desse capítulo, pude chegar à conclusão que eles são “normais”, necessários, compreendi que isso deve ser um sinal que estou no caminho antropológico, do dilema de um antropólogo, que tem dúvida se está sendo sensível demais ou está sendo insensível ao extremo as questões de seu campo de pesquisa. E que este é o meu desafio, nem me distanciar demais do que me proponho: refletir, ser crítica – quando necessário – e escrever; nem próxima demais me perdendo da proposta da pesquisa científica. Contudo, o diálogo é justamente esse, a antropologia também é “humanizar”, tornar conhecido o desconhecido ao outro, abrir caminhos, ajudar aos outros a serem menos restritos aos elementos que os cercam, apresentar condições para o “humano” ser mais “humano” – segundo o Silva (2006), sermos mais humanizados.

Pensando assim, iniciei a tentar perceber se minhas reflexões, se o que eu pensava que via no meu campo de pesquisa – o grupo Gaya – seria realmente o que é de fato. Comecei a ter vários problemas, a maior parte na minha própria identidade, na maneira com que me via no grupo. Eu não sabia como me encaixar, nem me comportar. Bailarina? Antropóloga? Antropóloga bailarina?

Comecei a ver que inúmeras vezes me inseri no grupo de maneira equivocada, impulsiva, não fui cautelosa, pouco analítica, agi como bailarina entusiasmada enquanto escuta uma música e logo quer dançar, sem conhecer o ritmo. Ou seja, quando uma bailarina se propõe a coreografar, fazer movimentos, sem conhecer o ritmo, a proposta daquela dança, movimento e momento, ela com certeza irá se perder ao longo de seus

movimentos, podendo até se machucar, comprometendo a performance. É preciso estudar o ritmo, estudar o corpo, estudar o espaço e depois executar, não dá para levar-se apenas pela vontade de entrar no ritmo.

Isso pode até parecer uma comparação bem boba, contudo eu percebi isso em mim mesma, que agi como bailarina amadora, querendo dançar sem analisar, só pela vontade de dançar, entretanto, não foi com a dança que fiz isso, foi com a pesquisa antropológica. Percebi que a minha deficiência em pesquisa de campo antropológica me afetava em campo e que eu precisava melhor articular a observação, análise do campo, com a minha fundamentação teórica, que precisava ser em dois campos: a dança e antropologia, especialmente esta última. Tal medida tem se organizado em um processo dialógico, que como afirma Fernandes (2000)

[...] esse processo é mutável e organizado gradualmente. A lógica intrínseca de uma obra artística sendo analisada aos poucos invade e determina o método apropriado para a sua análise, ou reorganiza um método escolhido a priori. (FERNANDES, 2000, p. 238).

Em alguns, muitos momentos me inseri de maneira que julguei está no ritmo que se faz etnografia, dei voz ou tirei vozes em minhas observações, entrevistas, escritas, achando que esse era o compasso, a estrutura, acreditando ser o processo, quando, na verdade agora vejo o quanto a maior parte dos problemas foram causados pelo meu próprio comportamento em campo, de não pausar e analisar, me calar, parar um pouco e refletir antes de querer tirar conclusões, a apenas permanecer no espaço, mesmo sem uma “ação direta”.

Em muitos momentos, o antropólogo sente-se pressionado a assumir alguma postura, dentro do grupo na qual pesquisa, e também fora desse contexto, entre outros antropólogos, etc. Contudo, até na dança contemporânea, especificamente, os bailarinos pausam, mesmo ainda no palco, o público assistindo, coisas acontecendo entorno, apenas aguardando, parados. Mas, esse “aguardar” também é cênico, é pensado, preparado, como uma forma de tomar folego, dá tempo para todos os corpos se reposicionarem, ou dar ao público um momento também de reflexão, pausa – E está tudo bem! –.

Antropologicamente, para Silva (2006), esse momento pode ser chamando de “encontro” do que se quer “enxergar” e do que se “é”, sendo assim também um

“diálogo” entre a pausa e a reflexão do antropólogo, existindo assim uma belíssima colisão entre termos e as ações que encontramos no instante da pesquisa. É a construção antropológica, junto com as condições presentes nas relações em campo, envolvendo questionamentos, erros, acertos, além de outros *status* entre “pesquisadores e pesquisados (SILVA, 2006, p. 80).

Acredito que o processo que eu, assim como minha pesquisa – não separados - estamos vivendo hoje, é o “encontro etnográfico” ponderando os modelos clássico antropológicos, com os modelos atuais e assim encontrando uma voz, a nossa própria voz, dentro do cenário antropológico. Percebi que não necessariamente aquilo que eu vejo, os problemas que eu vejo, a romanização que eu também faço em alguns momentos em relação ao grupo, serão aquilo que é de fato, mas tudo bem. Porque as minhas reflexões são apenas uma parcela da realidade, elas não são a realidade em sua totalidade. Até porquê a realidade é tão variada, tão diferente, segundo Evans-Pritchard (1978), e isso é antropologia. Pois o outro – pesquisador, antropólogo, bailarino – pode chegar e escrever outra coisa, outra realidade, dentro do mesmo cenário, de forma tão diferente da minha, me contrapondo, demonstrando uma nova ou apenas diferente percepção da minha, afirmando ou desconstruindo o que escrevi. Contudo, o importante é analisar e apresentar uma identidade, personalidade, cujo o impacto seja realmente ser voz, dar voz, participar, modificar, se posicionar, ser.

(...) desde que nosso objeto de estudo são os seres humanos, este trabalho envolve toda a nossa personalidade - cabeça e coração; (...) assim, tudo que moldou essa personalidade está envolvido, não só a formação acadêmica. (EVANS-PRITCHARD, 1978, p.300)

É dentro da ideia de “ser” que me dirijo ao 2º ponto dessa reflexão: *tornar-se nativo* (SILVA, 2006, p.95). Mesmo o autor apresentando essa ideia no cenário de religiões brasileiras de matrizes africanas e problemáticas de antropólogos nesse campo, de nada isso invalida a ideia que quero propor aqui. Pois, a ideia Malinowskiana de “tornar-se nativo”, na perspectiva de estar longe geograficamente, assim como culturalmente, mesmo não sendo o meu caso diretamente, já foi também um dilema para mim. Pois, eu acreditava que por já fazer parte do ambiente, do espaço, da cultura do grupo Gaya, seria mais fácil, afinal, eu teoricamente já estava inserida nesses contextos.

Contudo, ao longo do processo, percebi que passar a chegar no grupo como observadora, algumas vezes filmando, fotografando, mudou completamente meu *status* no grupo, e não falo isso de forma positiva. Percebi que passei a ser vista como uma estranha, e que meu comportamento de observação voltava para mim olhares de observadores incomodados, dispostas a me fazerem sentir o mesmo que eles estavam sentindo, possivelmente. Percebi que a ideia de equilíbrio, homogeneidade – “ela é uma de nós” –, não existia mais, eu precisava conquistar uma nova confiança, um novo espaço, como alguém recém-chegada no lugar, mesmo sendo um lugar que para mim era familiar.

Percebi que minha pesquisa sobre emoções na dança contemporânea, tem realmente tudo a ver com a antropologia, pois as emoções que dão base aos movimentos e expressões na dança, são uma extensão das relações sociais presente no cotidiano de todos os bailarinos e em todos os espaços, logo minha pesquisa, assim como outras são uma extensão da realidade que estamos investigando. Estou investigando emoções na dança, colho frutos de emoções reais, do social mesmo, como diz Silva (2006):

Nativos de carne e osso “exigem “antropólogos de carne e osso, pois é nessa condição que ambos se aproximam e fazem aproximar as culturas ou os valores dos quais são representantes no diálogo etnográfico que estabelecem. Saber reconhecer em ambos essa humanidade é uma necessidade cada vez maior num mundo vazado por homogeneidades e diferenças. (SILVA, 2006, p. 118)

Explorando (re) configurações metodológicas: a etnografia como abordagem de pesquisa sobre dança e emoções

Como inicialmente apresentei, o contexto no qual me proponho a pesquisar é composto por uma variedade de sujeitos, pessoas, com suas trajetórias de vida, em sua maioria estudantes da UFRN, contudo também é formado por professores do departamento de artes (DEART), que se propõem a compor um grupo de dança-contemporânea e assim se encontram todas as semanas para preparações físicas para a dança, ensaios, reuniões, apresentações, sociais, compondo então o Gaya de dança contemporânea e sendo chamados de bailarinos.

Nisto, o processo metodológico que envolve esta pesquisa é uma releitura da observação participante e da etnografia, para além dos moldes de Bronislaw Malinowski (1922), que em suas narrativas não privilegia de forma algum os sujeitos envolvidos na monografia *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, que como bem expressa Silva (2012; p.

31), o precursor dessa abordagem metodológica deixa de fora a maioria dos nomes dos moradores das Ilhas Trobriandesas, substituindo por expressões genéricas como “mulher”, “homem” e “Informante”. Além de utilizar essas expressões, também utiliza o termo “nativo”, que para a minha pesquisa, mais a frente, espero que esse método se torne insuficiente na maneira de enxergar, descrever e apresentar as técnicas, estéticas, experiências, trajetórias e pessoas envolvidas nesta pesquisa.

Assim, proponho-me a aplicar a resignificação da observação participante, proposta por Sarah Pink, no livro *Doing Sensory Ethnography* (2009). Em que a antropóloga problematiza a própria ideia de Observação Participante, que quando citada como procedimento metodológico pelos antropólogos iniciantes, como eu, é simplesmente um discurso, aprendizagem incorporada e colocada em prática como algo pronto, como um princípio, uma forma que se encaixa no corpo do antropólogo, fazendo-o enxergar com uma visão pré-produzida, preguiçosa, sem crítica, reprimindo o potencial investigativo e de múltiplas relações pelos espaços e redes de contato.

Dessa maneira, a observação participante dever ser entendida neste trabalho como uma maneira de conhecer, vivenciar e produzir multisensorialidades e saberes, na qual a observação visual não será necessariamente privilegiada, como normalmente estamos acostumados em nossas produções escritas, a proposta é que essa observação seja feita por/com todo o corpo, aparecendo dessa forma a imaginação, o tato, o olfato e a audição.

Todos esses elementos serão estrategicamente atrelados a etnografia, esta apresentada em diferentes e modernos modelos. O primeiro deles é apresentando uma etnografia sensorial em que eu, como etnógrafa, não apenas posso, e sim devo envolver-me sensorialmente, através da minha participação nos ambientes, práticas do grupo Gaya e com a dança-contemporânea, participando dos ensaios, das preparações corporais, preparações dos espetáculos, figurinos, apresentações, fazendo parte do público em determinados momentos, assistindo eles dançarem, observar as luzes do palco em diferentes dimensões e por diferentes perspectivas. E assim recorrer primeiramente a minha própria experiência com a dança, com o dançar, com o “ser”, “me fazer bailarina”, percorrendo e explorando a minha própria experiência e prática participativa, emocional na dança, para depois compartilhar essa experiência. Consequentemente, procurando levar todos esses elementos citados para a uma

etnografia que mistura leitura, observação, participação, descrição sensorial e empática, além de tecnologias.

Pensar na etnografia sensorial me proporcionou buscar novos horizontes metodológicos para esta pesquisa, me possibilitando novas dimensões empíricas, à medida em que esse procedimento estimula a observação das categorias não verbais de comunicação, transformando os sentidos em linguagens, me permitindo refletir sobre emoções nesse espaço, ao mesmo tempo que como diz Geertz (1986), sensações, são experiências, contudo “experiências não reduzidas a linguagens”, mas a linguagem pode expandir-se à uma experiência dependendo de como o etnógrafo se utilize dos “maquinários semânticos”, ou seja, não há como fugir da escrita acadêmica, contudo em minha escolha metodológica eu posso optar por um texto, uma produção literária que coloque para fora uma experiência, a minha experiência, ao mesmo tempo que possa despertar a própria experiência do leitor, ao ler a dissertação. Saindo de uma escrita fechada, “naturalizada academicamente” e coloco as palavras, os símbolos em ação e a ação em símbolos, transcendendo a ideia de que sinais, símbolos são uma coisa e ação, experiência outra., brincando com a imaginação e com os sentidos enquanto escrevo.

Desse modo, mesmo utilizando a ideia de metodologia moderna de etnografia sensorial, que amplia o horizonte dessa pesquisa a respeito das interações na dança, fazendo com que a minha escrita ganhe um movimento, assim como há modulações na dança. Não posso deixar de pensar sobre Antropologia da Experiência, que mesmo não sendo considerada um método para muitos, para esta pesquisa ela se encaixa como material metodológico. A ideia de *Making Experience, Authoring Selves*, de Clifford Geertz, no livro *Anthropology of Experience* (1986) se faz imprescindível para entender meu espaço como antropóloga, para coletar dados e assim para produzir conhecimento, e para conhecer o fenômeno na qual faço parte na prática e assim colocá-lo em “ação” (PINK, 2010).

Esse modelo pós- estruturalista, particularmente centrado na discussão sobre a relação entre processos de performance, comunicação e interações sociais, tem raiz epistemológica no interpretativismo de Geertz (1989; 1997), que nos será importante na construção de uma hermenêutica comportamental e assim poderemos viver, descrever, reviver, transcender as dicotomias sobre emoções, brincando com a perspectiva de utilizar imagens como textos e textos como imagens, em que a imaginação é privilegiada,

afinal esta é um elemento da arte e da dança, logo precisa está presente no texto. Em que, ainda nessa perspectiva, Schechner (1986) também se faz importante para pensarmos uma dramaturgia gestual, e para compreender a ideia de “experiência coletiva de subjetividade, que também está presente em rituais, e não diferentemente em grupos de dança.

Buscando defender a ideia metodológica de que os etnógrafos podem se envolver sensorialmente através de sua participação nos ambientes e práticas que compartilham com outras pessoas, que tem sido cada vez mais reconhecida nas discussões de nossa área. É que propus primeiramente recorrer a exemplos da minha própria experiência nesse processo, para propor um repensar, com os autores citados, a observação participante. Contudo, não anseio construir neste trabalho uma autoetnografia, pois como também coloca Sarah Pink (2009), é da própria experiência, relacionada a outras experiências, que o antropólogo constrói a pesquisa etnográfica. É com especial atenção aos aspectos multissensoriais e técnicas incorporadas a partir da experiência de outras pessoas (e do próprio pesquisador), é que se enquadra a prática/ação participativa, em que o antropólogo é um mediador para o entendimento da compreensão humana e suas percepções, experiências, ações e significados, para situar tudo isso culturalmente e bibliograficamente.

Além da construção do bailarino como artista, personagem e pessoa social, todos ao mesmo tempo, em um mesmo indivíduo, construindo uma *self* multifacetada e que depende do intercâmbio de várias experiências.

Esse modelo me permite também relacionar com a proposta metodológica de experiência (Geertz, 1986), na medida em que o ato de fazer algo está totalmente ligado a quem se é, dessa maneira o artista não consegue separar o “é” do “fazer”. Nesse sentido, trabalho com a perspectiva da representação do “eu” na vida cotidiana, em Goffman (1957), Schechner (1987) e Turner (1982) para pensar a construção da pessoa e personagem, numa relação dependente de subjetividade e objetividade, da *performance* pessoal, tanto dentro da dança, quanto fora dela.

Organizando as ideias: traçando meus primeiros passos bibliográficos sobre corpo e dança

Segundo Antônio José Faro, escritor da obra *A pequena História da Dança* (2011), é difícil estabelecer uma época e afirmar que os homens começaram a dançar desde então, porém por meio de pesquisas arqueológicas, foram encontradas figuras desenhadas em um complexo de cavernas situadas ao sudoeste da França, chamadas de Lascaux, feitas ainda no período pré-histórico. Entre as várias figuras feitas pelos homens na pré-história, destacam-se elementos como caça, alimentação, morte, religião e a dança. Os historiadores que analisaram as imagens, interpretaram que as figuras dançantes faziam parte de rituais religiosos.

Por meio desse breve relato é possível perceber que o homem sempre teve necessidade de expressar e comunicar suas emoções, seja por meio do desenho, da pintura, da escrita e até pela dança. Segundo ele, a base da dança é a religião, acreditando-se que as duas podem até ter nascido juntas, pois os homens faziam isso para demonstrar gratidão e alegria pelas boas coisas recebidas por parte dos deuses e da natureza, dádivas como as estações do ano e a colheita.

A perspectiva do escritor e bailarino Faro (2011) não é distante do que a antropologia constrói sobre a dança nos estudos realizados entre o período pré-estruturalista. Nesse período que precede os anos 60 a 80, a antropologia enxergava a dança como tema transversal, a ser estudado dentro das temáticas de mitos, rituais, tradições e trabalho. É nessa perspectiva que Franz Boas, em 1927, escreve a *Arte Primitiva*, em que fala a respeito da literatura, música e dança como características culturais dos povos indígenas espelhados em várias partes do mundo. A obra de Franz Boas é de imensa importância, primeiro por inaugurar a relação antropologia e dança, segundo por pensar a dança enquanto atividade técnica para expressão de emoções e do próprio pensamento humano. Vejamos na citação do antropólogo:

Quando dançada, a palavra “vegetação” é simbolizada movendo a mão alternadamente para cima. “Cesto”, descrevendo um círculo largo com ambas as mãos unindo-as diante do corpo, simbolizando o ato de pegar o cesto. A palavra “andando”, é representada esticando as mãos para diante do corpo e movendo-as como ondas. (BOAS; 1927, p 334)

Nessa obra em que Boas se concentra em falar sobre trabalho e rituais, percebemos que a ideia de técnica, movimentos estruturados, cheios de símbolos e significados já sem fazer presente no caráter estético do movimento, contudo ainda não há um estudo minucioso no texto sobre isso. Mas, marca a antropologia por contrapor-se a proposta de Radcliffe-Brown, na obra *The Andaman Islander* (1922), em que este

apresenta a dança numa perspectiva de reverberação da força da música e do ritmo, estas que ao chegar no corpo, precisam ser expressas em mais do que às palavras, como por uma mímica. Sob a ótica dele a dança também é uma ação que demonstra a força social, compondo a estruturada formada naquela sociedade.

Ele também busca vincular a dança como a ideia de função, que tem por caráter unir socialmente os indivíduos e assim explicar uma solidariedade social. Tal pensamento ainda é fruto da tradição Durkheimiana, que se preocupa com a estrutura, função e moralidade que perpassam os atos da sociedade. Contudo, o estudo de Boas (1927) preocupa-se claramente com a dança como a junção de elementos técnicos e estéticos.

Em 1928, surge os trabalhos de Evans Pritchard, o recorte *The dance* e Margareth Mead, com a obra *Coming of age in samora* (1928), que apresentam a dança como um elemento técnico “de escape para liberar determinadas emoções” (GONÇALVES et al., 2012; OSÓRIO et al., 2012, p. 15). Em que no primeiro antropólogo, “a dança da cerveja dos Azande servia, entre outras coisas, para investir as forças do sexo em canais sociais inofensivos”. Já na obra da segunda antropóloga, “indicava que as danças informais entre as crianças de Samoa significavam a liberação da rigorosa repressão e subordinação que elas sofriam em relação aos adultos”. (Idem, p. 15)

Em 1934, Marcel Mauss, escreve *As técnicas corporais*, como capítulo integrante do livro *Sociologia e Antropologia*, onde ele expõe a maneira em que os homens nas sociedades tradicionais utilizam-se de seus corpos em suas relações sociais: “O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem” (MAUSS, 1974, p. 200). A ideia do corpo como tecnologia é importantíssima para o momento da antropologia, contudo Mauss não se afasta da tradição Durkheimiana, afirmando que “não há técnica e tampouco transmissão se não há tradição” (MAUSS, 1974, p. 217), trabalhando na ideia de funcionalidade das técnicas, e assim do corpo, do movimento e da dança. Colocando todas as técnicas na caixa dos “fatos sociais totais”, operando como mediadoras para a natureza fisiológica, psicológica, cosmológica e estética (GONÇALVES, 2012; OSÓRIO, 2012, p. 15).

Dois anos depois, entre 1936 e 1939, seguindo a corrente Boasiana, é que o casal Margaret Mead e Gregory Bateson realiza uma pesquisa etnográfica em Bali, em que privilegiam um estudo sobre movimento, pensando a dança como cenestésica (Michael, 1998), como a união muscular, permitindo a percepção e repetição de movimentos por

meio da mimese (Aristóteles, 335 a.C. e 323 a.C), em que todos estão aptos a tal ação. Tal compreensão pode ser visualizada no filme *Learning to dance* (1952) produzido pelo casal, em que vemos mais uma vez a dança como técnica e reprodução. Esse filme e obra nos permite pensar sobre o aprendizado pelos sentidos, pela repetição mecânica dos movimentos do corpo, assim como a estética da dança, a vaidade presente nesta e as emoções sustadas por essa atividade.

A partir dos anos 70, as críticas sobre a forma como a dança é descrita e colocadas nesses contextos anteriores passam a ser constantes. Em relação a esse período, encontramos os antropólogos Kaeppler (1978) e Royce (1984), que inauguram, de certa forma, um tímido diálogo com uma possível antropologia da dança, em que suas principais críticas e pensamentos estão na ideia de dança como uma categoria universalmente aplicável em qualquer tempo e espaço, sem considerar suas particularidades técnicas e estéticas. Como alternativa, a antropologia passa a adotar diferentes linhas para falar sobre dança e ao invés da “dança”, alguns antropólogos passam a nomear de antropologia do movimento, “sistemas estruturados de movimento”, *performance* e antropologia da experiência.

É quando inspirado por essa gama de novas áreas para se estudar dança, que em no final do século XX, começam a surgir os trabalhos contemporâneos, focados diretamente numa antropologia da dança, do movimento, da experiência, da *performance* em dança, com ênfase na politização da dança, de seus movimentos e de sua expressividade. Trabalhos como Poole (1990), Beudet (1999), Novack, (1990) e Susan Reed (1996), passam a abordar essa temática como “*expressão e prática de relações de poder e protesto, resistência e cumplicidade*” (REED; 1998, p. 505).

Estudos estes que se preocupam em explorar as relações entre cultura, corpo e movimento, a partir especialmente de teorias em sociedades consideradas modernas. Esses inspirados pela linha contemporânea pós-moderna de Victor Turner, Richard Schechner, Bárbara Myerhoff, James Fernandez, Bruce Kapferer, Bárbara Babcock, Renato Rosaldo, e principalmente, Clifford Geertz, entre os anos 80.

Estes antropólogos contribuíram em suas pesquisas, com subsídios para repensar a dança, criando uma nova teoria-metodológica, capaz de abarcar os estudos de caráter social, cultural e também subjetivo da dança, não apenas como uma tecnologia do corpo,

mais também como *performance* de uma forma geral, quando dançada, quando sentida, aprendida, escrita, desejada, experienciada.

Antropólogos como Dumont (1978; 1985), Goffman (1957) também se fazem importante nesse processo e nesta pesquisa, o primeiro por trabalhar com a ideia de individualismo e individualidade, o segundo pela compreensão de *self*, representação do ego, do eu, importante para a compreensão da construção da dança contemporânea, já que segundo Meyer (2009, p. 2), a dança contemporânea, a dança-teatro, carrega em nela mesmo um caráter individual, em que o bailarino-coreógrafo “aventura-se em criar (e problematizar) um corpo para si mesmo (o que não exclui o outro)”.

A dança-contemporânea para muitos autores que escrevem sobre a mesma desde os anos 60, como Clive Barnes (1927), “é tudo aquilo que se faz hoje dentro dessa arte, não importa o estilo, a procedência, os objetivos, nem a sua forma, sendo tudo o que é feito em nosso tempo atual, pelos artistas que nele vivem”. (FARO; 2011, p. 153). Ela pode ser vista como arte, dança, diversão, movimento, expressão. Feita para ser dançada por qualquer um, em um mix de estilos, em qualquer lugar, seja no teatro, na rua, nas praças, nas escolas, igrejas e em casa, sozinho, ou em um grupo. Para alguns ela é mais uma estética do que uma técnica, como aponta Sanches (2005):

Intriga-me sempre quando ouço alguém dizer, tomei aulas de dança contemporânea. Antes de qualquer coisa entendo a dança contemporânea como estética, jamais como técnica. É impossível dizer desenvolver uma técnica de dança de que abrace a multiplicidade da cena contemporânea. Acredito ser mais coerente falar em técnicas contemporâneas de dança. (SANCHES, 2005, p.59)

Contudo, esse pensamento não é unânime, pois coreógrafos como Martha Graham e Pina Bausch preocuparam-se em sistematizar a dança contemporânea em seus elementos técnicos e estéticos, procurando torná-la uma dança mais acadêmica, desafiadora, chamada também de dança-teatro. Contudo, como bem trabalhado por Cianne Fernandes (2000; 2002) e Denise Siqueira (2006), a dança contemporânea assume estrutura diferentes de acordo com o tempo, local, cultura e perfil dos sujeitos envolvidos, influenciando na técnica e estética utilizada e assim seus objetivos.

Essa perspectiva me permite trabalhar algumas ideias sobre minha vivência no grupo Gaya. A primeira delas, é a construção da relação da dança contemporânea com o caráter individual trabalhada por Dumont (1978; 1985), onde posso pensar essa dança como uma técnica voltada para a própria experiência (Scoot, 1999), sensações (Turner,

1982), do bailarino, do leitor que também queira aventurar-se a dançar, sendo assim uma constante problematização de um corpo para si, apto para a dança, mas que não exclui a relação com o outro e por isso a necessidade de estar/pertencer a um grupo de dança.

Nascendo assim o caráter estético, da *performance* que está presente na dança, por causa dos indivíduos, sujeitos que a compõe. Dessa maneira, falar sobre performance nesse trabalho é imprescindível, afinal a ideia de “eu”, “nós”, “grupo” e “dança” chama essa discussão, culminando no caráter emocional presente na *performance* de dança, que pensando como Geertz (1986) é a subjetividade vivida no presente e externalizada na forma de música, som, dança, numa dramaturgia gestual, que precisa ser estudada, interpretada, pois quando presente em eventos, como apresentações, rituais, festivais cria uma imaginação comum fomentada pela arte aplicada.

Pensando assim, é que recorro a Lúcia Santaella, que escreveu *Corpo e comunicação: sintoma da cultura*, (2004), para pensar a relação entre o corpo e a cultura moderna, como moda, tecnologia e arte contemporânea. Assim como, para refletir acerca da subjetividade do corpo, que absorve, externaliza e comunica sem a necessidade do verbal. Ela também nos ajuda a compreender a dança, o corpo, as emoções como linguagem, mas não trancafiadas, fechada, e sim signos, com “vida própria” em sociedade.

Dialogando Antropologia das Emoções e Dança Contemporânea

Pensar emoções na dança parte de um princípio simples: A dança não é universal em sua técnica e estética. Existem várias formas de dançar, de movimentar-se corporalmente várias estéticas e técnicas, que exprimem particularidades culturais, que comunicam e traduz pensamentos, símbolos e sinais (Fernandes, 2006).

Nessa mesma medida, é que David Le Breton, no livro *Antropologia das Emoções* (2009), apresenta que as emoções não são universais e não somos homogêneos em nossa maneira de compreendê-las e traduzí-las, muito menos na forma que expressamos, quando fazemos.

Por isso, pensar o corpo, é pensar emoções, movimentos, símbolos, sinais, que são categorizados e organizados de diversas maneiras pela dança, em suas tantas técnicas e estéticas, como uma categoria comunicativa que carrega em seu cerne a

cultura, moralidades, suscitando assim um interesse tão forte na Antropologia Contemporânea.

Pensando assim, as emoções como uma técnica surge como um elemento importantíssimo para compreensão estética da dança contemporânea, esta como um reflexo de movimentos e repetições presentes nas chamadas relações sociais.

Dentro da Antropologia clássica encontramos algumas dualidades, como: Natureza x Cultura; Indivíduo x Sociedade; Universalismo x Relativismo; Mente x Corpo, entre outras. Essas dicotomias acabaram por estruturar dificuldades na forma com os estudantes das Ciências Sociais, inclusive eu, avaliamos o estudo das emoções nos dias atuais, afinal, de acordo com a visão Durkeimiana, que buscava definir o que era o campo de conhecimento sociológico, logo social, acabou por tratar as emoções como “natureza humana”, como algo que têm origem no corpo biológico, é involuntário e espontâneo, tornando esse assunto objeto opositor das Ciências Sociais e caracterizado como da Psicologia.

Segundo Cláudia Rezende e Cláudia Coelho (2010), isso fica claro quando Émile Durkheim (1858 – 1917) define “fato social”, como algo que existe “fora das consciências individuais”. Contudo, tal esforço demonstra dificuldade de dissociação, na medida em que Marcel Mauss (1872-1950), sobrinho de Durkheim, teria sido o responsável por estabelecer uma nova orientação na etnografia moderna, aproximando etnologia e psicanálise (LÉVI-STRAUSS, 2003).

Um exemplo disso é o artigo traduzido para o português como *A expressão obrigatória de sentimentos (1921)*, onde Mauss estuda o caráter coletivo e obrigatório dos sentimentos a partir do ritual oral dos cultos funerários australianos, tais como gritos, berros, *voceros* cantos e lágrimas. Ele então defende que “não só o choro, mas toda uma série de expressões orais de sentimentos não são fenômenos exclusivamente psicológicos ou fisiológicos, mas sim fenômenos sociais, marcados por manifestações não-espontâneas e da mais perfeita obrigação” (MAUSS, 1979, p.147). Dessa maneira, Mauss não só reafirma o pensamento Durkheimiano sobre a natureza coercitiva do fato social, como também expressa que a alegria, a tristeza, a dança, o luto e etc, não são uma expressão espontânea das emoções individuais.

Isto pode ser percebido quando Mauss afirma que os gritos e os cantos são pronunciados em grupo, em tempo e condições fixados, logo “ensaiados”. Onde,

também, os agentes são pré-definidos frequentemente, em sua maioria uma prática de mulheres. Ele busca ressaltar no texto que apesar dessas expressões terem “unicamente caráter coletivo”, ele também afirma que isso não diminui a intensidade do sentimento, que naquele momento é a perda, sendo assim também espontâneos. Logo, compreendemos que para ele ao mesmo tempo que é social, também é espontâneo, andando assim juntos. (MAUSS, 1979, p. 153).

Dessa maneira, Mauss compreende a expressão desses sentimentos como ação simbólica, comunicação e linguagem:

Os gritos são como frases e palavras. É preciso emití-los, mas é preciso só porque todo o grupo os entende. É mais que uma manifestação dos próprios sentimentos, é um modo de manifestá-los aos outros, pois assim é preciso fazer. Manifesta-se a si, exprimindo aos outros, por conta dos outros. É essencial uma ação simbólica”. (MAUSS, 1979, P.153)

Pensar esse artigo de Mauss (1979), logo nos remete a pensar em performance também, em pensar a dança nesse campo de expressão de sentimentos, de forma científica, técnica, institucionalizada pelos espetáculos, companhias e ensaios, em que o grupo precisa compreender a linguagem, a comunicação que no palco acontece, fazendo trocas não espontâneas entre os bailarinos e o público. Isso pode ficar mais claro se refletirmos a luz da “natureza das transações humanas”, presente no trabalho *Ensaio sobre a dádiva* (1925), onde Mauss nos ajuda a pensar o caráter livre, gratuito e voluntário de transações humanas, cheio de interesse, obrigatoriedade e prestações econômicas. Será que não existe isso na dança? Os corpos não são vendidos nos espetáculos? Seria assim tão diferente do que Mauss conceitua como “sistema de prestações totais”? Afinal, é possível perceber que o contexto não trata apenas de transações de bens e riquezas, mas também de “amabilidades, banquetes, ritos, serviços, mulheres, crianças, danças, festas e feiras. Onde o antropólogo bem ressalta que os bens trocados não têm apenas valor material, mas movimentam também valores incorpóreos, como o espírito, a honra, a admiração e o respeito. (MAUSS, 2003).

Interessante que quando comecei a pesquisa sobre dança e emoções, encontrava muitos trabalhos falando sobre as noções de “técnicas corporais” em Mauss (1974), como por exemplo no livro *Corpo, Comunicação e Cultura*, Siqueira (2006), que enfatiza o que antropólogo compreende como “as maneiras dos homens, sociedade por sociedade e de maneira tradicional, sabe servir-se de seus corpos” (MAUSS, 1974, p. 211). Dessa

maneira, “ o corpo é, portanto, um fato social passível de ser lido de diferentes modos, de acordo com o grupo social e acultura a qual pertença, e ao mesmo tempo” (SIQUEIRA, 2006, p. 44), “é o primeiro e mais natural instrumento do homem”. (*apud* MAUSS, 1974, P. 217).

Para ele, a técnica é assim definida como “um ato tradicional” da incorporação dos aspectos chamados psicológico e social, não diferido do ato mágico, religioso e simbólico, onde “não há técnica e tampouco transmissão se não há tradição”. (*idem*, *ibidem*). Logo, para Mauss, todos esses atos ocorrem pelos movimentos corporais, mobilizados pelo aparelho fisiológico, biológico, contudo, essas ações, ao mesmo tempo que partem da natureza psicológica, biológica, são moldadas pela educação, pelo convívio social e pela repetição. Como é defendido pelo bailarino e coreógrafo Klauss Vianna (1928 —1992), que defendia o método que o sujeito conheça a si mesmo, levando em consideração toda a sua totalidade, o que Mauss (1974; 2003) chama de “biopsicossocial”, que na dança hoje é uma técnica conhecida como Educação Somática, também utilizada pelos professores, coreógrafos e bailarinos do grupo Gaya de Dança Contemporânea.

Considerações finais

Concluir este trabalho, que ainda está dando seus primeiros passos, não é uma tarefa nada fácil, até porque muito ainda tenho a refletir, aprender e escrever sobre a temática. Muito ainda tenho a investigar e definir, contudo é preciso levantar algumas considerações finais.

Compreendo que com as análises apresentadas acima, é possível pensar um rico diálogo entre antropologia da técnica, da dança e das emoções, pois assim como Marcel Mauss, preocupou-se com o ser humano sendo tratado como “máquinas de calcular” (MAUSS, 2003, p. 307), indo além para apresentar a nós uma concepção de fatos sociais que considerasse o homem em sua totalidade, considerando não somente a realidade da vida, como também os sentimentos e os corpos. Tornando assim possível um novo diálogo entre as áreas do conhecimento, em que tanto as categorias culturais, quanto os componentes biológicos possam ser considerados no estudo antropológico sobre dança e emoções, para compreender e explicar as relações sociais assim envoltas numa determinada cultura.

Sem contar que influenciados por esse pensamento, segundo Siqueira (2006) é que a dança passa a refletir sobre a dualidade em entre inato x adquirido, corpo máquina e emoções, hábitos e repetições (QUEIROZ, 2011).

É, portanto, relevante finalizar reiterando que há emoções na dança, já que o homem, segundo Mauss (2003) é biopsicossocial, considerando as engrenagens que o formam, trata-se agora de continuar essa reflexão a perceber como todos esses aspectos se relacionam na dança.

Referências

ARAÚJO, Leila Bezerra de. **Dança e processos de criação: uma experiência para pensar o corpo na Gaya Dança Contemporânea**. Dissertação de Mestrado em Artes Cênicas da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.

BOAS, F. **Arte Primitiva**. México: Fondo de Cultura Económica, 1927.

FERNADES, Ciane. **Pina Baush e o Wuppertal dança-teatro: repetição e transformação**. São Paulo, Hicietc, 2000.

DELEUZE, Giles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

EVANS-PRITCHARD, Edward. **"The dance"**. Africa, 1: 446-462, 1928.

_____. "Algumas Reminiscências sobre o Trabalho de Campo", in **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**, Gilles, E. (org.), RJ: Zahar, 1978.

FARO, Antônio José. **Pequena História da Dança**. 7. Ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.

GARCIA, Sara Carla Nuño de La Rosa. **Ensaiei meu samba o ano inteiro: um estudo etnográfico sobre dança, performance e espetáculo no Grupo Parafolclórico da UFRN**. 2017. 197f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2017.

GEERTZ, C. (1989). **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC.

GOFFMAN, Erving. G5488 **A representação do eu na vida cotidiana**; tradução de. Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis, Vozes, 1985.

GONÇALVES, R. & OSORIO, P. "Apresentação. Dossiê: Antropologia da Dança". In: **Antropolítica**, n.33,2º Semestre/2012. p.13-23.

LE BRETON, David. **Antropologia das emoções**. Tradução de Luís Alberto Salton Perentti. Petrópoli/ Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Introdução à obra de Marcel Mauss". In MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- LIMA JÚNIOR, Francisco de Assis de. **As faces de Gaia: os modos de compreensão do corpo na Gaya Dança Contemporânea**. 2018. 158f. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1976 [1922].
- MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: _____. *Antropologia*. São Paulo: Ática, 1979.
- _____. "As técnicas corporais". In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**, vol.II. São Paulo, Epu/Edusp, 1974.
- _____. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- QUEIROZ, Clélia. **Corpo mente percepção movimento e BMC em dança**. São Paulo: Annablume, 2009.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. [1922]. **The Andaman Islanders**. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1948.
- REED, Susan. "The Politics and Poetics of Dance". In: **Annual Review of Anthropology**, 1998. 27:503-532.
- REZENDE, Claudia Barcellos e COELHO, Maria Cláudia. **Antropologia das Emoções**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas. Série Sociedade e Cultura, 2010.
- SANCHES, Antrifo. **Reflexões acerca da formação do corpo na dança contemporânea**. Salvador: UFBA-PPGAC 2005.
- SANTAELLA, Lucia. **Corpo e Comunicação: sintoma da cultura**. São Paulo. Paulus, 2014.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras**. – 1ª edição; 1ª reimpressão. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- SIQUEIRA, Denise da Costa Oliveira. **Corpo, Comunicação e Cultura**. São Paulo, Autores Associados, 2006.
- PINK, S. 1992 "Nouvelles perspectives après une Formation à L'Anthropologie Visuelle", **Journal des Anthropologues**, 47, 48, p. 123-37.
- PINK, Sarah. 2009 [2017]. **Doing Sensory Ethnography**. London: SAGE Publications Ltd.

_____ 2010. What is Sensory Ethnography In National Center for Research Methods https://www.ncrm.ac.uk/resources/video/RMF2010/pages/18_Sensory.php. Acesso novembro de 2019.

_____ 2012. Principles for Sensory Ethnography: Perception, Place, Knowing, Memory and Imagination, In **Doing Sensory Ethnography**. London: SAGE Pub. Ltd.

TURNER, Victor. **The Anthropology of Performance**. New York: Performing Arts Journal Publications, 1988.

TURNER, Victor & BRUNER, Edward M. (orgs.). **The anthropology of experience**. Urbana: University of Illinois Press, 1986.

A CONSTRUÇÃO DA LEGITIMIDADE DO USO MEDICINAL DA MACONHA E A MORALIDADE ENVOLVIDA NAS ARTICULAÇÕES POLÍTICAS PARA FINS DA LEGALIZAÇÃO DA PLANTA EM NATAL/RN

Ioanna Augusta Costa da Silva ²⁶⁴

Resumo

A partir de uma etnografia com o grupo Liga Canábica-RN, o presente trabalho tem como objetivo discutir sobre o uso do termo medicinal pelas pessoas que fazem uso da substância para descrever suas experiências terapêuticas. Entendendo esse termo como um categoria que perpassa o processo da doença mas também atravessado também pelo saber médico-científico e pela moralidade social. Sendo assim, é um ponto de partida para pensar sobre a complexidade dos usos do termo medicinal para o consumo da maconha terapêutica e seus significados atribuídos.

Palavras-chaves: Mobilização social; Maconha medicinal; Moralidades; Experiência da doença.

1 Introdução

O cenário da maconha medicinal se repete mundialmente em países em que a substância não é legalizada, no entanto, minhas referências de análise ocorrem na capital do Rio Grande do Norte, estado no nordeste do Brasil. Em terras brasileiras, houve o recadastramento pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) em 2015 da maconha como tendo qualidades terapêuticas, em decorrência da luta dos pacientes que precisavam importar ilegalmente para ter acesso ao produto e assim mostrando os resultados, tirando ela da lista de substâncias proscritas e garantindo assim o direito a importação. O paciente precisa de uma prescrição médica indicando a maconha como remédio e também um laudo comprovando a sua doença, junto a esses documento é dado a entrada na anvisa para requerer o direito a importação.

Porém, os custos dessa importação saí caríssima para o paciente e seus familiares, pois também é responsável por contratar toda parte médica para conseguir a prescrição e também as documentações jurídicas. O valor chega a três mil reais, que dependendo da dose usada pode ser um custo exponencial. Por se tratar de um medicamento derivado de uma planta a outra alternativa buscada por esses pacientes foi o direito de cultivar sua própria medicação. Alinhado com a tradição de uso de plantas medicinais, o objetivo é

²⁶⁴ Mestranda no Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, que conta com a apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) para tornar possível tanto a apresentação na 6ª REA- Reunião Equatorial de Antropologia, como também para a pesquisa que irá resultar na dissertação.

garantir a autonomia e qualidade do próprio medicamento. Para tanto, seu cultivo também é ilegal.

A estratégia para alguns, então, foi buscar Habeas Corpus preventivos para que caso essa pessoa seja denunciada ou investigada por manipulação ou tráfico de substâncias ilícitas, como descritas na lei de 11.343 de 2006, ela seja isentada pela sua finalidade medicinal. Para conseguir esse documento é necessário que o paciente ou seu responsável acompanhado de um advogado submeta o laudo médico da patologia, acompanhado da prescrição da maconha comprovando que outras medicações já foram testadas mas que a maconha é a última opção, além de apresentar uma forma de controle e segurança do cultivo e produção do medicamento.

No caso de Natal já temos 4 Habeas Corpus garantidos a famílias que com o apoio do Instituto do Cérebro da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (IC- UFRN), irão plantar e produzir o óleo, e também controlando seu teor e efetividade. Isso porque a planta *Cannabis Sativa* possui diversas variações e também vários componentes ativos que alteram suas potencialidades, como o THC e o CBD, diferenciados durante muito tempo por seu caráter psicoativo e terapêutico, respectivamente.²⁶⁵

Isso se relaciona diretamente com o que seria o problema social da maconha, que utilizada para fins recreativos é para a violação da saúde da população, e porta de entrada para as outras substâncias. A história social da maconha, dessa forma, é uma história de perseguição e proibição que se passa no âmbito da saúde pública, mas como o causador dos problemas. No entanto, quando olhamos para o cenário da maconha medicinal, a mesma substância é agora solução para outros problemas. Ao olhar os produtos e materiais em busca de uma biografia particular, somos levados a pensar muitas coisas acerca do processo de produção, desejo e consumo desses objetos. Essa é a proposta elaborada por Arjun Appadurai (2008), ao conceituar a biografia da mercadoria, estabelecendo o processo pelo qual esse objeto assume valor de uso e ingressa no mercado de interesse e demanda.

Para a maconha se transformar em produto de finalidade medicinais e entrar, como Appadurai fala, em uma situação mercantil, já percebemos que certos atores foram

²⁶⁵ Para mais informações sobre essa distinção moral das partículas da planta da *Cannabis* ver Oliveira (2016).

fundamentais como a experiência de pacientes e o saber médico. Esse último vem sendo de fundamental importância para essa nova biografia da maconha pois através das pesquisas com partículas separadas são elaboradas distinções morais para essas práticas e consumos.

A demanda surge não só da necessidade de pessoas em tratamento e enfermidades, mas em função de uma série de práticas e classificações sociais que definem melhor a forma que vão ser possíveis esse consumo. Por isso é importante falar sobre a forma do consumo da maconha medicinal. Ela pode ser via oral em forma de óleos diluídos, pode ser em forma de alimento, pode ser vaporizada, ou administrada em forma de cápsulas. Todas são formas capazes de produzir efeitos, mas em sua maioria a forma prescrita é em óleo, forma em que o produto é encontrado para importação.

O produto que existe no mercado, liberado pela ANVISA no ano de 2017, chegou ao mercado em 2018, se chama Mevatil e custa cerca de 2.500 reais. Para comprá-lo na farmácia é preciso uma prescrição médica especial. É um spray de aplicação oral e é indicado para tratamento da Esclerose Múltipla(EM), para pacientes acima de 18 anos, idosos, não lactantes, epiléticos e usuários de maconha. Tem como principal substância ativa o Tetraacabidiol(THC) e o Canabidiol(CBD)

O produto está dentro do rol dos medicamentos controlados e de “tarja preta”, que tem sua publicidade e comércio pelo regulamento RDC n.º 96, de 17 de dezembro de 2008 que orienta como deve ser dado a distribuição de informação de consumo e prescrição do medicamento. Que por exemplo não permite a propagandas ou veiculação de informação sobre um produto ainda não regulado e também taxado como controlado como a tarja vermelha e preta.

Essa formas de consumo regula bastante a forma que os consumidores vão se relacionar com o produto. Muitas vezes a relação mediada pela indústria farmacêutica, que é a rota legal para esse consumo nos termos do Appadurai(2008), produz a criação de uma mitologia que produz a separação entre produção e consumidor que é sustentado pela desinformação acerca da própria mercadoria

No entanto, existem outras formas de chegar ao concentrado da maconha para uso medicinal, como já falei, por ser uma planta domesticada há milhares de anos, é possível fazer extrações artesanais através das flores das plantas. Essa extração tem um espectro enorme de maneiras de se fazer, mas todos perpassam em um processo

farmacológico que varia do simples ao super complexo com uso de solventes e diluidores, com manuseio de temperatura e processo de cura. Além das técnicas ainda do cultivo que interferem em uma fase anterior na qualidade e potencialidades do medicamento que vai ser elaborado.

Por isso, o processo é feito por especialistas farmacêuticos e químicos, mas ainda também pelo próprio paciente que se educa sobre essas técnicas. A Associação Abrace esperança- PB, única a ter liberação para cultivo para fins comerciais de produtos medicinais no Brasil, faz uso de diversas técnicas laboratoriais e especializados, tanto para o cultivo, como para a manipulação da transformação em óleo e outros produtos. Eles distribuem para cerca de 300 pacientes associados ao longo do todo Brasil e tem uma lista de espera de mais de 1.000 pessoas.

No entanto, como única associação legalizada no país, o grupo é fadado a não conseguir atender aos pacientes de todo o Brasil. Por conta disso, surgem também outras associações e empresas clandestinas para o seu fornecimento. O acesso a essas pessoas são mediadas por algumas redes de contatos que pretendo explicar no final do trabalho, mas que representam ai um fenômeno do desvio para o seu acesso. Portanto, esse exemplo nos mostra uma dimensão do consumo, mesmo que ainda estando no âmbito da produção em que é produzida uma interface entre os problemas históricos, econômicos e sociológicos.

Assim, vemos em conjunção ainda com Appadurai(2008) a elaboração do projeto de mercantilização dessa substância em que até certo ponto é projetado uma rota de acesso, que é relacionado também com a política e suas intenções. O que veremos mais a frente é como esse processo é elaborado e significado por grupos de indivíduos e como isso representa elementos culturais e não apenas um processo de racionalização de necessidade. O que podemos afirmar então, em conjunto com Douglas e Isherwood(2006), que é o consumo “a própria arena em que a cultura é objeto de luta e onde ganha forma”.

O discurso da maconha medicinal produz então uma biografia à parte dessa história, sendo colocada em contextos e atores diferentes, mesmo que o dois grupos busquem a mesma coisa, o acesso legal e regulamentado da maconha, mas que como tentei mostrar parece se tratar de dois produtos diferentes, segundo seus usos, classificações sociais e agora no status de legalidade.

2 Os saberes médicos e a legitimação

A minha aproximação ao tema da maconha medicinal não se deu pela primeira vez nas reuniões presenciais do grupo, ainda em 2017. Já sabia antes disso dos efeitos da *cannabis*, de suas diferentes potencialidades e usos, assim como da sua história de proibição e seus efeitos. Porém não conhecia famílias e pacientes que realizavam tratamento para suas patologias com os concentrados da maconha.

Foram nas reuniões presenciais da Liga Canábica-RN(LC-RN) que tinham como intuito proporcionar o compartilhamento de experiências e conhecimento, reunião de interessados em promover a temática em diferentes espaços sociais, e orientados pelo mesmo motivo: a utilização para fins medicinais da *cannabis sativa*. Assim sendo, eram os pacientes e familiares o público mais esperado na reuniões e o seu principal motivo.

Foi na primeira reunião, em 01/07/2017, que estabeleci meus primeiros contatos. Além de outros participantes, o encontro contou com quatro pessoas que tratavam seus filhos ou outros familiares com o óleo canábico. Todos contaram um pouco da sua experiência com o produto. Duas pessoas da Liga Canábica-PB²⁶⁶ estavam na reunião e compartilharam de sua experiência: elas são atendidas pela Associação ABRACE-PB e relatam que antes da associação existir, foi uma grande luta para se conseguir o direito à importação e o acesso ao medicamento. Pela mudança radical que o remédio produziu em seus filhos, pela diminuição de suas crises convulsivas e pela possibilidade de um progresso saudável, eles resolveram se mobilizar para mudar a situação política relacionada a isso e ajudar quem precisa acessar o medicamento.

Na época, a história mais recente foi contada de forma muito emocionada por um empresário, cuja mãe tem síndrome de Parkinson, que cultivava para fazer o remédio. Ele disse que depois de muito discutir e de mostrar argumentos científicos, convenceu a senhora a experimentar. Conta ele que foi uma experiência única, pois os seus tremores pararam na mesma hora. Era essa a sua motivação para lutar pela legalização da

²⁶⁶Grupo fundador da associação Liga Canábica que atua desde 2014 em João Pessoa na Paraíba e que mobiliza diversas áreas da cidade como cultura, lazer, pesquisa e saúde pública, e que teve início a partir da experiência de tratamento de parentes de um filho com paralisia cerebral que teve sua vida transformada com o uso do óleo. Ganhou grande visibilidade depois de aparecer em redes sociais e na mídia contando sua experiência.

maconha, pois não existe justiça quando um medicamento desse nível não pode ser acessado por todos. Ele mesmo produz o remédio, pela sua experiência no cultivo e vontade de fazer acontecer para outras pessoas. O empresário está tentando inaugurar uma ONG na cidade para atender quem precisa acessar o medicamento.

Outra experiência relatada foi a do pai de uma criança com síndrome de Dravet - uma patologia rara que causa convulsões de difícil controle. Ele disse que, em meio a muitas crises e medicamentos, encontrou no óleo concentrado da maconha uma solução para as crises de epilepsia, que já estavam degenerando os progressos realizados em dias sem crises. Depois disso ele começa a trabalhar para a Associação Abrace da Paraíba como forma de ajudar para esse remédio chegar e ajudar mais família

O que aparece em comum nessas falas é a eficiência do extrato para alívio imediato e o itinerário de tratamentos que são feitos antes de escolher a maconha como terapia. Como nos mostra Rabelo, Alves e Souza (1999), a escolha do tratamento é um ato de interpretação, assim como uma atitude racional, mas que depende de vários fatores, como os significados atribuídos à situação e às redes sociais em que estão inseridos.

Por esse caráter simbólico da experiência da doença

“Nas narrativas de aflição as metáforas desempenham um papel central: constituem estratégias de inovação semântica, que estendem sentidos habituais para domínio inesperado, oferecendo assim uma ponte entre a singularidade da experiência e a objetividade da linguagem, das instituições e dos modelos legitimados socialmente” (p.174)

Sendo assim, a interpretação que é dada pelos pacientes e familiares acerca dos efeitos da maconha terapêutica - seu efeito milagroso - é fruto da externalização da experiência do tratamento para o mundo social. Isso porque o que era considerado uma droga funciona como um fármaco de muita eficácia para as síndromes e os sintomas que surgem no adoecimento.

Basaglia(1994) nos mostra a diferente conotação entre fármaco e droga, que substancialmente não existe, e afirma que precisa ser colocado, na verdade, a ideia de fármaco/droga. Essa é uma diferença construída graças ao período histórico em que essas substâncias são entendidas, quando na verdade são ambas utilizadas com o mesmo intuito de eliminar ou afastar o sofrimento por meio de uma substância.

O autor remonta à época chamada de pré-industrial, na qual as substâncias eram respostas ao mal estar e continham elementos mágico-religiosos, sendo o seu uso aprendido e orientado por meio de relações entre pessoas que compartilhavam dos mesmos valores. Cada grupo controlava as substâncias a serem usadas no cotidiano cultural, mas o limite entre o fármaco e a droga é difícil de definir já que as substâncias que produzem efeitos estimulantes e euforizantes também faziam parte de processos terapêuticos.

Já na era industrial, a medicina passa a construir junto ao Estado uma imagem pré-formada da doença, baseada no papel que a ciência passa a ter na organização social e em relação à natureza, logo:

“Só um tipo de saúde correspondente ao que o fármaco pode produzir se tem direito de cidadania na sociedade, do mesmo modo que a doença só adquire dignidade no momento em que pode ser agredida pelo fármaco”(p.260)

Com isso, a ideia da produção industrial do fármaco prospera e tem um raio de ação correspondente a sua produção, separando-se da ideia negativa de droga. A droga nesse período, no entanto, é colocada em outro âmbito da vida social, pois é usada da mesma maneira - para causar algum efeito benéfico em relação ao bem estar e à saúde - mas posta como forma de contrapor a positividade do fármaco e a sua lógica de produção.

É na fase que Basaglia (1994) chama de imperial que o fármaco/droga é posto como mercadoria. Mesmo que pelo processo de racionalização ele seja entendido como produção artificial, o fenômeno passa a se produzir sobre a necessidade da saúde absoluta, que só é conquistada com o consumo dos fármacos produzidos. Dessa forma, a diferença se dá pela legalidade do comércio, que também produz outra forma de enquadrar moralmente esses usos.

Carneiro (2005) mostra, em sua perspectiva sobre a história das drogas, que essas sempre cumpriram um importante papel nas sociedades, sendo consideradas especiarias. Ele explica que, na época colonial, não existiam muitas diferenciações entre droga e comida, apenas hoje essa demarcação é maior, bem definida e vigiada, a fim de controlar jurídica e politicamente a sociedade. Por isso a experiência com a maconha para fins medicinais choca as pessoas.

Experiências como essas foram compartilhadas nas reuniões da Liga Canábica-RN. Muitos indivíduos que já se tratavam com a maconha contavam os efeitos da planta e, partindo disso, outras pessoas iam atrás de informações para descobrir a possibilidade dessa via terapêutica. Existia, dentro do grupo, um integrante da associação da Paraíba que ajudava na busca desse acesso. O pai que falei que trabalhava na associação da Paraíba, tinha como cargo acolher outros pais, mas sempre alegando que a demanda era grande e que não era possível estender tanto a distribuição - ela, portanto, se restringia a casos emergenciais. Esse integrante saiu do grupo no segundo ano da minha participação, devido a uma acusação de tráfico por vender o óleo para pessoas que estavam precisando com urgência. A acusação foi feita por outra paciente.

A forma construída para acessar o óleo era conseguir um laudo e uma prescrição médica que indicassem a maconha, para tentar se associar a ABRACE-PB ou importar o remédio com a permissão da ANVISA. No entanto, nem todas as pessoas conseguiam esses documentos ou passavam por essas burocracias para conseguir chegar ao óleo.

Foi o caso de uma mulher, prima de um estudante de fisioterapia participante do grupo, que ficou sabendo por ele dos benefícios da planta. Ela tem um filho de dois anos que teve paralisia cerebral e, no mês de agosto de 2017, esteve com ele internado na UTI devido a altas crises de convulsão que não responderam aos remédios tradicionais. O sofrimento da jovem mãe foi compartilhado com o grupo e uma das pessoas que cultivava e também produz o óleo concentrado entrou em contato e cedeu o produto para que ela testasse como tratamento, como uma “última esperança”. Ainda dentro do hospital, a mãe recebeu o concentrado da erva e falou aos médicos que queria fazer o teste. Os médicos não aconselharam, mas não conseguiram impedir, já que o pedido partia de uma mãe desesperada que já não via outra alternativa para o seu filho com os tratamentos convencionais. O resultado foi imediato: as crises reduziram quase 100%, possibilitando à criança a saída da UTI. A mãe continuou a mostrar no grupo, através de vídeos e fotos, a melhora progressiva do filho, que continuou a fazer uso do óleo.

Em todo esse processo, pessoas do grupo com a experiência de tratamento estiveram presentes para orientações. A mãe passou a dividir as atividades de administração do tratamento com a pessoa que estava fornecendo o óleo, não se limitando ao caminho médico. Isso mostra uma agência dos pacientes e familiares, como explica Nóbrega (2016) em sua dissertação sobre o câncer infantil, na qual as mães e

também as próprias crianças representam sua experiência com a doença e instrumentalizam os saberes médicos para a explicação e avaliação terapêutica.

As trocas de informações eram constantes na LC-RN e eram um dos objetivos desse grupo, pois graças à proibição da maconha, muitas informações não poderiam ser acessadas de forma fácil. O senso comum, cristalizado pela ótica do proibicionismo ao longo dos anos, norteia muito das informações que chegam à população, por isso é necessária uma rede de compartilhamento de informações seguras - baseadas na experiência e conhecimento - para operar essa outra lógica.

Portanto, era comum a troca de informações sobre dosagem do medicamento, efeitos colaterais apresentados em cada caso e até doações do próprio medicamento. Muitas questões sobre sintomas e tratamentos alternativos apareciam pelos integrantes compartilharem da mesma doença ou dos mesmos sintomas. São processos de autonomia do próprio paciente ou do cuidador, mas também de solidariedade entre as pessoas.

O sentimento de solidariedade é, então, fundamental para movimentar o grupo, pois é o que produz a sensação de coletividade na qual compartilham da experiência da doença, do seu tratamento com a maconha e da luta por uma mudança política. Tendo em vista a situação histórica da maconha, a rede de informações é como uma estratégia de acolhimento do próprio grupo, pois em situações de estado de crise de uma doença, o medicamento à base de maconha surge como uma arriscada alternativa. Estar em um grupo de pessoas que já passaram pela experiência e pelo acesso ao medicamento, serve de grande ajuda no decorrer dos processos, pois elas fornecem informações práticas e burocráticas e contribuem para a escolha do tratamento.

É por isso que, quando o medicamento surte efeito, ele é reconhecido como milagroso. Pois, como algo que não era conhecido pela história da sociedade e da medicina é tão eficiente para o tratamento de sérias síndromes e adoecimentos?

Esse entendimento apaixona também muitas pessoas que não passam pela experiência do tratamento, mas que ao compartilhar dos resultados não conseguem segurar em si a informação. Uma das participantes do grupo, uma bióloga professora do curso de fisioterapia em uma universidade particular, é um exemplo dessas pessoas. Ela é coordenadora de um projeto que atende portadores do Zika Vírus - doença que

normalmente gera muitas convulsões - e por isso busca, no relacionamento com o grupo e no consumo de informações, levar seus pacientes a um melhor tratamento.

Ela intermediou, no mês de setembro de 2017, um evento na universidade na qual trabalha, voltado para os alunos da área de saúde. O evento, realizado junto ao grupo LC-RN, tinha como fim disseminar informações, casos comprovados e estudos científicos sobre o uso medicinal da maconha. Com isso, ela orientou trabalhos de conclusão de curso com a temática de revisão bibliográfica sobre o uso de *cannabis* para tratamento de epilepsias, além de promover cursos para mães dos pacientes do projeto mencionado acima.

Um dos impedimentos do avanço no uso da *cannabis* na terapia desses pacientes é o fato de que a médica responsável por essas crianças é ultraconservadora em relação à maconha medicinal. Como argumento, ela relata que não existe teste clínico com eficácia comprovada e que não vai fornecer medicamento artesanal para o tratamento de uma síndrome nova e complexa, embora argumentem que ela estaria negando as produções científicas, como as da neurociência realizadas por pesquisadores como Sidarta Ribeiro e Elisaldo Carlini (2004).

Ela é uma importante médica em Natal e retrata bem o cenário estadual. Nenhum médico prescreve o uso medicinal da *cannabis*. Por mais que alguns sejam simpáticos à causa, não chegam a assinar receitas e a assumir a responsabilidade de acompanhar os casos. Esta última parte é outra questão para a adesão ao tratamento, pois como para o uso qualquer outro remédio, é necessário acompanhamento, além da regulação do próprio medicamento.

Usar um produto que não é legalizado também interfere na qualidade daquilo que está sendo usado. As fontes são mais difíceis de serem regulamentadas, a composição é incerta e pode não ser exatamente a ideal para o caso específico. Por isso que, nesse caso, a rede de apoio que se forma nesses grupos de informação é fundamental para o sucesso dos tratamentos.

Pela ilegalidade, muitos dos medicamentos são produzidos de forma artesanal. Existem para isso diversas técnicas, no entanto, a incerteza na composição desses medicamentos é uma das questões apontadas pelos médicos. É um dos pontos que fazem com que se aconselhe a importação do óleo, mas que já nos aponta uma outra preocupação do grupo: pois sendo remédio industrial e regulamentado para isso, como

será que a indústria farmacêutica se apropriará desse campo? É uma área mundialmente muito rentável e que aparece como tema-alvo no debate. Como remédio, o fármaco é pouco conhecido e pode custar muito caro, mas tem apresentando diversas utilidades. Os procedimentos de isolamento que a indústria farmacêutica produz sobre as substâncias também podem distanciar a própria planta das pessoas, como ocorre com os medicamentos controlados.

2.1 Tendência da medicina: o sistema endocanabinoide

O discurso médico no debate sobre maconha medicinal claramente tem uma grande força, no entanto não é apenas porque fizeram descobertas e experiências com a substância, mas porque a legitimidade de seu saber pode ser capaz de modificar o status da planta, que durante séculos foi estigmatizada pelo imaginário maniqueísta. A classe que um usuário ocupa na sociedade transforma a visão moral sobre ele, como mostra MacRae e Simões (2004). Essa mudança pode ser notada quando a camada média da região urbana, a partir dos anos 60, passa a ser inserida no consumo da maconha e com isso muda a discussão para o contexto em que se está consumindo.

Existe uma diferença latente entre os médicos e os cientistas, que hoje se reflete no vácuo de atendimento para pessoas que buscam o uso medicinal da maconha. Por um lado, uma ciência médica internacional que desenvolve pesquisas sobre a maconha, mostrando seus sucesso e benefícios. Por outro, uma prática médica de consultório que nega os efeitos e a funcionalidade da substância. Essa dualidade é a mais responsável pela falta de prescrição por parte dos médicos. Algumas das razões para isso, levantadas por cientistas, é a falta de informação e as regras morais que são mais fortes.

O saber científico e médico é, como todos os outro, um saber construído em cima do período sócio-histórico, como nos mostra Foucault (1984):

“Por muito tempo o principal objetivo da medicina era controlar os corpos da população baseado em formas de normalidade que eram produzidas, sustentados pelo conceito de poder que ‘constitui-se, igualmente, uma ascendência político-médica sobre uma população que se enquadra com uma série de prescrições que dizem respeito não só à doença mas às formas gerais da existência e do comportamento’” (p.220)

A descoberta inicial do THC pelo cientista Raphael Mechoulam - e depois dos outros componentes da maconha - foi fundamental para a presente argumentação científica. Com isso, foram possíveis relevantes descobertas sobre o sistema

endocanabinóide, que é composto por receptores em todo o nosso corpo, importantes para a regulação de diversos campos do corpo humano.

Aqui em Natal esse conhecimento chega às pessoas da LC-RN também pela rede de televisão, em entrevistas e reportagens da emissora global, mas principalmente pelos eventos promovidos na cidade pelo coletivo Delta 9. Esses eventos contam com falas que orientam e representam a tendência da maconha medicinal no Brasil e no mundo, como as dos cientistas Dr. Sidarta Ribeiro e Dr. Joost Heeroman da Holanda.

Dr. Joost Heeroman é mestre em neurobiologia e Phd em Genômica, é também Diretor de Ciência na GHmedical, uma empresa holandesa pioneira nos estudos da *cannabis*. Em sua fala, constata que faz 25 anos que o sistema endocanabinóide foi descoberto, mas que apesar disso, em sua formação, as informações sobre o sistema ainda não estavam disponíveis.

O sistema endocanabinóide é um importante sistema para controle do metabolismo e do ciclo celular, assim como para atividade cerebral e de auto-regeneração. Os canabinóides, como são chamadas as substâncias presentes na *cannabis*, são como proteínas que fazem parte da membrana celular e atuam no funcionamento do sistema endocanabinóide, muito importante para o equilíbrio bioquímico.

Por causa dessas atividades, o cientista afirma que as substâncias podem atuar em diversas patologias, como anorexia, câncer, diabetes, esclerose múltipla e autismo; além de mostrar diferentes formas de administração do medicamento - como oral, dermal, oftalmológico ou vaginal, a depender do tratamento.

Existem exames sendo desenvolvidos e aplicados pela sua empresa - GHMedical - que fazem cálculos exatos e particulares das disfunções específicas no sistema do paciente, assim como da combinação da espécie e do nível dos canabinóides que são necessários para o tratamento. Com isso, eles estão criando o que chamam de *Cannavigator* - uma tabela das patologias possíveis de serem tratadas com a maconha, os receptores e endocanabinóides que nelas atuam, e a planta recomendada para o caso.

Dr. Joost Heeroman faz também comparações entre os canabinóides naturais e os sintéticos - estes promovidos pela ampla indústria médica como solução para a proibição da planta da *cannabis* no mundo. O pesquisador fala que o isolamento de substâncias pode ser muito útil para a pesquisa, mas que pode apresentar perigo no consumo, ao

contrário da substância natural, em relação à qual não há sequer uma morte registrada nem dose letal.

A questão do isolamento do produto é uma discussão muito presente nas reuniões e decisões do Estado Brasileiro em relação à regulamentação. Como nos mostra Oliveira (2016) em sua dissertação, houve um processo de construção do “mocinho” da maconha, elaborado em cima da distinção entre a molécula do CBD - que tem grandes funções terapêuticas - e a do THC, que também tem funções terapêuticas, porém é mais reconhecido pelos seus efeitos psicoativos.

A GHMedical, a empresa que Dr. Joost Heeroman representa, é atuante desde 2016 e representa uma grande iniciativa de pesquisa sobre a maconha no mundo. A empresa está ligada também a uma fundação existente desde 2011 que atua em busca de diferentes espécies da *cannabis* em todo mundo. Ao mesmo tempo que realiza uma exploração, a fundação também incentiva o cultivo e a produção da planta pelas pessoas do país em que atua. Desde 2018, a GHMedical estabeleceu um relacionamento com o coletivo canábico de Natal.

Em seu endereço na internet, a empresa diz que seu objetivo é o de prestar consultoria, realizar pesquisas médicas e científicas em função de produzir medicamentos de alta qualidade e funcionalidade, além de criar um banco de dados das patologias e tratamentos viáveis. Para isso eles possuem uma equipe científica que conta com químicos, neurocientistas, biólogos e engenheiros.

É interessante notar a sua abordagem completamente individual para o tratamento, pois cada pessoa precisa dos canabinóides específicos não só para sua patologia, mas para o seu DNA. São porcentagens diferentes e particulares de acordo com a trajetória e as performances dos seus códigos genéticos. Isso me faz pensar sobre como funciona essa lógica de saúde orientada para o indivíduo, que, como nos mostra Luz (2013), é completamente diferente da tradição da saúde pública no nosso país, onde temos a “saúde como repositora de algo que a própria estrutura social subtrai e também projeto de medicalização que nunca se estende como deveria para suprir a carência de saúde da população” (p.66). Por isso a maconha aparece como tratamento para pessoas com um certo poder aquisitivo, pois a maioria dos médicos que a prescrevem atendem na rede particular e isso mudaria com as práticas institucionais.

Em sua fala, Dr. Sidarta Ribeiro - Vice Diretor do Instituto do Cérebro da UFRN - frequentemente se refere à maconha como uma invenção humana, similar aos cachorros domésticos em suas diferentes raças. A *cannabis* era só uma planta, conhecida há mais de cinco mil anos e com diversas referências a longo da história, e que foi demonizada pela sociedade.

O cientista coloca esse processo de demonização da maconha em contraposição a outros movimentos de glorificação de substâncias que, seguindo a mesma lógica de recriminação, deveriam ser igualmente combatidas, como o álcool e os antidepressivos. No entanto, ele fala que a questão moral é mais forte e o pânico criado em cima da maconha a leva das farmácias para a delegacia.

Alceu Maynard Araújo (2004) nos mostra sobre a origem africana da planta e seus usos no interior do país, reconhecidos como tradicionais e cerimoniais, que apontam para a recriminação dos usuários até os dias de hoje. MacRae (2014) destaca o cunho racista e classista que escreve a história de proibição das drogas.

A mácula moral que esses usuários experimentam é fruto de regras sociais em constante processo de disputa, que precisam ser impostas para serem aplicadas. Conforme Becker (2008), a imposição é sempre um empreendimento que depende de interesses e iniciativas de atores no sentido de tornar pública a infração. Por isso, a produção do estigma resulta no processo de “deixamos de considerá-la criatura comum e total, reduzindo-a a uma pessoa estragada e diminuída” em decorrência de suas práticas ou sua aparência, como reconhece Goffman (1975).

A problematização a partir de uma estrutura social que gera a rotulação de desviantes se dá por uma outra interpretação dessas regras. A divergência, então, segundo Velho (2003), é um outro olhar sobre a estrutura social e problematiza as regras impostas. Dessa forma, à luz do interacionismo simbólico, percebemos o caráter relacional do desvio, que depende da interpretação de terceiros do comportamento (BECKER, 2008).

Dr. Sidarta Ribeiro relata que em Israel, país em que o médico Mechoulam descobriu o THC, já são mais de 25 mil pessoas que se tratam com a maconha. No Brasil já faz mais de 40 anos que o médico Elisaldo Carlini pesquisa sobre os seus benefícios,

mas ao contrário da difusão de seu conhecimento, vemos por parte do Estado a repressão de sua prática²⁶⁷.

O médico acredita, no entanto, que o conhecimento é maior do que a própria ciência hegemônica, que muitas vezes serviu à proibição, como podemos observar no artigo de Dória (1915), no qual o uso da maconha é compreendido como hábito maldito dos povos africanos, que trazem a planta como vingança de sua escravidão, e é responsável pela criminalidade no Brasil. Porém, o neurocientista acredita na influência do conhecimento sobre a cannabis devido a casos de mudança na opinião de figuras públicas, como o médico da BBC - uma importante rede de informação mundial - que hoje apoia a legalização da substância.

Dr. Sidarta Ribeiro também reforça a importância dos testes genéticos para identificar a disfunção do paciente e o seu tratamento específico, como forma de saber as concentrações ideais. Ele e o médico holandês, em suas falas, citam constantemente os perigos do uso da planta, que mesmo não tendo doses letais, possui grupos de riscos, como gestantes e adolescentes - riscos que são prevenidos com os testes genéticos e o uso de substâncias com ciência das propriedades.

A principal fase orientada para o tratamento com a planta da *cannabis*, segundo os relatórios da Anvisa, é para crianças e adolescentes de até 18 anos. Porém, o neurocientista relata que, pelas pesquisas existentes, há uma fase ainda mais interessante para o tratamento: a dos idosos, por causa da alta capacidade de regeneração e incentivo à atividade que os canabinóides apresentam. Por isso, a geriatria é uma aposta relevante a ser explorada.

As aparelhagens tecnológicas direcionadas à saúde entram aqui como importante intermediação no processo do diagnóstico e tratamento, assim como modificam a relação com sua terapêutica. Da mesma forma nos mostra Rabinow (1999) sobre a produção da biossocialidade, baseada nessas transformações produzidas na forma de se relacionar com o corpo e com as pessoas, assim como na identidade dos portadores dessas patologias.

²⁶⁷ Em fevereiro de 2018 o professor da Universidade Federal de São Paulo foi chamado para prestar depoimento sobre o acusação do crime de apologia às drogas, por um evento de cunho científico promovido pelo Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas Psicotrópicas da instituição.

O Instituto do Cérebro, um departamento trazido pelo Ministério da Educação e pelo Ministério de Ciência e Tecnologia, contou com a ajuda de pesquisadores de todo o mundo para construir um laboratório de ponta vinculado à Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Os profissionais do departamento foram autorizados a fazer pesquisas com a *cannabis* após a liberação do cultivo para uma idosa de Natal. Uma das propostas para a liberação foi que o óleo produzido fosse testado e controlado pelo instituto. O instituto também é um dos grandes financiadores dos eventos do coletivo Delta 9, responsável pelos maiores eventos com a temática da maconha medicinal na cidade.

O pesquisador vice-diretor do instituto também já foi a uma reunião da LC-RN, uma das primeiras no ano de 2017, realizada na casa de uma pessoa da qual ele era amigo. Ele elogiou bastante a iniciativa do grupo e destacou a importância do compartilhamento de informações como forma de dissolução das intolerâncias. Apesar de não poder se comprometer em participar ativamente da liga, afirmou que seu ativismo estava sempre disponível para o grupo.

Por fim, percebemos que a influência desse saber, que podemos considerar novo, vem conquistando espaços nos debates médicos e, acima de tudo, para os grupos que precisam do tratamento com a *cannabis*. Essa influência anda por vezes ao lado do saber tradicional - que atenta para a natureza terapêutica da planta, remontando aos séculos passados - e por vezes ao lado das tecnologias modernas de uma nova medicina.

No entanto, como qualquer discurso científico, a dificuldade do acesso popular a esses conhecimentos é evidente. É apenas com trabalho de disseminação dessas informações para a sociedade que deveria se resolver em seu próprio dilema.

3 O consumo distinto

O olhar sobre o consumo sempre é muito racionalista, explicado pela lógica da demanda e em resposta a necessidades, no entanto como mostra Miller (1998), Douglas e Isherwood(2006) o ato de comprar e consumir algo é atravessado por questões afetivas, de desejo e representação. O campo de estudo do consumo tem duas limitações importantes que é a dimensão individual e conseqüentemente a da escolha. O compra e uso de um medicamento já têm explícito suas razões morais: para efeito sobre um mal, mas a escolha por um medicamento natural, mas que têm uma longa história de criminalização e muitos dissensos no caminho é curioso antropologicamente. .

A maconha não tem um alto nível de toxicidade, no entanto, mães e familiares sempre se veem questionados sobre os riscos que estão submetendo seus filhos ao administrar uma droga tão forte para os seus filhos. No entanto, o questionamento com o mesmo tom sob os medicamentos controlados e outros anticonvulsivantes ou ansiolítico são também raros pela maior parte da sociedade.

Ao tratar de um consumo de um produto com finalidades terapêuticas, não operacionalizamos o consumo da mesma forma como outros produtos de caráter básico. Como mostra Campbell(2001), o consumo também é um forma de produzir leituras sociais e moralidades, onde as pessoas projetam e são interpretadas acerca do que se compra ou usa. Dessa forma, vemos que a leitura moral do uso da maconha é justificado por vezes pela sua finalidade medicinal, pois não se encaixa na crítica ao consumo supérfluo, quase ilegítimo, e passa para o campo da necessidade.

Essa escolha que também é racional de optar pelo tratamento com propriedades da cannabis é então perpassado por essas diversas ansiedades sociais, por um lado tratamento ineficaz com substâncias legalizadas e por outro uma esperança de melhora e de garantia de qualidade de vida de uma substância proibida, mas que é uma planta

Para ajudar essa decisão, é equivocado pensar que é a partir das pesquisas científicas ou explicações bibliográficas, o elemento que entra na cena como impulsionador desse consumo é a experiência de outros pacientes. Conhecer e acompanhar o tratamento de alguém que tenha algo parecido com a sua perturbação e tenha experimentado de melhoras em se quadro. Muitas vezes são comparada com outros tratamento convencionais e geram diversos sentidos para esses pacientes e familiares.

Daniel Miller(2002) disserta sobre uma teoria das compras no cenário de consumos domésticos e diários, mas que fala de maneira também generalizada sobre uma relação sacrificial com o produto a ser comprado e o processo de consumo. Ele mostra o quanto que essas atividades são voltadas para um reconhecimento social e um significado individual, de forma que certos tipos de consumo se assemelha a ritos devocionais.

Isso pode se aplicar, portanto, tanto a compra do óleo pronto, seja legal ou ilegal, e o enfrentamento de seus trâmites, por motivos maiores em busca de um tratamento eficaz e satisfatório para um enfermo. Em muito caso são pais que resolve

procurar esse tratamento, como o caso da C. Mulher. 60 anos, Mãe de autista que trata seu filho há dois anos com o óleo produzido por ela mesma em sua casa. Mesmo muito religiosa, aos 60 anos buscou na cannabis o tratamento para o seu filho que teve Encefalite Viral e sofria com diversas crises epilépticas durante o dia.

Logo vemos, que o amor e dedicação estão envolvidos nas práticas de cuidado, assim como na compra e administração de medicamentos. Comprar e usar o medicamento já é uma prova de amor, logo desafiar as leis e procurar saídas à um bloqueio de acesso soa ainda mais desafiador para esses familiares. Isso tudo, baseado no motivo da experiência vivida e experimentada em si mesmo e através dos outros.

Em meio ao cenário nebuloso de informações que a maconha medicinal emerge e a relativa novidade, o processo de aprendizagem a partir das experiências “tocadas” e trocadas permite as conclusões mais seguras acerca da sua eficácia. Da mesma forma, a longa cultura de domesticação da planta, mostrado por Veríssimo (2016), traz também a segurança na manipulação da espécie, ao mesmo tempo que insere no consumo do cultivo canábico e instrumentaliza para a produção de sua própria substância terapêutica.

A partir disso, podemos perceber também que o consumo desse medicamento também desmantela a ordem de relação entre Médico e paciente. Como mostra Boltanski(1979) essa relação é representada por uma hierarquia de prescrição de um lado e adoção do tratamento por outro, no entanto, no caso da maconha, muitas vezes são as pessoas instrumentalizadas com o conhecimento adquirido independentemente que vão em busca do profissional de saúde para orientações e processos burocráticos para seu acesso.

4 Considerações finais

Sabendo das questões trabalhadas acima podemos considerar a complexidade do tema do uso medicinal de uma planta de longa história no Brasil, que nos leva a refletir sobre a oposição criada entre o que seria maconha recreativa e medicinal. que aparece muito mais nas falas de pessoas de fora do grupo que faz uso da substância, mas que afeta e transforma a forma os conceitos e práticas de todos os agentes desse campo. Por mais que a experiência da doença seja particular e em certa medida individual, o acompanhamento da LC-RN mostra o quanto também é grupal e com intensas trocas de

informações entre essas pessoas que compartilham de algo em comum: a experiência terapêutica com o composto de maconha.

Um dos meios de comunicação e troca de informações é a internet, que aparece como um grande desafio para o próprio pesquisador, que não só amplia o espaço de atuação humana, como produz outras formas de sociabilização, atuação política e produção de conteúdo, através de uma extensa permeação do mundo virtual na vida da sociedade (Hine, 2000). Isso modifica a permanência, a intensidade e a acessibilidade das informações da pesquisa e nos coloca em escolhas metodológicas cada vez mais autênticas, pois não existe a clássica relação entre *online* e *offline*. O campo da internet é atividade real.

Assim como as redes de informação não são materiais, o campo que apreendi no acompanhamento da Liga Canábica-RN também não é. É um grupo construído a partir das relações sociais e da qualidade dos recursos angariados ou fornecidos. Por isso um conceito muito importante é o de Capital Social de Bourdieu (1985), que é um “agregado dos recursos efectivos ou potenciais ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de conhecimento ou reconhecimento mútuo” (p.51) que podem ser altruístas ou instrumentais. Esse conceito faz parte da noção de coletividade criada, em que as pessoas se apoiam e se ajudam, mas também serve como estratégia para produzir legitimidade prática e simbólica.

Uma outra característica que observo é a força administrada pela economia que, em questão de anos, se apoderou da discussão sobre consumo da maconha, entendendo a potente fonte de capital que já está sendo empreendida em todo o mundo na área. Com isso, noções da economia liberal, como a de empreendedorismo, estão cada vez mais populares ao se tratar do consumo da maconha. A inovação agora é de transpor o impedimento legal de forma individualizada “para que nós mesmos tenhamos a solução e não joguemos para o Estado”, como diz o presidente da ABRACE-PB²⁶⁸.

Outro ponto, por fim, que se contrapõe em certa medida ao discurso empreendedor é a judicialização da saúde, já que pela ilegalidade do medicamento e também pela falta de condições financeiras de se importar, todas as pessoas afins de

²⁶⁸Conversa que tive com ele em uma visita à João Pessoa para o evento feito pela Liga Canábica no dia 26-07-2018 que aproveitei para visitar a sede da Associação Abrace

cultivar e manipular seu próprio medicamento precisam recorrer à justiça para ter esse direito. Dessa forma, compreendo como impasse colocado para a burocracia do Estado, que demanda revisões dos parlamentares, pelos pacientes/cidadãos;

Por fim, essas reflexões fazem parte de um trabalho maior que está sendo construído para a minha dissertação²⁶⁹ e acredito também está em uma efervescência muito grande do tema com a recente regulamentação do produto pela Anvisa²⁷⁰ enquanto estava finalizando esse artigo. O que não me permite ainda refletir mais teoricamente sobre tudo isso, no entanto, desde já me faz pensar nos termos que estou elaborando a investigação.

E acima de tudo, me permitindo compreender a “Prática Histórica” (Ferreira 1981) que ao mesmo tempo que analisa a construção histórica das sociedades, também observa como se configura na prática com seus diferentes atores. Ou seja, “ fazer um esforço para saber quem aplica qual energia para mudar o quê e com que fim o faz” (p.12) Que são movimentos que retomam as possibilidades de se manejar valores e mostra nas análises de termos e oposições as moralidades em jogo nessas práticas.

Referências

ALVES PCB, Souza IM. Escolha e avaliação de tratamento para problemas de saúde: considerações sobre o itinerário terapêutico. In: Rabelo MC, Alves PCB, Souza IMA, organizadores. Experiência de doença e narrativa. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 1999. p. 125-38.

APPADURAI, Arjun. Introdução: Mercadorias e a política de valor. A vida social das coisas: a mercadoria sobre uma perspectiva cultural. Tradução de Agatha Bacelar. Niterói: Editora da Universidade Federal do Fluminense. 2008

BASAGLIA, Ongaro. Fármaco/Droga. In: Enciclopédia Einaudi, Volume 23: Inconsciente-Normal/anormal. Imprensa Nacional - Casa da Moeda. 1994. P.255-272.

BECKER, Howard S. Outsiders. Estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

²⁶⁹Projeto de pesquisa que tem como título Caminhos da (I)legalidade: Articulações políticas e morais para fins da maconha medicinal na cidade de Natal e está sendo orientado pelo professor Dr. Carlos Guilherme O. do Valle(UFRN)

²⁷⁰No dia 03-12-2019 foi aprovada a comercialização de produtos à base de maconha para registro pela Anvisa depois de uma reunião da agência e que ainda não teve seu resultado oficializado no Diário da União.

- BOLTANSKI, Luc. 1979. *As Classes Sociais e o Corpo*. Rio de Janeiro: Graal.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- CAMPBELL, C. A ética romântica e o espírito do consumismo moderno. Rio de Janeiro: Rocco.
- CARLINI EA. The good and bad effects of (-) trans-delta 9 – tetrahydrocannabinol (Delta 9-THC) on humans. *Toxicon*. 2004;44(4):461-7.
- CARNEIRO, Henrique. Transformação do significado da palavra “droga”: das especiarias coloniais ao proibicionismo contemporâneo. In: Renato Pinto Venâncio; Henrique Carneiro. (Org.). *Álcool e Drogas na História do Brasil*. São Paulo: Alameda Editoria/Editora PUCMinas, 2005.
- DOUGLAS, M. ISHERWOOD, B. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- DURHAM, E. R. *A dinâmica da cultura*, São Paulo, Cosac & Naify, 2004[1984].
- SANTOS, Carlos Nelson Ferreira dos. *Movimentos Urbanos do Rio de Janeiro*. Zahar Editora. Rio de Janeiro. 1981.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro. 4ª ed.: Ed. LCT, 1988.
- HINE, C. *Ethnography for the internet: embedded, embodied and everyday*. Huntingdon, GBR: Bloomsbury Publishing, 2015.
- LUZ. Madel Therezinha *As instituições médicas do Brasil/ Madel Therezinha Luz - 2. ed. - Porto Alegre: Rede UNIDA, 2013.*
- MACRAE, Edward. *A construção da igualdade: Identidade social e política no Brasil de abertura*. Salvador: Edufba, 2018.
- MACRAE, Edward, ALVES, Wagner Coutinho (Org.). *Fumo de Angola : canabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade*. Salvador: EDUFBA, 2016.
- MACRAE, E. & SIMÕES, J. A.. *Rodas de fumo: o uso da maconha entre camadas médias urbanas*. Salvador: Edufba. 2000.
- MILLER, Daniel; SLATER, Don. *Etnografia on e off-line: cibercafés em Trinidad*. Horiz. antropol., Porto Alegre, v. 10, n. 21, p. 41-65, June 2004. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832004000100003&lng=en&nrm=iso>.

NÓBREGA, Jociara Alves. 2014. Tecendo vivências e sentidos do câncer infantil: família, doença e redes de apoio social em Natal-RN. Natal: EDUFRN. 290 pp.

OLIVEIRA, Fabiana Santos Rodrigues de. Maconheirinhos: cuidado, solidariedade, e ativismo de pacientes e seus familiares, em torno do óleo de maconha rico em canabidiol (CBD). 2016. 193 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

RABINOW, Paul. "Artificialidade e iluminismo: da sociobiologia à biossociabilidade". In: Antropologia da Razão: ensaios de Paul Rabinow. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

SANTOS, Carlos Nelson Ferreira dos. Movimentos Urbanos do Rio de Janeiro. Zahar Editora. Rio de Janeiro. 1981.

VELHO, Gilberto. Desvio e divergência, uma crítica da patologia social. Rio de Janeiro. Zahar. 2003.

VERÍSSIMO, Marcos . Do maconheiro ao canabier: os autocultivos domésticos e outras domesticações. In: MACRAE, Edward; ALVES, Wagner Coutinho. (Org.). Fumo de Angola: cannabis, racismo, resistência e espiritualidade. 1ed.Salvador: EDUFBA, 2016, v. , p. 275-295.

NOVAS FORMAS DE SENTIR A MENSTRUÇÃO: REFLEXÕES INICIAIS DE PESQUISA

Raquel Guimarães Mesquita²⁷¹
Antônio Cristian Saraiva Paiva²⁷²

Resumo

Vem crescendo, em Fortaleza- CE, os chamados círculos de mulheres, que são espaços onde se busca um maior autoconhecimento a partir de uma reconexão com a natureza (entendida como uma divindade). A menstruação é compreendida como um aspecto sagrado, devendo ser honrada. Para essas mulheres, o corpo da feminino é um corpo cíclico, como a própria natureza, que segue ciclos de morte e renascimento. Inspiradas nas fases da lua, essas mulheres estão resignificando a experiência da menstruação e construindo novas formas de compreendê-la e senti-la.

Palavras-chave: Menstruação; Sagrado Feminino; Sociologia das Emoções.

1 Introdução

Atualmente, vem crescendo, em Fortaleza, um movimento que tem sido chamado de Sagrado Feminino, que se concretiza como grupos de mulheres que se reúnem em Círculos de mulheres (ou rodas de mulheres) no intuito de redescobrir sua força feminina (autoconhecimento) a partir de uma reconexão com a natureza .Tal movimento, herdeiro de uma tradição pagã, segue o rastro da chamada Espiritualidade Feminina ou Espiritualidade da Deusa, que se constitui não como uma religião institucionalizada, mas antes, como um caminho para a expansão da consciência, alimentando a vida subjetiva das mulheres com imagens de um feminino sagrado que tece um empoderamento, buscando a cura pessoal e coletiva, contribuindo assim para a cura planetária (FAUR, 2011), ou seja, “a espiritualidade feminina é um retorno do ser humano para a Deusa, o princípio criador feminino; é o crescente reconhecimento da Terra e da mulher como partes Dela, imbuídas da Sua sacralidade” (FAUR, 2011, p. 24).

Durante o ano de 2019, acompanhei seis círculos de mulheres que se reuniam na cidade anteriormente citada. Um dos temas que apareceu com recorrência nessas reuniões foi a menstruação. Para essas mulheres, o sangramento mensal é compreendido como um momento repleto de significados e de grande importância para a vida da mulher.

²⁷¹ Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Sociologia- Universidade Federal do Ceará.

²⁷² Professor Adjunto da Universidade Federal do Ceará- Departamento de Ciências Sociais.

Nesses círculos, há uma resignificação do ciclo menstrual. Percebido a partir de quatro arquétipos femininos (a anciã, a donzela, a mãe e a feiticeira), relacionados a cada fase da lua (lua nova, lua crescente, lua cheia e lua minguante), bem como a cada fase do ciclo menstrual (menstruação, pré-ovulação, ovulação e pré-menstruação) a menstruação assume um caráter não apenas biológico mas também simbólico que diz respeito às emoções e memórias das mulheres.

Dessa forma, assume-se a postura de que o corpo da mulher funcionaria de modo cíclico, tal qual a própria natureza. Essa proximidade com a natureza daria às mulheres a possibilidade de morrer e nascer todos os meses por meio da menstruação. Essa morte e renascimento simbólicos representaria a possibilidade de todos os meses olhar para si mesma e perceber o que não faz mais bem e precisa ser deixado para trás e quais projetos e desejos se quer manter para o próximo cíclico.

A partir do que encontramos em campo, tecemos alguns diálogos com autores da Sociologia da emoção. Foi assim que discutimos sobre o sentimento da vergonha da menstruação, relatada por algumas das participantes dos círculos, ou seja, uma vergonha que mantém uma configuração social em que a menstruação é tida como algo sujo e impuro, sendo necessário um engajamento para que se cumpra com determinados padrões de higiene que visam esconder e distanciar a menstruação das mulheres. Além disso, também trabalhamos com a noção de Goffman (2011) sobre a perda da fachada, quando ocorre um acontecimento que fere o funcionamento das normas sociais previamente estabelecidas. No nosso caso, encaramos como uma perda da fachada quando uma mulher não consegue cumprir as normas de higiene esperadas e suja a própria roupa com seu sangue menstrual, expondo seu estado físico e ficando vulnerável ao julgamento dos outros.

A noção de honrar o sangue, considerado sagrado pelo seu poder de gerar e nutrir uma vida, se revela no ritual de plantar a lua, ou seja, de depositar o sangue menstrual na terra, como adubo para plantas. O entendimento de que é preciso retornar para a terra esse sangue sagrado como forma de honrar a capacidade de gerar vida dada às mulheres se assemelha à teoria do sacrifício, apontada por Mauss (2003).

Nesses círculos também há um engajamento para entender as dores, que por vezes acompanham a menstruação, como algo que indica um possível desequilíbrio emocional. O útero, considerado o lugar das emoções e memórias, falaria por meio desse

mal-estar que acompanha a descida do sangue menstrual. Assim, percebemos que diferente do saber médico, há uma intenção de integrar os sintomas físicos com questões emocionais, entendendo o corpo como algo simbólico e não apenas fisiológico. Foi com Le Breton (2013) e seu estudo sobre sociologia da dor que problematizamos essa temática.

Detalharemos a seguir cada uma das discussões apontadas anteriormente.

2 Caminhos da pesquisa e a pesquisadora

No segundo semestre de 2017, comecei a participar de um círculo de mulheres. Naquela época, meu interesse era mais pessoal do que científico. Meu interesse foi despertado porque o grupo se reunia para conversar sobre o livro *Mulheres que correm com os lobos*. Eu estava, na época, numa rotina de trabalho bastante exaustiva e me sentindo em falta com a leitura e a literatura, assuntos tão caros a mim. Foi então como forma de prestar contas a mim mesma e com uma curiosidade (sociológica?) a fim de saber o que poderia sair daquela reunião de mulheres que comecei a frequentar as reuniões. Nesse mesmo ano, participei do I Madre Terra, um festival sobre Sagrado Feminino que acontece na cidade do Eusébio, região metropolitana de Fortaleza.

Durante o ano de 2018, fui amadurecendo a ideia de levar para a academia as discussões que eu percebia para além do meu interesse pessoal como algo que informava sobre uma movimentação em torno do feminino e dos seus significados. Ao final de 2018, quando eu já acumulava, além da minha participação pessoal no círculo, algumas leituras sobre o tema, decidi desenvolver um projeto de doutorado a ser apresentado ao programa de pós-graduação da Universidade Federal do Ceará.

Naquele momento, minha intenção inicial era discutir como esses círculos de mulheres (e o que vem sendo chamado de Sagrado Feminino) vem produzindo novos discursos sobre o feminino. Além disso, havia também a questão de como aquelas mulheres conectavam o ciclo lunar ao ciclo menstrual, reaproximando a mulher da natureza e fazendo dessa proximidade uma fonte de empoderamento. De pronto se apresentava um tensionamento entre os elementos natureza x cultura, uma vez que ao reinscrever a mulher na natureza transformava-se essa natureza, compreendendo-a agora como um lugar de libertação (invés de aprisionamento). Ao mesmo tempo, não seria essa compreensão de corpo e natureza muito essencializadas? Muitas são as questões que eu mesma me propus ao iniciar essa pesquisa.

Apresento aqui algumas reflexões iniciais sobre o sentido que a menstruação assume nesses círculos de mulheres, a partir do que foi observado em campo durante o ano de 2019. Também utilizei um *corpus* de pesquisa a partir de indicações de livros que recebi quando estava em campo, além de outros livros descobertos ao longo desse primeiro ano de pesquisa.

3 Mulheres em círculo: menstruação e autoconhecimento

Durante o ano de 2019, acompanhei as reuniões de seis círculos de mulheres que se encontram na cidade de Fortaleza, Ceará. Minha entrada nesses círculos se deu por meio de indicações, uma vez que eu já participava dessas rodas. Desses seis círculos, três eram pagos e três gratuitos. As reuniões aconteceram em lugares como: shopping, espaços próprios (casa das facilitadoras ou um espaço de trabalho da própria facilitadora) e em espaços compartilhados (um dos círculos acontece em uma escola de dança). Todos os círculos que acompanhei estavam situados em bairros de classe média da cidade.

Um dos temas que apareceu de forma recorrente nesses círculos foi a menstruação. Entendida como uma fase dentro do ciclo feminino (que é composto por quatro momentos: menstruação, fase pré-ovulatória, fase ovulatória e fase pré-menstrual), a menstruação é compreendida não apenas de forma orgânica- sangramento devido a não fertilização de um óvulo-, mas de forma simbólica como um momento de morte para um posterior renascimento (logo depois da menstruação o corpo começa a se preparar para novamente ovular). Dessa forma, a menstruação representa um momento de isolamento e transmutação. A expulsão do óvulo seria um processo de limpeza e purificação (tanto do corpo como das emoções) com vistas a iniciar um novo ciclo orgânico e também simbólico, em que a mulher estará novamente apta a criar (vida/projetos).

A capacidade geradora expressada na menstruação diz respeito não somente à possibilidade de gerar uma nova vida humana, mas de modo simbólico ao nascimento de qualquer projeto ou desejo que se queira materializar.

Nesse sentido, há uma valorização não somente da menstruação como de todo o ciclo feminino, uma vez que esse movimento entre menstruação (purificação) e ovulação (capacidade de gerar-criar) permite que mensalmente haja uma reflexão sobre si mesma, investigando o que precisa ser purificado (o que precisa morrer) e o quê de novo se deseja

cultiva, investindo forças para que se alcance a realização, ou seja, esse processo orgânico tem um significado simbólico que possibilita autoconhecimento.

3.1 Menstruação e vergonha

Em um dos círculos que acompanho desde de agosto, aqui chamado de Círculo de Uzume, a menstruação apareceu como eixo estruturante dos encontros. A primeira reunião da qual participei contava com cinco mulheres (contando comigo), na faixa de 30 a 40 anos, e a proposta da facilitadora era que falássemos da experiência da menarca. Assim, fomos nos apresentando e relatando como havia acontecido a experiência do primeiro sangramento. Os relatos indicaram que essas mulheres menstruaram entre os 10 e 12 anos de idade, vivenciando essa experiência cercada de vergonha\medo (vergonha de contar para a mãe que havia menstruado, comprando absorvente escondido para que ninguém soubesse), sendo a menstruação encarada como uma doença (algo negativo, doloroso, que precisa de cuidado) e como uma privação de liberdade (privação de movimento). Algumas disseram que estavam brincando quando o sangue desceu pela primeira vez, que não entenderam direito o que estava acontecendo, confundindo o sangramento com um ferimento ou ainda que ninguém deu muita importância ao fato, sendo a menstruação encarada como algo banal.

A menstruação é vivenciada não apenas como algo ligado a dor e à indisposição, figurando como algo limitante (de movimento, de atividades), mas também como algo vergonhoso. A ausência de atenção para com a menarca e mesmo a desinformação que cerca essa experiência anunciam a desvalorização da menstruação, que carrega consigo diversos marcadores negativos.

Poderíamos nos perguntar o porquê do sentimento de vergonha, afinal, a menstruação é algo já esperado na vida das mulheres e se ocorre tardiamente, por vezes, é motivo de preocupação, já que pode indicar algum tipo de mau funcionamento do sistema reprodutor. O que poderia indicar o sentimento de vergonha sobre um acontecimento anunciado previamente pelo próprio corpo, mas que quando acontece é vivido de modo tímido, solitário?

Para Owen, há uma associação entre vergonha, corpo e menstruação. A autora, que investiga a história da menstruação e o significado do sangue menstrual a partir de uma perspectiva da espiritualidade feminina, aponta que com a mudança das sociedades

matrifocais, pacifistas e agrárias que cultuavam a Deusa para as sociedades orientadas por valores masculinos e por religiões patriarcais se deu uma progressiva desvalorização dos aspectos femininos, dentre eles o corpo e a menstruação:

A vergonha do corpo e a vergonha de ser mulher rapidamente se acrescentam à vergonha da menstruação. Há uma vergonha que as mulheres suportam pelo simples fato de serem mulheres. Desde o primeiro livro do Velho Testamento (uma orientação para a vida escrita por homens e traduzida e interpretada por outros homens), a vergonha das mulheres era maior que a dos homens. De fato, na versão mítica da história, representada por Adão e Eva, a vergonha masculina jamais existiria, não fosse a presença da mulher[...]. (Owen, 1994, p.29)

Pensando com Owen, poderíamos dizer que a vergonha da menstruação é uma vergonha da condição de sangrar sem ter controle do próprio corpo, ou seja, vergonha da natureza feminina, que impõe um ritmo ao corpo feminino. A menstruação representaria dessa forma um aspecto indomável da natureza feminina que se impõe sobre as mulheres de modo repentino, mesmo que se saiba que inevitavelmente isso irá acontecer. A experiência é vivenciada de modo solitário, vergonhoso e desprestigiado.

Faur (2016), autora de referência dentro dos círculos do Sagrado Feminino também reflete sobre a transformação do sangue menstrual, que passou de algo sagrado e poderoso para algo sujo e perigoso: “Pelo fato do sangue menstrual ter ocupado um lugar de destaque na ‘teologia’ matriarcal (*thea-deusa, theo- deus*) as civilizações e teologias patriarcais o abominavam e execravam pelo temor que o seu poder lhes provocava” (FAUR, p. 110, 2016) ou ainda:

Autoridades médicas do século XVI afirmavam que os demônios da loucura eram criados do fluxo menstrual, originando assim uma verdadeira hemofobia que desonrava a mulher e negava seu verdadeiro poder. Em lugar de reconhecer o *mana* (poder) do sangue menstrual, os padres e a classe médica medieval atribuíram-lhe a origem das secas e epidemias, das doenças venéreas, a impotência dos homens e as malformações das crianças concebidas durante a ‘fase suja’ da mulher. Com o advento das sociedades patriarcais, as práticas sagradas com o sangue menstrual foram substituídas por proibições, enclausuramento, restrições e conceitos perniciosos, causando assim nas mulheres perturbações psíquicas e disfunções fisiológicas (FAUR, p. 111, 2016).

Scheff defende que “o reconhecimento da vergonha, ao que parece, pode ser a cola que mantém as relações e as sociedades unidas, e a vergonha não reconhecida pode ser vista como o seu contrário, a força que irá dissolver os vínculos” (SCHEFF, 2016, P. 106). Nesse sentido, a vergonha da menstruação colabora para uma construção de

vínculo social em que se compreende esse sangramento mensal como algo negativo, ou seja, um vínculo em que a natureza feminina é vista de modo impuro e sujo.

A menina que muda de status social para mulher, preparada para gerar vida, em termos biológicos, não encontra nenhum suporte da cultura para entender seu novo lugar social. As meninas-moças acabam por vivenciar a menarca de modo solitário, contanto com pouca ajuda para compreender os processos de transformação do corpo e das emoções que dali por diante tomarão um ritmo cíclico, ou como reflete Faur “[...] as meninas entram na puberdade- cada vez mais precocemente- sem ter apoio da comunidade, nem a benção de uma cerimônia e muitas vezes sem o apoio ou a orientação da sua própria mãe” (FAUR, p. 111, 2016).

As meninas recém menstruadas contam com pouca ajuda. A maioria das vezes é a mulher mais próxima que vem ao seu socorro, mostrando o absorvente e explicando como usá-lo, seja a mãe, a avó ou alguma outra referência feminina, como foi relatado no ciclo de Uzume. É com elas também que há o aprendizado de como viver a menstruação, um aprendizado que liga menstruação a dor e ao cuidado para não se sujar. Os investimentos são para procurar esconder a menstruação, purificando-a com recursos para absorver o sangue e tornando-a cada vez mais distante da mulher.

O medo de sujar a roupa reflete bem a concepção de que o sangue é algo sujo, impuro. Sujar a roupa indicaria não somente que a mulher estaria menstruada, algo vergonhoso, como também que ela não consegue cumprir com a regra social que exige o cuidado com a limpeza imposta para esse período.

Poderíamos pensar com Goffman que o sujar a roupa também estaria ligado a uma perda de fachada. Se a fachada é entendida como “[...] uma imagem do eu delineada em termos de atributos sociais aprovados” (GOFFMAN, p. 14, 2011), perder a fachada estaria ligada a um comportamento que ferisse o funcionamento dessas normas socialmente aprovadas, colocando o sujeito numa situação de constrangimento e embaraço, ou como explica o próprio Goffman: “Podemos dizer que uma pessoa está com a fachada errada quando, de alguma forma, trazemos alguma informação sobre seu valor social que não pode ser integrada, mesmo com esforço, com a linha que está sendo mantida para ela” (GOFFMAN, p. 16, 2011).

Dessa forma, uma mulher no período da menstruação, precisaria de um maior investimento para não parecer menstruada, tendo que ter cuidado para não sujar a roupa,

além de se manter produtiva, negando os sintomas que por ventura se manifestem nessa fase, seja a necessidade de descanso ou mesmo as dores (cólicas) que acompanham algumas mulheres.

Para as mulheres que frequentam as rodas do Sagrado Feminino há uma defesa do corpo e nesse sentido o período da menstruação, com suas demandas específicas, deve ser respeitado e honrado. Para essas mulheres, a natureza feminina é cíclica (não linear) e é legítimo que em determinados momentos do ciclo aconteça baixas de energia e um maior retraimento.

No geral, a dor que acompanha o sangramento mensal é considerada como condição normal da experiência da menstruação, o que é desconstruído nos círculos que apontam a dor como um indicativo (sintoma) de que algo nas emoções não está bem. Nesse sentido, o corpo, em especial o útero, utilizaria da dor para comunicar um mal-estar, servindo como espécie de pedido de socorro. Em um evento que acompanhei relacionado a temática, a menstruação era apresentada como um oráculo, fonte de saber místico e intuitivo, capaz de falar sobre a saúde do corpo e das emoções. Negar a menstruação, com o uso de hormônios, seria desperdiçar uma rica fonte de saber sobre si mesmo.

As rodas de sagrado feminino oferecem uma nova forma de compreender a menstruação e os sintomas associados a ela, construindo uma comunidade de pessoas que partilham das mesmas crenças, de modo a positivar a experiência da menstruação, construindo outros significados sobre o sangue e o ciclo menstrual. Nesse sentido, as rodas de Sagrado Feminino, sempre conduzidas por uma facilitadora, se aproximam ao que escreve Le Breton sobre a figura do xamã: “[...] O xamã confere uma forma e um sentido ao que antes era um caos de sensações brutas e absurdas. A coerência que ele introduz, atribuindo a essa desordem um significado admitido pela comunidade e pela doente, restitui a doente à ordem humanizada da natureza” (BRETON, p. 64, 2013).

No que toca o encontro do círculo de Uzume, a reunião seguiu com a facilitadora que falou sobre a mudança de perspectiva em relação ao sangue menstrual. Nas palavras dela, o sangue era considerado sagrado nas sociedades matrifocais pois representava a capacidade de gerar vida, porém, com o progressivo controle dos homens sobre as mulheres a menstruação passou a ser considerada como algo sujo e impuro, logo,

vergonhoso. Essa mudança de perspectiva provocou nas mulheres uma desconexão com seu próprio corpo.

3.2 Corpo-lua: as fases da lua e a possibilidade de morte e renascimento

Outro assunto abordado, não somente nesse círculo, como em outros quatro círculos que acompanhei, foi a correspondência entre o ciclo menstrual e o ciclo lunar, ou seja, como o corpo das mulheres tem uma dinâmica de funcionamento semelhante ao movimento da lua. Dessa forma, o ciclo feminino é pensando a partir das fases lunares (lua nova, crescente, cheia e minguante). Em um outro círculo- aqui chamado de Ciclo da Primavera- a facilitadora também havia apresentado uma ideia semelhante, ou seja, a de que o corpo da mulher é um corpo cíclico assim como a lua, com momentos de morte e renascimento, não seguindo o calendário gregoriano- linear-, mas sim o calendário lunar.

Nos círculos em que a menstruação foi tratada como tema específico, além da conexão entre ciclo menstrual e ciclo lunar, notei uma elaboração arquetípica que marca as quatro fases da lua.

Como apresentado no Círculo de Primavera, as fases da lua influenciariam não somente o movimento dos mares, como também os hábitos de caças de alguns animais (que caçam durante a lua cheia e se recolhem na lua nova), bem como a própria natureza cíclica da mulher (compreendida como o ciclo menstrual).

Na mulher, essa conexão seria observada nas fases do ciclo menstrual: menstruação (lua nova), pré-ovulação (lua crescente), ovulação (lua cheia) e pré-menstruação (lua minguante). A cada um desses momentos haveria uma figura do feminino arquetípica que encarnariam determinadas características, sendo elas: a menina, a mãe, a feiticeira e a anciã.

É assim que uma mulher na fase arquetípica da menina (pré-ovulação) se mostra com mais energia física e disposição, já na fase mãe há um aumento da energia vital (fase ovulatória), onde há um maior desejo sexual, uma maior disponibilidade em se doar para o mundo, enquanto que na fase da feiticeira (pré-menstruação) há uma baixa na energia e uma preparação para o recolhimento exigido nos dias de sangramento. Essa fase ficou conhecida como a TPM (tensão pré-menstrual), termo que vem sendo ressignificado nas rodas, sendo renomeado como tempo para mim ou tempo para meditar. E por fim, a fase da anciã (menstruação), um momento de quietude e recolhimento, em que o corpo exige

descanso e quando há uma maior intuição e abertura para conexão com o mundo espiritual.

Ao que pude observar, esse trabalho arquetípico veio tanto de uma formação em florais da lua²⁷³, que algumas das facilitadoras fizeram, como por meio do estudo de livros sobre o tema que trazem essa proposta arquetípica (sobretudo os estudos de Miranda Gray e de Mirella Faur). Trago aqui a classificação feita por Faur (2011):

Nos mitos e nas lendas, as flutuações do ciclo menstrual eram vistas como reflexos das fases e arquétipos lunares. As energias da Lua crescente eram relacionadas com a fase entre o fim da menstruação e a ovulação, fase regida pela Deusa Donzela e seus atributos dinâmicos e criativos. A Deusa Mãe e a Lua cheia representavam a ovulação e a capacidade de nutrir, sustentar e fortalecer. A diminuição da luz lunar refletia a mudança da ovulação para a menstruação e o aumento da energia sexual, do poder mágico e da percepção sutil. Essa fase corresponde ao aspecto misterioso da Feiticeira, Bruxa ou Maga, cujo poder serve para criar ou destruir, seduzir, encantar ou enganar. A Lua negra e a Anciã regem a menstruação, interiorizando as energias físicas e mudando o enfoque do mundo externo para a realidade interna e o plano espiritual (Faur, 2011, p. 218-219).

3.3 Honrar o sangue: conhecer a si mesma

Tanto no Círculo de Uzume como no Círculo da Primavera houve um momento de apresentação da mandala lunar, um instrumento para o acompanhamento do ciclo menstrual que tem como proposta a realização de um estudo pessoal do próprio ciclo, acompanhando as mudanças físicas e emocionais que acontecem ao longo do período, tendo por referência os arquétipos já apresentados ou como coloca Gray: “[...] a mandala lunar é um instrumento simples que lhe permite comparar as descobertas de cada mês e organizá-las de modo a obter um guia de seu próprio ciclo menstrual” (GRAY, p. 129, 2017).

²⁷³Os florais da lua são uma fórmula fitoterápica que são ministradas diariamente (13 gotas por dia) com o objetivo de tratar determinadas emoções, além de alguns aspectos físicos. Os florais da lua associam as ervas às fases da lua e aos arquétipos femininos aqui apresentados. Esses florais foram concebidos pela terapeuta Anna Sazanoff que ministra uma formação (por toda o Brasil) para formar terapeutas capazes de ministrar os florais.

A construção de uma mandala lunar propõe um engajamento diário da mulher que passa a pintar uma mandala, criando um diário no formato circular com observações sobre as mudanças que acontecem no corpo e nas emoções durante o ciclo menstrual. Essa auto-observação visa possibilitar um maior conhecimento de si a partir do que ocorre no período de um ciclo (cerca de 28 dias).

Alguns sites sobre a temática do Sagrado feminino oferecem gratuitamente um modelo de mandala a ser impressa. No geral, a mandala vem dividida em 28 partes (referente a um ciclo), onde a mulher anota o que de mais importante lhe aconteceu (quais emoções sentiu, como se sentiu fisicamente) ao passo que vai também acompanhando a fase lunar (há no geral, um espaço para indicar em qual fase da lua se encontra). Assim, ao final de um ano haverá o registro de 13 lunações (13 luas cheias- o que correspondente a um ano).

Voltando ao círculo de Uzume, a facilitadora, além de falar sobre os arquétipos do feminino (menina, mãe, feiticeira e anciã) e da mandala lunar, também apresentou algumas alternativas ao uso do absorvente comum: o absorvente de pano e o coletor menstrual. O absorvente de pano lembra a técnica utilizada há décadas no interior do Brasil, do uso de paninhos para absorver o sangue menstrual, porém, agora, os paninhos assumiram um formato próximo aos absorventes comuns, colocados sobre a peça íntima. Já o coletor menstrual é um novo instrumento, um copo de silicone que é introduzido no canal vaginal e acoplado junto ao colo do útero. De vários tamanhos, de modo a se adequar melhor aos corpos, podem comportar de 25 ml a 34 ml de sangue e podendo ficar no corpo da mulher por até 12 horas.

O uso do absorvente comum é apresentado como algo prejudicial à saúde feminina, visto a existência de componentes químicos usados para absorver o sangue, além de distorcer o cheiro real do sangue menstrual, não possibilitando o contato direto com o sangue, fazendo a mulher perder a noção real do quanto sangrou e de como é esse sangue. O absorvente estaria ligado a compreensão da menstruação como algo sujo, algo que precisaria ser escondido, higienizado e descartado. Há também a dimensão ecológica, pois não há um descarte consciente dos absorventes, que acabam no lixo comum.

Com a retomada da menstruação como um momento de conexão consigo mesma o sangue menstrual reassume seu poder e se coloca na vida das mulheres como algo sagrado que deve ser reconhecido e honrado. Daí então a sugestão que foi feita nos

círculos que trataram desse assunto de plantar sua lua, ou seja, de depositar o sangue menstrual na terra, nutrição para as plantas, reconhecendo seu poder nutridor e fertilizante. Sobre isso Faur nos fala que:

[...] [o]ferecer o sangue à terra desperta o sentimento de gratidão pela vida, a conexão com todas as suas manifestações e o respeito pela conservação de tudo o que é vivo. A mulher não mais se sente separada ou isolada da Natureza, e sim interage com ela de uma maneira profunda e comovente, nutrindo o solo com seu sangue rico em hormônios e expressando assim sua gratidão pelo dom da vida. (FAUR, p. 111, 2016).

Verifica-se uma compreensão que se aproxima à teoria do sacrifício de Mauss, uma economia simbólica entre mulher e natureza (considerada como uma entidade divina). Se foi dado pela natureza às mulheres o dom de gerar vida é necessário que as mulheres retribuam esse dom. A entrega do sangue menstrual à terra funcionaria como um contra-dom, uma retribuição à dádiva recebida.

Para Mauss, um dos primeiros grupos com os quais se estabelece um contrato são os deuses e os espíritos dos mortos. São essas entidades as verdadeiras proprietárias das coisas e é com elas que é mais necessário estabelecer aliança por meio da troca.

[...] compreende-se perfeitamente que elas (contratos e trocas entre homens e deuses) existam, sobretudo em sociedades nas quais esses rituais contratuais e econômicos se praticam entre homens, mas homens que são encarnações mascaradas, geralmente xamanísticas, possuídas do espírito do qual têm o nome: na verdade, eles agem apenas enquanto representantes dos espíritos. Sendo assim, essas trocas e esses contratos arrastam em seu turbilhão não apenas homens e coisas, mas os seres sagrados que estão mais ou menos associados a eles. (MAUSS, p. 205, 2003)

Daí a importância dada ao sangue menstrual, capaz de funcionar como um contra-dom. Faur traduz bem a sacralidade do sangue menstrual: “[...] Considerado um fluido sagrado, rico em nutrientes e imbuído de poder mágico, o sangue era a oferenda das mulheres para a Grande Mãe desde os tempos mais remotos, substituído depois, nas sociedades patriarcais, pelo sangue dos sacrifícios animais ou humanos” (Faur, p. 220, 2011).

3.4 Cuidando do útero e das emoções

No Círculo de Uzume houve um momento dedicado à vaporização do útero que consiste em se agachar sobre um recipiente de água fervente com ervas de modo que o vapor de água penetre o canal vaginal, promovendo uma limpeza nos órgãos genitais.

A vaporização do útero é uma técnica de cuidado recorrente nos círculos, em pelo menos quatro dos círculos que acompanhei utilizaram essa técnica em algum dos encontros.

Aqui é preciso que se compreenda a importância do útero, como a própria facilitadora do Círculo de Uzume chamou atenção, o útero é o único órgão do ser humano capaz de gerar uma vida, daí seu poder criador e divino. Ou como a facilitadora do Círculo da Primavera refletiu em um dos encontros, “o útero representa o incrível poder criativo da mulher, um órgão que consegue se expandir de tal forma que consegue abrir os ossos da pélvis no momento do nascimento. Um órgão que abriga a vida”. “Todos nasceram de um útero até agora” foi uma das frases que mais me chamou atenção nessas rodas. Eis o poder místico desse órgão, o poder de gerar vida.

É ancorado nesse tipo de discurso que as mulheres do Sagrado Feminino parecem reclamar um direito natural sobre esse órgão, fazendo dele não mais um encargo da natureza que pesa sobre uma maternidade compulsória, mas que afirma o poder das mulheres.

O útero é compreendido como o lugar das emoções e memórias afetivas, é lá onde se localizam os traumas e as memórias mais antigas (lembranças de quando estávamos no útero de nossa mãe). A cura do útero é entendida como a cura das emoções. É dessa conexão entre útero-emoção que se embasa as explicações sobre problemas relacionados ao sistema reprodutor (cólicas, ovário micro-policisto, endometriose).

A facilitadora do Círculo da Primavera trouxe, em um dos encontros, a proposta da ginecologia natural que tem por objetivo resgatar a autonomia de cuidar de si a partir de técnicas naturais como a vaporização, os banhos de assento, os chás e, sobretudo, o uso de plantas medicinais. A ginecologia natural traz, portanto, um poder de entender o próprio corpo, sendo para a facilitadora, uma forma de descolonizar o corpo, trazendo de volta a potência criativa da mulher.

Há nessas práticas não apenas uma disputa pelo saber em relação ao corpo da mulher como também uma busca por uma compreensão mais totalizante entre corpo e emoção, dotando de significados simbólicos o corpo, suas dores e as possibilidades de cura. Como coloca Le Breton: “[...] os saberes populares ainda observáveis hoje, como cirurgiões espíritas, hipnotizadores, radioestesistas, fitoterapeutas, controladores do

fogo, endireitas ou outros, lembram-nos a dimensão simbólica do corpo humano” (BRETON, p. 60, 2013).

O corpo da mulher e seu ciclo menstrual estão integrados a um campo mais sutil e não palpável, o das emoções, traumas e memórias. É assim que se dá sentido a sintomas que por vezes o saber médico não responde de modo satisfatório. Nesse sentido, as rodas de Sagrado Feminino compreendem o ciclo menstrual não apenas como uma variação hormonal que explicaria as variações de humor ou as mudanças no corpo, mas como um todo simbólico que dá sentido às dores a partir de um arcabouço afetivo pessoal ou como coloca Le Breton:

[...] O corpo não é uma coleção de órgãos e de funções ordenados segundo as leis da anatomia e da fisiologia, mas, primeiramente, uma estrutura simbólica. Em outras palavras, o saber biomédico, saber oficial sobre o corpo em nossas sociedades ocidentais, é uma representação do corpo entre outras, eficaz e legítima nas práticas que ele fundamenta. Mas são igualmente eficazes em sua dimensão própria as medicinas que embasam as visões bem diferentes da doença e do corpo elaborado no interior de outras culturas. (BRETON, p. 60, 2013).

O Sagrado Feminino reflete uma busca por uma compreensão integradora entre corpo e emoção e encontra na natureza (ciclo lunar) pistas para um entendimento mais totalizante das emoções e transformações do corpo da mulher.

4 Considerações finais

Nota-se que nessas rodas de mulheres a natureza é compreendida como algo previamente dado, que se manifesta no corpo da mulher a partir do útero e da capacidade de gerar vida. As mulheres estariam mais próximas da natureza pois se assemelham a ela, uma vez ambas geram e nutrem vidas.

Essa proximidade se expressa no corpo da mulher por meio da menstruação que segue uma dinâmica semelhante à das fases lunares. O ciclo menstrual é composto de quatro momentos assim como as quatro fases da lua. A cada fase corresponderia um arquétipo feminino, uma espécie de energia que agiria sobre as mulheres, sendo elas: a menina, a mãe, a feiticeira e a anciã (há autoras que expressam esses arquétipos a partir de deusas, porém, não trouxemos aqui essa classificação, pois nos detemos ao que encontramos em campo).

Há uma aceitação da menstruação como algo importante para a vida das mulheres, pois acredita-se que a experiência feminina é marcada por esses diferentes momentos e

energias, ora uma energia mais expansiva (arquétipos da menina e da mãe) ora uma energia mais introspectiva (arquétipos da feiticeira e da anciã). Não há, portanto, uma negação da menstruação, com técnicas para escondê-la ou minimizá-la, mais sim uma incorporação e criação de significados que integrem esse período a vida das mulheres.

A fase da anciã (a menstruação) seria o momento em que as mulheres poderiam olhar para si mesmas e suas emoções (processo de autoconhecimento), pondo em revisão o que foi vivido naquele último ciclo, deixando morrer o que já não é mais necessário e abrindo espaço para o novo.

Nessas primeiras reflexões, aproximamos os estudos sobre vergonha (Sheff, 2016) e perda de fachada (Goffman, 2011) à experiência da menstruação, ou seja, vergonha por ser mulher e estar à mercê da natureza (e do ciclo menstrual), além do risco que a menstruação represente para as mulheres de perder a fachada, caso deixem transparecer que estão menstruadas, sobretudo ao sujar a própria roupa com o sangue da menstruação. Além de termos aproximado a prática de plantar a lua à teoria do sacrifício (Mauss, 2003) e refletido a luz dos estudos da Sociologia da dor (Breton, 2013) sobre a compreensão que a dor relacionada à menstruação assume nos círculos de mulheres, estando ligada a uma concepção ampla da menstruação, não apenas como um aspecto biológico, mas como expressão das emoções e memórias guardadas no útero.

É importante salientar que ao que toca a vergonha de estar menstruada, os círculos de mulheres têm produzidos discursos que tensionam esse vetor, fazendo do sangue menstrual motivo de orgulho pois ele expressa a dádiva de gerar vida, sendo um elemento imbuído de poder, devendo ser honrado.

Por fim, ressaltamos que é a partir desse movimento de ressignificação do ciclo menstrual que as rodas de Sagrado Feminino nos apresentam novas formas de compreender e experienciar a menstruação.

Referências

BRETON, David Le. Sociologia da dor. São Paulo: FAP- Unifesp, 2013.

GOFFMAN, Erving. Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face. Petrópolis: Vozes, 2011.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro; BARBOSA, Raoni Borges (Org. e trad.). Vergonha no self e na sociedade: a sociologia e a antropologia das emoções de Thomas Scheff. Recife: Ed. Bagaço, João Pessoa: Edições do GREM, 2016.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da torca nas sociedades arcaicas. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

FAUR, Mirella. Círculos sagrados para mulheres contemporâneas: práticas, rituais e cerimônias para o resgate da sabedoria ancestral e a espiritualidade feminina. São Paulo: Pensamento, 2011.

_____. O legado da deusa: ritos de passagem para mulheres. São Paulo: Editora Alfabeto, 2016

GRAY, Miranda. Lua vermelha: as energias criativas do ciclo menstrual como fonte de empoderamento sexual, espiritual e emocional. São Paulo: Pensamento, 2017.

OWEN, Lara. Seu sangue é ouro: resgatando o poder da menstruação. Rio de Janeiro: Rosa dos ventos, 1994.

**GT 17 - CULTURAS EMOTIVAS E MORALIDADES EM SOCIABILIDADES
URBANAS CONTEMPORÂNEAS**

Pôsteres

O “CAIS” DE BARREIRAS COMO ESPAÇO DE ENCONTROS E DE APROPRIAÇÕES

Rúbia Pereira De Oliveira²⁷⁴

Vanilde Rocha Dos Santos²⁷⁵

Anne Gabriele Lima Sousa de Carvalho²⁷⁶

Resumo

Este trabalho tem por objetivo analisar as relações e as dinâmicas construídas a partir dos contatos entre a diversidade de indivíduos que frequentam a região conhecida como “Cais” de Barreiras, BA, que devido ao seu rápido processo de crescimento, atrai pessoas de diferentes lugares. O “Cais” é caracterizado enquanto um espaço cultural de lazer, comércio e turismo, principalmente noturnos. A área é utilizada por pessoas de diferentes gerações, classes sociais, turistas, universitários, entre outros.

Palavras-chave: Cais; Espaço cultural; Diversidade; Lazer.

Barreiras é um município baiano, localizado há aproximadamente 864km da capital, Salvador. Em meados de 1600, desbravadores alcançaram o último ponto navegável do Rio Grande, onde logo acima, afloram grandes barreiras de pedras que impossibilitam a navegação. Neste local surgiu o "Porto das Barreiras", hoje conhecido como Cais, berço histórico do nascimento da cidade. Assim, a navegação no Rio Grande foi fundamental para o surgimento do município. Com a comercialização da borracha e as facilidades do escoamento da produção através do porto, um grande número de imigrantes começou a se estabelecer na região, o que determinou um rápido crescimento da economia e do lugarejo, fazendo surgir o povoado de São João das Barreiras, que passou a crescer e prosperar como entreposto comercial, pois era o entroncamento das estradas de Goiás e do Piauí com o rio navegável, onde boiadeiros e tropeiros se encontravam com as barcas que faziam o transporte de seus produtos.

Figura 1 - Embarcação à beira do Cais descarregando mercadorias



²⁷⁴ Graduanda, Bacharelado

²⁷⁵ Graduanda Bacharelado

²⁷⁶ Professora, Doutora, Uni

Deste da Bahia

Deste da Bahia

Fonte: ibge.gov.br

O “Cais” e suas dinâmicas espaciais e socioculturais

A prática da etnografia, que caracteriza o métier do antropólogo, supõe a delimitação de contextos empíricos onde seja possível trabalhar com determinados instrumentos, tais como a observação direta de comportamentos, a observação participante (quando há um maior envolvimento no cotidiano), coleta de depoimentos, de histórias de vida, narrativas orais, termos de parentesco, descrição de rituais, etc. (MAGNANI, 2003). A execução deste trabalho segue as práticas e definições supracitadas, a fim de analisar as relações e as dinâmicas construídas a partir dos contatos entre a diversidade de indivíduos que frequentam o Cais.

O Cais é localizado no Centro histórico de Barreiras. Por ser um local de fácil acesso e possuir uma variedade de estabelecimentos comerciais, como bares, restaurantes, lojas de artesanato, atrai moradores de toda a cidade e também visitantes. São inúmeras as formas de apropriação dos espaços para fins de entretenimento, lazer, trabalho, tornando-o assim um local de encontros e sociabilidade entre diversas tribos urbanas, como turistas, universitários, pessoas de diferentes bairros, gerações, classes sociais, entre outros. A ilustração deste cenário pode ser percebida na fala do vendedor ambulante, Escobar:

“Aqui você encontra de tudo! É uma área liberada para todos, cada um respeitando seu espaço. É um point maravilhoso, pois é seguro, por mais que aglomere tanta gente assim, por mais que a segurança seja péssima, é um local maravilhoso que Barreiras tem a oferecer para quem vem de fora. Eu viajo bastante, conheço vários lugares e Barreiras tem essa qualidade. É uma cidade segura, apesar de que cada um escolhe onde quer ficar. No Cais, você se relaciona, você encontra tudo quanto é “tipo”, você se envolve com o que você quer, ninguém lhe obriga a nada, então, é um ambiente massa! Tem gente lá do outro lado da cidade que vem aqui, senta, toma umas caipiroska, coquetel, e como eu trabalho em eventos, todos me acompanham”.

Figura 2 - Manhã de domingo no Cais.



Foto: acervo pessoal do grupo.

Figura 3 - Noite de sexta-feira no Cais



Foto: acervo pessoal do grupo

O Cais conta com uma boa infraestrutura em relação à pavimentação e sinalização: dispõe de asfaltamento, placas de trânsito. No entanto, a iluminação é precária em determinadas áreas, o que faz com que alguns trajetos de um ponto a outro, através de pórticos – espaços e marcos vazios na paisagem urbana que configuram passagens (MAGNANI, 2003), utilizados para trocas e interações durante o dia, se tornem perigosos durante a noite. Além de haver negligência em relação ao lixo às margens do rio e a falta de investimento em segurança pública, que é motivo de queixa para vários de seus frequentadores, como pode ser observado na fala do Sr. Manoel, um dos nossos entrevistados:

“Na minha opinião, Barreiras é uma cidade pequena, aonde deveria ser mais observada pelas autoridades, por ser o centro histórico deveria ser mais bem cuidado, inclusive, aqui já teve várias mortes, várias vidas ceifadas por conta de insegurança. O centro histórico precisa de mais segurança, e Barreiras também. Aqui tem algumas perturbações que não deixa de ter, né?! Pedintes... é um lugar onde as pessoas vêm pra se divertir e outras pessoas tiram seu sustento daqui, pagam seus impostos... Eu acho que tem que ser bem cuidado, o Estado tem que cuidar das pessoas! Tem gente que diz que é doido, e doido não pode estar solto na rua. Você tá trabalhando, chega um e derruba suas “coisa”. Esta é a reivindicação que eu tenho a relatar”.

Conforme a definição de Marluci Menezes (2000), o processo de remodelação socioespacial que presentemente se observa no Cais, corresponde à técnica de reabilitação urbana que, ao pretender revitalizar e requalificar os espaços físicos, sociais, culturais e econômicos, abre o espaço ao mundo exterior (novas atividades, novos comércios, novos estilos de vida). O local possui uma arquitetura antiga, com construções históricas. Algumas, revitalizadas (e mantidas em seu formato original), outras, aperfeiçoadas para novos usos. No Cais, o espaço que a princípio acomodava uma feira livre, após sua retirada, deu lugar a lojas, bares, restaurantes, etc. A narrativa a seguir, evidencia estas transformações.

“Eu tô aqui tem 15 anos. Conheço o dia a dia melhor, né? Mas tem gente que tá aqui tem 50 anos, então, eles conhecem mais a história, do tempo que a feira era aqui embaixo. Os barcos ficavam aqui, os primeiros órgãos surgiram ao redor. A primeira prefeitura, os primeiros bancos... o Cais é um local de lazer, né?! Na cidade, é o local mais frequentado; área de bares, de restaurantes, a vista do rio e também do outro lado da Serra da Bandeira, é uma visão melhor do que se tivesse lá no “Centro Novo”. Aqui é uma área mais cultural! Certeza que, fora o Rio de Ondas, que é a área principal, pode-se dizer que aqui é a segunda melhor área. Aqui foi o primeiro mercado de feira da cidade. Um mercadão! O mais estruturado da área, quando cheguei aqui, tinha acabado de fechar o mercado central, o principal. A feira já havia saído, mas ainda continuou a área de barzinhos, de restaurantes”.

(Nelson)

Figura 4 - Construção histórica revitalizada para se tornar um local de comércio



Foto: Acervo pessoal do grupo.

Figura 5 - Construção histórica revitalizada para se tornar um local de comércio



Foto: Acervo pessoal do grupo.

A rua que interessa e é identificada pelo olhar antropológico é recortada desde outro e variados pontos de vista, oferecidos pela multiplicidade de seus usuários, suas tarefas, suas referências culturais, seus horários de uso e formas de ocupação. A rua, rígida na função tradicional e dominante – espaço destinado ao fluxo – às vezes se transforma e vira outras coisas: vira casa (SANTOS e VOGEL, 1985), vira trajeto devoto em dia de procissão, local de protesto em dia de passeata, de fruição em dia de festa, etc. Às vezes é vitrine, outras é palco, outras, ainda, lugar de trabalho ou ponto de encontro. (MAGNANI, 2003).

O Cais, dentro desta reflexão, se configura com um espaço multifacetado, onde é possível observar várias dinâmicas e formas de uso do espaço. Há uma clara distinção entre os horários e suas configurações. Durante o dia, o uso recorrente do espaço se dá apenas como local de fluxo, ou como estacionamento para as pessoas que trabalham ao redor ou fazem alguma pausa pelo Centro. À noite, o cenário se transforma, e aparece como o maior ponto de encontro e sociabilidade da cidade.

Figura 6 - Uso dos espaços do Cais durante o dia



Foto: Acervo pessoal do grupo.

O espaço que é palco de sociabilidade e diferentes dinâmicas, dentre os seus principais pontos de encontro, pode-se destacar o Bar do Vieira, o Boss, o Beirute, o

Boteko do Vitor e o Karaokê. O consumo nestes espaços se dá, tanto no sentido material, como no sentido simbólico.

Na seleção dos espaços de interesses e identificação, a multiplicidade de lugares com diferentes referências culturais, torna o local bastante receptivo e atraente às inúmeras preferências, pois tem capacidade de abranger um público diversificado, com estilos musicais diferentes, gostos culinários diversos, e também frequentadores das mais variadas classes socioeconômicas. Sendo assim, o lazer que configura esse cenário social, econômico e cultural não se destina apenas a atender um público específico. Os relatos a seguir demonstram isso:

“Eu moro em Barreiras há 37 anos e a gente sempre frequentou o Bar do Vieira, que era o único barzinho que tinha aqui. Eu toco violão, cavaquinho... minha relação com este ambiente aqui é musical. Toda sexta-feira fazia seresta, agora é dia de segunda-feira que a gente faz a seresta aqui. Toda segunda o único bar que abre é este, então, a minha relação é com a música e com as pessoas que gostam de MPB. Eu prefiro o Vieira, pois tenho uma identidade com o tipo de música. Cada um escolhe o espaço pelo tipo de música que gosta! Um ali “bota” um reggae, outro, um samba, já na outra esquina, coloca sertanejo, o outro lado é som automotivo. Cada grupo de pessoas vai para onde tem aquela música que ele vibra, né?!”. (Mário Sergio)

“Eu frequento mais é só o vieira, o Boss, o Beirute, lá o pessoal é de grandes condições financeira, mas eles já me conhecem, entendeu? Ali tem o tomzinho também, é um dos mais veterano que tem ali, antes era uma loja de sapato do pai dele, ai ele colocou um bar hoje”.
(Arisvaldo, boêmio e morador de rua)

Magnani (2002:23, apud SOUSA, Anne Gabriele, 2006) utiliza a categoria “mancha” para representar um espaço amplo e diversificado, resultado de uma multiplicidade de relações, que funciona como ponto de referência para uma área comercial ou de lazer de determinado local. Tipo de sociabilidade comum a do Cais. Ainda de acordo com o autor, a “mancha” funciona como possibilidade de contato entre diferentes realidades, culturas e estilos, pois se situa como principal ponto de ligação entre os atores sociais e os espaços de pertencimento e sociabilidade selecionados por eles

O Bar do Vieira, nesse contexto, aparece como protagonista dos encontros, no que diz respeito à sociabilidade dentro do Cais. Por ser um dos mais antigos bares, possui um público maior e bem diversificado, que tem para com o espaço um sentimento de pertencimento ao “pedaço”

– espaço onde determinado indivíduo possui vínculos relacionais com os demais, através do compartilhamento de referências sociais ou culturais comuns, símbolos que possibilitam classificar quem pertence ou não àquele espaço social. (MAGNANI 2002:21).

Figura 7 - O Bar do Vieira como espaço de encontro e sociabilidade



Caracterizado como principal zona de lazer noturno, o Cais, mais especificamente o Bar do Vieira, é quase unanimidade no que diz respeito à preferência dos jovens e do público em geral. Fatores como boa música, valor da cerveja e familiaridade com o ambiente, fizeram com que o bar fosse citado por vários dos entrevistados quando questionados acerca do local com o qual possuíam um vínculo afetivo. Situado no Cais há mais de 30 anos, o idealizador do bar, conta um pouco sobre sua história:

“Quando eu comecei, aqui era uma feira. Eu tinha um bar ali do outro lado, aí o prefeito tirou a feira e isso aqui ficou um deserto. Não tinha nada! Abri uma lojinha, mas não deu certo. Aí uns amigos de copo e de cruz disseram: “Rapaz, vamos abrir um bar aqui, o vento passa e você está aí cochilando, não vende porra nenhuma”. Me deram geladeira, me deram violão... eu tinha que trabalhar, a cidade era pequena! Aí foi tocando violão, e o espaço lá do bar já não dava mais. Isso aqui era uma sapataria, que ficou desocupada, aí a turma me incentivou a mudar pra cá. Reformamos tudo! Construímos banheiro e tô aqui até hoje. Todo dia tinha música. Os caras que gostavam de cantar, todos eles vinham para cá.

Depois da Universidade aqui, o pessoal de idade ficou mais distante, os jovens tomaram de conta. Agora é tudo estudante! Chegou esse rapaz aí (Boss), instalou o bar aí e trouxe muita coisa... melhorou muita coisa aqui, com a existência dele aí. Eu antes tinha aquela frequência só de gente de idade, era o bar do “veeira”. Só tinha velho”. (Vieirinha)

É possível perceber uma grande diferenciação nas características dos frequentadores, e também, como essas pessoas enxergam umas às outras nas diferentes

áreas. As principais fronteiras simbólicas são construídas em torno dos frequentadores do Bar do Vieira, público constituído majoritariamente por estudantes universitários, professores, com exceção das segundas-feiras, quando ocorre a “Segunda Musical”- dia em que, durante a noite, o principal estilo musical tocado é a seresta e o público se transforma, passando a predominar as pessoas da terceira idade- e também entre o público do karaokê, composto por pessoas de mais idade, que tem para com o espaço um sentimento de pertencimento e de identificação com os demais frequentadores. Como podemos observar nas seguintes narrativas:

“Sobre os frequentadores do karaokê, eu acho que o público que frequenta aqui é um público de mais idade, que gosta de brincar mais, assim, pessoas que não gostam muito de zoada. Aqui é mais pra ficar sentado, se divertir, cantar, brincar.”

“Vieirinha é só maconheiro. O Boss é mais tranquilo, pessoal mais jovem, tudo mais. Beirute é o pessoal mais coroa também... eu acho que lésbica também gosta. Sobre a presença dos moradores de rua, no Vieira incomoda sim, mas aqui no karaokê, não”. (Patrícia)

“Minha relação com o Cais de Barreiras é muito boa, muitas cervejas! Eu frequento o Vieira, por que a cerveja é barata e só “cola” gente legal. Beirute só cola cuzão, são vários perfis! No Beirute, só vai burguês; Vieirinha, só estudante; Boss, só classe média baixa, que acha que é alta”. (Stefane, estudante universitária)

Figura 8 - Intervenção encontrada em muro do Cais



A “praça dos pra nada”

A “praça dos pra nada” compreende um espaço pequeno, próximo à margem do Cais. Foi “fundada” por um morador de rua, cujo nome Daniel, no intuito de construir, simbolicamente, um espaço de sociabilidade, para que os seus companheiros se sintam pertencentes e aceitos de alguma forma dentro daquele contexto. É considerada como um espaço estigmatizado no “Cais”, uma vez que a praça é geralmente frequentada por moradores de rua, boêmios, pessoas desempregadas, aposentados, dentre outros, que passam grande parte do dia por lá.

Figura 9 - “Pracinha dos pra nada, fundada desde 2017 pelos cú de pinga” (A luta continua).



Foto: Acervo pessoal do grupo

Relato do boêmio e morador de rua que vive na praça, à beira do Cais:

“Esse espaço aqui, ele é uma coisa celebridade, entendeu? Por que, para mim, todos os dias, seis horas da manhã, eu espero o dia clarear para vir aqui ficar sentado, ficar aqui na amizade. Aí, agora o Cais, assim, fala de ética, mas de ética eu não sei, por que o pessoal faz suas necessidades ali na rampa. Antes, tinha um banheiro aqui. Qual era a da prefeitura? Regularizar o banheiro, colocar uma pessoa durante o dia pra tomar de conta. Aí a prefeitura não cuida disso. Por que não coloca dois banheiro químico aqui? Pra “nóis” não fazer as necessidade na rampa”. (Arisvaldo)

Figura 10 - “Praça dos pra nada”



Foto: acervo pessoal do grupo.

O mal cheiro às margens do Cais, advindo das rampas de acesso ao rio, ocasionado pelo uso indevido desses espaços, principalmente pelos moradores de rua que, pela falta de alternativas, fazem suas necessidades ali, incomoda os frequentadores que se dirigem para o local em busca de seus atributos paisagísticos e estruturais.

Figura 11 - Rampa de acesso ao rio, às margens do Cais



Foto: Acervo pessoal do grupo

Praça Marechal Deodoro da Fonseca (Antiga praça do pinguim)

A Praça Marechal Deodoro, figura-se como mais um dos espaços de lazer e sociabilidade presentes no Cais, tem em sua estrutura uma academia ao ar livre, construída pela prefeitura para uso da comunidade em geral. No entanto, o espaço também funciona como uma extensão dos bares e restaurantes, situados ao seu redor, onde, aos finais de semana, geralmente a partir das 18 h, ocorre a ocupação dos espaços livres, que são tomados por mesas e cadeiras. Esse processo impede a caminhada diária de muitos moradores da área e atrapalha a utilização da academia para a prática de atividades físicas.

Leite (2002), definiria esta prática como uma estratégia de contra uso, pois, para ele, as áreas que passam por processos de gentrification (processo de transformação de centros urbanos através da mudança dos grupos sociais ali existentes), esses usos podem alterar a paisagem e imprimir outros sentidos às realocações da tradição e aos lugares nos espaços da cidade. Essas significações, ou contra sentidos, que diferem daqueles esperados pelas políticas urbanas, contribuem para uma diversificação dos atuais sentidos dos lugares. Ainda segundo o autor, se por um lado as práticas de gentrification separam esses lugares dos que neles vivem – na medida em que parecem alienar o

patrimônio dos seus usuários através das relações econômicas de consumo –, por outro, é possível que esse mesmo processo amplie as possibilidades interativas (conflitivas ou não) entre aqueles que neles interagem. Nesse sentido, a utilização da praça, que é de domínio público, pelos bares e afins, configura-se em um uso indevido do espaço público, já que há a transformação do cenário original e a modificação da finalidade a qual sua construção foi destinada.

Figura 12 - Noite de sexta-feira, praça Marechal Deodoro



Foto: acervo pessoal do grupo

Figura 13- Noite de sexta-feira, praça Marechal Deodoro



Foto: acervo pessoal do grupo.

Considerações finais

As relações e as dinâmicas constituídas no Cais de Barreiras, a partir do contato entre a diversidade de indivíduos, foi o principal foco de análise deste trabalho. São inúmeras as formas de apropriação do espaço. O Cais é destino para lazer, diversão, consumo e também para trabalho. A heterogeneidade dos espaços compõe um cenário social, econômico e cultural não destinado a um nicho específico de frequentadores, tornando-o assim um local acessível e receptivo a todos os tipos de públicos.

Como se pode observar, é um local de encontro que reúne diversas tribos urbanas, formadas pelos mais diversos perfis, que tem suas escolhas dirigidas a partir de identidades culturais, com o local, o público que o frequenta, o estilo de música que é consumido. As distintas características dos frequentadores são facilmente observadas, e cada um, a partir da sua visão, constrói estereótipos para definir os outros, muitas vezes, partindo de um preconceito, revelando assim a construção de fronteiras simbólicas que organizam o espaço do Cais.

Infere-se, portanto, que o Cais de Barreiras é um espaço intercultural de lazer, que comporta grupos de interações formados por pessoas de diferentes gerações, condições materiais, advindos de diversos Bairros, constituindo assim uma pluralidade de relações e dinâmicas.

Figura 14 - Cais, manhã de domingo.



Foto: Rúbia Pereira

Referências

Biblioteca.ibge.gov.br

LEITE, Rogério Proença. Contra-usos e espaço público: Notas sobre a construção social dos lugares na Manguetown. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 17, n. 49, p. 2002.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Rua, símbolo e suporte da experiência urbana. Os Urbanitas: **Revista Digital de Antropologia Urbana**, São Paulo, v. 1, n. 0, 2003.

MENEZES, Marluci. Do espaço ao lugar: do lugar às remodelações sócio-espaciais. **Horizontes antropológicos**. Porto Alegre, v. 6, n. 13, p. 156-175, June 2000.

SANTOS e VOGEL (1985 apub MENEZES, Marluci 2000).

SOUSA, Anne Gabriele Lima. **Olhares que se cruzam, fronteiras que se erguem**. 2006. Capítulo III. Dissertação (Mestrado em Sociologia) -Universidade Federal de Pernambuco, 2006.

A FEIRA LIVRE DE SANTA LUZIA: ENTRE ESTIGMATIZAÇÕES E AFETIVIDADES²⁷⁷

Kaline Rocha Cadore (UFOB– BA)
Carolina da Silva Souza (UFOB – BA)²⁷⁸

Resumo

Esse trabalho tem como objetivo analisar a feira livre da Santa Luzia localizada na cidade de Barreiras, BA, em um bairro periférico da cidade, a partir de observações sobre as relações socioculturais estabelecidas no espaço. Através de entrevistas com os frequentadores, os feirantes e com os moradores do entorno, buscando entender suas percepções em relação à feira e os usos que fazem dela. Com isso, alcançando os entendimentos acerca dos variados processos de estigmatização em relação à feira, ou mesmo das relações de afetividade e de pertencimento estabelecidas por certos grupos em relação ao espaço estudado.

Palavras-chave: Feira; Comercio; Rua; Bairro.

Abstract

This paper has as goal analyze the market of Santa Luzia located on the Barreiras, BA, on a remote neighborhood of the city, from observations about the sociocultural relations established on the space. Through interview with the regulars, the market sales people and the resident of the place, seeking to understand their perception about the market and the uses they make of it. With that, reaching the understandment about the various process of stigmatization regarding the market, or even of the relations of affections and belonging established by some kind of groups regarding the studied space.

Keywords: Market; Trade; Street; Neighborhood.

O bairro Santa Luzia, cresceu ao redor da feira, que advém de uma invasão realizada pelos moradores do local, onde os feirantes começaram a organizar a feira, na rua atualmente registrada por Joaquim Nabuco, em meados do ano de 1995. Como se trata de uma feira de rua não consta cadastramento dos feirantes na região da mesma. A rua Joaquim Nabuco possui um espaço geográfico com aproximadamente 338,49 metros de comprimento, barracas espalhadas por esse perímetro, funcionamento apenas aos domingos com suas montagens a partir das 4h30min.

Imagens encontradas no Google Maps do ano de 2012ⁱ nos dá uma visão completamente diferente do ambiente atual em que se encontra a rua que funciona a feira. O funcionamento e crescimento da feira favoreceu para que a rua se tornasse uma rua puramente comercial, uma mudança primária e secundária, segundo Schulz (1992),

²⁷⁷ “Trabalho apresentado na VI Reunião Equatorial de Antropologia, realizada entre os dias 09 a 12 de dezembro de 2019, Salvador/BA”

²⁷⁸ Graduandas do quarto período do curso de Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades da Universidade Federal do Oeste da Bahia

citado por Marluci Menezes (2000, p. 157)ⁱⁱ as noções do espaço variam de primárias - relação entre espaço interno e externo – e secundários - centralização, direção e ritmo. É possível de observar outros grupos na rua Joaquim Nabuco dos dias de domingo, além dos feirantes, como os comerciantes, aqueles que contem comercio fixo na rua, bares, passantes, aqueles que circulam na rua, os fregueses, que trazem um fluxo que não se encontra nos outros dias da semana.

Figuras 1 - Rua que mostra a ausência de comércios



Fonte: Imagem do Google Maps, 2012



Fonte: TV Câmara, 2017ⁱⁱⁱ

Concebe-se o cenário da feira como um espaço de práticas comerciais, onde é ofertada uma diversidade de itens e serviços, mas também como um território de práticas culturais, sociabilidades, lugar de partilha de sentimentos e produção de sentimentos (FREIRE, SILVA, 2018, p. 2).^{iv}

Tendo em vista também que a os grandes mercados que abriam na cidade desfavorecera o fluxo de pessoas e vendas na feira, uma das comerciantes entrevistadas²⁷⁹ nos relatou que a venda atual não é mais favorável, pois se encontra mercado em cada esquina, principalmente os maiores que conseguem diminuir bastante os preços dos produtos, com isso para ela conseguir vender a mesma tem que inovar, colocar variedades de produtos em seu comercio para chamar atenção dos clientes. Damos para perceber também a homogeneidade de consumidores que vão a feira, são predominantes moradores do bairro de baixo poder aquisitivo, a mesma comerciante

²⁷⁹ Entrevistado 5 comerciantes

entrevistada disse que não valia mais a pena as pessoas se deslocarem dos outros demais bairros da cidade para comprar.

Vocês podem perceber do espaço de uma banca pra outra, isso são feirantes que não conseguem nem o combustível do carro pra vim pra vender. Aqui era cheio, você vendia, chegava em casa e sentava pra poder contar o dinheiro, mas hoje não, não tem nem o que contar. uns vem mesmo só pra se distrair, porque a feira é uma terapia, mas se for vim pelo lucro não compensa.²⁸⁰

Muitas das barracas encontradas na Santa Luzia encontram-se no Centro de Abastecimento de Barreiras²⁸¹ durante os demais dias da semana, mas uma boa parte desses feirantes trabalham apenas no domingo, na feira da Santa Luzia, conseguimos bastante depoimentos de feirantes²⁸² relatando os motivos que preferem apenas trabalhar na mesma, alguns falavam por morarem no Bairro, melhor o deslocamento, outros pela alegria, amizades e terapia que a feira traz e uma resistência tanto dos feirantes como dos moradores de encontro com a administração da prefeitura que sempre tenta mudar a feira de lugar, os feirantes querem uma localização melhor, um lugar básico, mas que continue no bairro, um feirante durante a entrevista nos declarou esse embate com as administrações e que a feira já tem nome, e se deslocar para outro lugar isso irá se perder e favorecer outro ambiente que não está relacionado com o bairro Santa Luzia, percebemos uma respectiva organização social-espacial, condutas sociais de uso e apropriação de espaço, que com a mudança na feira iria ter uma alteração social, cultural e econômica na população do bairro.

Eles têm que comprar um espaço pra colocar a feira no bairro Santa Luzia, (...) se colocarem a feira em outro bairro, vai favorecer o outro bairro que não tem nada a ver conosco, nós que criamos a feira (...) desde o tempo da invasão essa feirinha foi afundada aqui, no tempo da invasão, sempre foi aqui, aqui não tinha casa não (...) aqui é

²⁸⁰ Depoimento de comerciante, mulher, cis, 63 anos, negra, ex-feirante da Santa Luzia, moradora do bairro, 8 anos com seu comercio na rua. Entrevista concebida ao autor, na cidade de Barreiras/BA, em 13 de outubro de 2019.

²⁸¹ Centro de Abastecimento de Barreiras, também conhecido como Feira do Centro é a maior feira dentro da cidade onde se encontra além das barracas divididas em sessões, restaurantes, lojas e frigoríficos.

²⁸² Entrevistado em média de 12 feirantes

a feirinha da santa luzia, se mudar a feira pra outro bairro vai acabar com o nome da nossa feira.²⁸³

Mesmo sendo uma feira aberta para os demais públicos ela se encontra em um grau de abertura limitador para os moradores do bairro, pois o mesmo está intimamente relacionado pelos seus elementos de marcação segregatório por sua situação geográfica negativamente conotada por atividades socioeconômicas marginais (tráfego), infraestrutura, segurança pública e áreas de lazer pelos demais moradores da cidade²⁸⁴, ao qual preferem ir no bairro apenas se houver uma grande necessidade, mas isso não impedem dos feirantes moradores do bairro e da zona rural²⁸⁵ começarem a montar suas determinadas barracas as 4h30 da manhã²⁸⁶, Jean Remy (1986), citado por Marluci Menezes (2000, p. 159) vê essa marcação do bairro como interstícios através das noções de externo – aquele que se define a partir das relações estabelecidas com o exterior, ou seja, um fraco grau de abertura para o exterior, condicionada pela topografia e barreiras edificadas por sua apropriação e representação.

Na extensão da feira percebemos o que Certeau²⁸⁷ chama de “táticas”²⁸⁸, o que permite aferir distintas maneiras de atribuir sentidos, citado por Leite (2002) ^V que quando atribuída a dimensão espacial do lugar constitui-se em um contra-uso, capaz de possibilitar que o espaço que resulta das “estratégias” se cinda para dar origem a diferentes lugares, a partir da demarcação socioespacial da diferença e das ressignificações, ou seja, a rua ela foi se com infraestrutura, policiamento e saneamento transformando em um lugar comercial, como o centro comercial do bairro e se adequando a mobilidade da feira resultando de que durante os domingos se torna um ponto de comercio com público assíduo, colaborando com os demais comércios ali

²⁸³ Depoimento de feirante, 55 anos, homem, cis, morador da zona rural, 10 anos na feira da Santa Luzia. Entrevista concedida ao autor, na cidade de Barreiras/BA, em 13 de outubro de 2019

²⁸⁴ Entrevistado 4 moradores dos bairros ao redor da cidade

²⁸⁵ Os feirantes são divididos entre moradores do bairro e moradores da zona rural que contem familiares no bairro.

²⁸⁶ Início das 4h30min às 14h

²⁸⁷ CERTEAU, Michel, Invenção do cotidiano. 1994.

²⁸⁸ são movimentos heterogêneos e imprevisíveis em espaços que não lhe são “próprios”, mas quando associada à dimensão espacial do lugar, tornam vernacular, constituem-se em contra-usos (LEITE, 2002, p. 122)

presentes, mesmo que entre os feirantes há uma divisão imaginária²⁸⁹ com os que montam suas barracas no início da rua²⁹⁰, feirantes apenas da Santa Luzia, e com barracas no final da rua²⁹¹, feirantes tanto da Santa Luzia como do Abastecimento Central de Barreiras.

Figura 2 - Ruas adjacentes

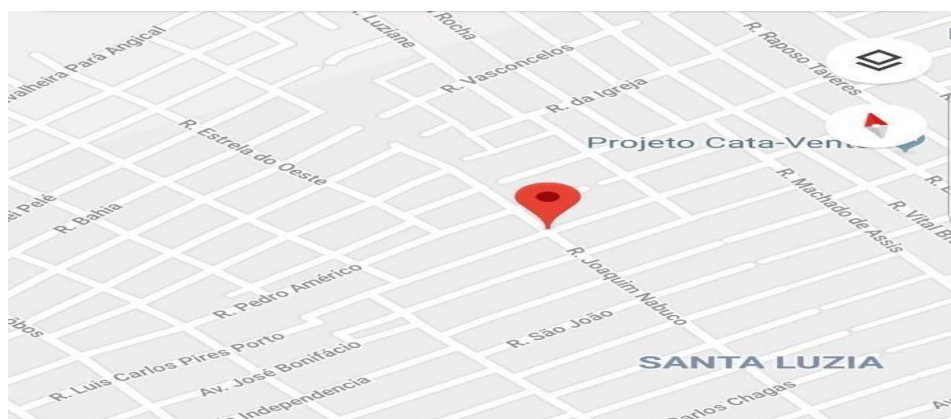


Figura 3 - Tamanho médio da rua Joaquim Nabuco



²⁸⁹ Divisão percebida pelas entrevistas ocorridas

²⁹⁰ Encontro da rua São José com a rua Joaquim Nabuco

²⁹¹ Encontro da rua Pedro Américo com a rua Joaquim Nabuco.

Embora o bairro Santa Luzia venha a ser estigmatizado, e considerado “perigoso” por muitos moradores da cidade de Barreiras, a feira transparece uma tranquilidade em relação a isso, não foi identificado nenhum indicio de violência ou perigo no local.

Alguns feirantes e frequentadores apenas relatam brigas em relação a algumas pessoas que frequentam os bares ao redor da feira, nos foi relatado que alguns, por conta da bebida, acabam por se envolver em confusões e chegar a agressões entre eles, mas nada relacionado diretamente à feira.

Ficou claro a nós, a falta de policiamento no local, nos dias que observamos não vimos nenhuma viatura ou nenhum tipo de segurança passando por ali.

Porém uma resolveu falar um pouco sobre a violência já presenciada, com medo da gravação começou a gesticular, nos relatando que a boa parte dos feirantes que haviam ali eram parentes de pessoas ligadas com o tráfico que envolve o bairro. Um ponto relatado pelo Delegado de Homicídio de Barreiras,BA ²⁹²

Por demais motivos a mesma busca a venda do seu ponto e moradia para se mudar para perto de sua família, percebendo um perfil de feirante diferente, um que não contemfamiliar, amigos, vínculo afetivo que consiga ligar tanto a cidade, o bairro ou a feira a essa feirante, não havendo construção simbólica que fundamenta os códigos de pertencimento ao lugar^{vi}. A feira transfere a ela um lugar de perigo onde tenta buscar seu sustento.

Aqui eu já presenciei vários (incidentes que resultou em briga), mas não chegou à violência de morte, essas coisas, mas a discussão seria de nego puxar o parente, é contado a dedo aqui quem não tem parente, tudo tem família, tudo de classe violenta, então a gente não pode (começou a gesticular) tudo com seu limite. (...) gosto dessa área não, tá gravando, tenho medo de ser presa, essa área ai é perigoso tenho medo de abrir a boca, pra falar uma coisa nessa área eu tinha que falar na mimica (ela começou a gesticular) se for pra entrar nessa área ai tem raiz grande (começou a gesticular) aqui é

²⁹² Depoimento do Delegado de Homicídios de Barreiras/BA, CORREIA, Yves Silva. Entrevista concebida ao autor, na cidade de Barreiras/BA, em 04 de dezembro de 2019.

assombroso de arrepiar, de arrepiar mesmo. (...) Mas a feira não é mais pra mim não, estou contando os dias pra ir embora, só não fui porque ainda não vendi o ponto ainda.²⁹³ Mas enquanto uma quer vender, chegam mais que querem comprar, nos encontramos um feirante mais recente na feira, com seus 73 anos, o objetivo do mesmo é comprar dois pontos de comerciais na rua da feira para a venda dos seus produtos, para ele a feira da Santa Luzia é a melhor para se vender, mesmo tido uma queda nos últimos três anos, recebendo ajuda de seus familiares o mesmo busca conseguir se aposentar da vida de ambulante e construir seu estabelecimento visando poder sossegar.

Aqui é o lugar certo de se vender, eu tô negociando dois pontos tanto aqui no início como no final, minha filha vai cuidar de um e eu irei administrar os dois. (...) lá tem muita ambição (Centro de Abastecimento de Barreiras), se tiver ambição você não fica, porque dá trabalho, você tem que ficar em um lugar que tenha humildade. (...) feirantes se for amigos não tem nada.²⁹⁴

Ao contrário da outra comerciante, o feirante tem uma construção simbólica que fundamenta os códigos de pertencimento ao lugar, sua filha que o ajuda, a conheceu quando se mudou para a cidade de Barreiras/BA, mantém trabalho como feirante e ambulante vendendo os seus frios em geral, além das amizades que a feira o trouxe.

Procuramos achar um coeficiente da idade e período de feirante na Santa Luiza, mas não houve resultado em comum.

²⁹³ Depoimento de comerciante, mulher, cis, 54 anos, parda, moradora do bairro, 10 anos com seu comercio na rua. Entrevista concebida ao autor, na cidade de Barreiras/BA, em 13 de outubro de 2019.

²⁹⁴ Depoimento de feirante e ambulante, homem, cis, 73 anos, pardo, morador do bairro, 3 anos sendo feirante da Santa Luzia. Entrevista concebida ao autor, na cidade de Barreiras/BA, em 24 de novembro de 2019.

Gráfico 1 - Feirantes homens

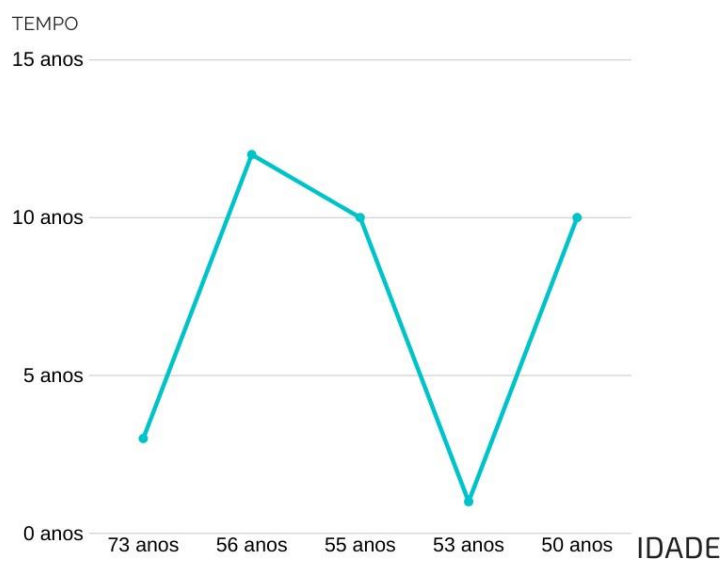
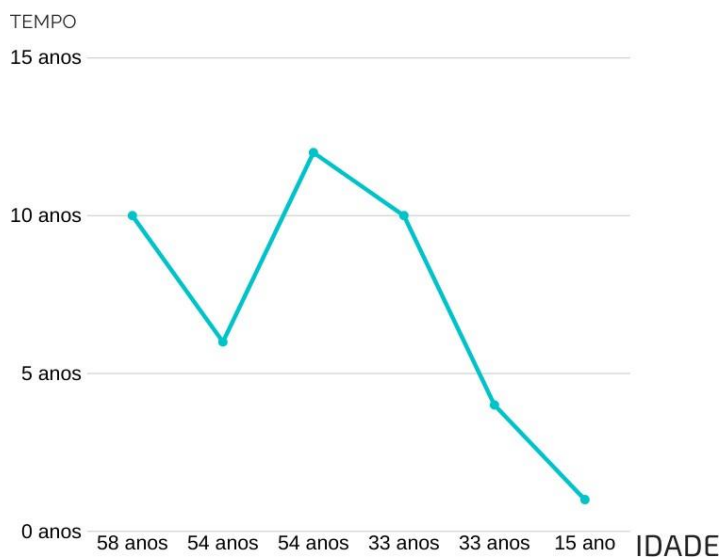


Gráfico 2 - Feirantes mulheres



Baseado em nossas observações, percebemos que maioria dos feirantes são do sexo feminino em média com idade de 30 anos, mas isso não espelha no tempo como suas barracas nas feiras, as variações não dependem da idade e nem de tempo de moradia no bairro, como mostram os gráficos acima, grande parte também possui mercadorias terceirizadas.

Ficou claro a nós, a falta de policiamento no local, nos dias que observamos não vimos nenhuma viatura ou nenhum tipo de segurança passando por ali. Assim como ficou bem claro o descaso da prefeitura em relação a feira, que não possui sequer um banheiro público. Foi possível ver também barracas que ficavam próximas a esgotos abertos.

Pelo visto a prefeitura está mais preocupada em dar aos feirantes uma realocação fora do bairro Santa Luzia, lugar que eles sentem pertencentes e que não pretendem sair, já que a feira é a única atividade econômica que beneficia o bairro e consequentemente, as outras atividades comerciais ao redor.

Falta de infraestrutura

Figura 4 - Falta de infraestrutura





Diante das entrevistas que foram aqui expostas, de tudo que observamos na feira. Percebemos que ali não é só um espaço comercial, mas é algo que faz parte da história da maioria das pessoas que ali vivem e trabalham.

Percebemos o quanto a rua Joaquim Nabuco, se tornou, por meios de seus moradores, identitária a eles. "A rua da feira da Santa Luzia" vem a ser o símbolo da luta de seus habitantes, que de um lugar que não tinha nada, hoje é uma referência forte comercial do bairro. Tido como uma conquista importante de todos que participaram da invasão que se deu.

Através dos tempos, todo setor e quarteirão da cidade assume algo do caráter a das qualidades de suas habitantes. Cada parte da cidade tomada em separado inevitavelmente se cobre com os seus sentimentos peculiares à sua população. Como efeito disse, o que princípio era simples expressão geográficas converte-se em vizinhança, isto é, uma localidade com sentimentos, tradições e uma história sua. Dentro

dessa vizinhança a continuidade dos processos históricos é de alguma forma mantida. O passado se impõe ao presente, e a vida de qualquer localidade se movimenta com um certo momento próprio, mais ou menos independente do círculo da vida e interesses mais amplos a seu redor. (VELHO, Ótávio Guilherme. (1967, p. 29) ^{vii}

Figura 5 - Feirante da Santa Luzia



ⁱGoogle Maps. 2012. Disponível em

<<https://www.google.com/maps/place/R.+Joaquim+Nabuco,+Barreiras+-+BA/@-12.1361287,-44.971629,15.47z/data=!4m5!3m4!1s0x75ff531100bfa51:0x308ca9bb5231856f!8m2!3d-12.1321403!4d-44.9743642>>

ⁱⁱ MENEZES, Marluci. Do espaço ao lugar. Do lugar às remodelações sócio-espaciais. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, 2000.

ⁱⁱⁱ TV Câmara. Câmera Notícia na Feira da Santa Luzia, 2017. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=hrqAnQ4PFh8&feature=youtu.be>>

^{iv} FREIRE, Deyse Dayane; SILVA, Susana. Etnografia no coração da cidade: um estudo sobre as sociabilidades na Feira Central de Campina Grande. 2018. Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pb/campina-grande/paronama>

^v LEITE, Rogerio Proença, Contra-usos e espaços públicos: notas sobre a construção social dos lugares na Maguetown. RBCS Vol. 17 nº 47. Recife, 2002.

^{vi} KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Embates cotidianos de uma comunidade de afetos: entre o nós e o eles. Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, 2018.

^{vii} VELHO, Ótávio Guilherme. O Fenômeno Urbano. Rio de Janeiro, 1967.

**GT 18 – CULTURAS POPULARES: TRADIÇÕES, TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS E
RESISTÊNCIAS**

Comunicações orais

**SABERES DA FLORESTA, PRODUTOS NA CIDADE? REVIDES DA CULTURA DAS ERVAS
COMO PRÁTICA TRADICIONAL AMAZÔNICA EM RELAÇÃO A PROJETOS
SOCIOECONÔMICOS METROPOLIZANTES**

Laura Carolina Vieira²⁹⁵

Resumo

O Setor das Ervas é uma das mais icônicas seções da central Feira do Ver-o-Peso em Belém/PA. Mercadeja produtos medicinais, ritualísticos e de curanderia característicos na região, advindos de conhecimentos tradicionais relacionados a sociobiodiversidade amazônica, em especial de grupos ribeirinhos, quilombolas e indígenas. Seus comerciantes são erveiras e erveiros que utilizam e compõem tais domínios, sendo expoentes importantes da cultura regional de uso de ervas e demais elementos naturais curativos e anímicos no local urbano. Considerando o arranjo guarnecido ao Ver-o-Peso como “cartão-postal” e retrato de uma realidade paraense, e mesmo nortista; atuais políticas socioeconômicas cidadinas, associadas ao turismo e a mídia, atuam e dinamizam setores da feira em nível material e simbólico, reconfigurando elementos, aspectos, agentes e sociabilidades. Pontuando a historicidade e expressão do uso de ervas e afins; objetiva-se discutir as respostas daqueles envolvidos com a seção às mudanças oriundas do atual panorama, destacando as agências das erveiras e erveiros como comerciantes de bens culturais e representantes, em sua especificidade, de um elo entre natureza e metrópole – esse percebido como fator relevante para as políticas públicas que manejam a cultura como coeficiente econômico para atração turística e valorização da efígie de metropolização na “porta de entrada da Amazônia” –, discutindo questões como identidade amazônica, mercantilização e exotização cultural.

Palavras-chave: Mercantilização cultural; amazônia; ervas; cultura popular; gentrificação.

Introdução

A composição aqui traçada procura debater e levantar considerações sobre as tensões, cooperações e absorções que permeiam a relação entre a prática tradicional de cura natural presente Setor das Ervas – circunscrito na área varejista do Complexo do Ver-o-Peso, principal feira livre da capital do Estado do Pará, Belém – com os estímulos vigentes de modernização sócio urbanística proposta por agentes públicos visando novas funcionalidades para todo o Complexo e seu comércio. Tais dinâmicas serão discutidas a partir das novas posturas tomadas pelos comerciantes do Setor, constituído em maior parte por erveiras, mas também erveiros. A produção fundamenta-se a partir de percursos etnográficos em campo e minha pesquisa de dissertação em andamento pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará.

Considerando como plano de fundo uma discussão sobre os estímulos modernizantes e uso de qualidades culturais orgânicas próprias da cidade de Belém, inicia-se uma avaliação das tensões e reações resultantes do encontro entre configurações

²⁹⁵ Mestranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará – PPGA/UFPa. <http://lattes.cnpq.br/3183795106125858>

prévias e recentes do comércio presente no Setor das Ervas, considerando sua relevância não apenas como lugar mercantil, mas também espaço que reúne bens, práticas e tradições culturais. Dessa maneira, abordam-se categorias como mercantilização, mídia, bem cultural, gentrificação, higienização, saber tradicional, mediação e turismo. Tais elementos substanciam a discussão relatada, posto que formam os processos e contextos de modernização presentes.

Acrescem, sobre as observações relativas às qualidades tradicionais e naturais dos produtos vendidos, suas implicações como bens culturais, questionando aos processos de mercantilização seus reusos associados ao contexto urbano, notando os processos de significação e ressignificação, não apenas dos produtos, mas do próprio saber tradicional materializado nesses.

Essa é uma análise que considera o tempo e espaço urbano circundado, considerando as características distintas de Belém, posta como capital da Amazônia Oriental Brasileira – título que a destaca tanto em relação aos outros municípios do estado, como também ao resto do país. Assim apresenta-se uma necessidade da compreensão do meio urbano e suas propriedades, destacando suas configurações interacionais, de complexidade social, multiplicidade de partes, setores, grupos, comportamentos, elasticidades, convergências, divergências, dependências e níveis de poder estrutural, advogando por uma análise em rede. Com essas prerrogativas, a abordagem discute ainda um caráter histórico temporal e influências mais amplas, tais quais aspectos que permeiam a noção de modernização e padronização urbana segundo modelos exógenos determinados ou a expressão do contexto amazônico como especificidade e singularidade.

Desenvolvimento

Esse estudo se situa no setor de venda de Ervas da Feira do Ver-o-Peso, principal feira da cidade de Belém, capital do estado do Pará. Eu reflexiono aqui a expressão de uma prática cultural marcante ao contexto nortista: o banho de cheiro e uso de ervas para fins medicinais fisiológicos ou mágicos – que se materializa nos produtos vendidos no setor – em interação com panorama de mercantilização vigente sobre bens culturais na cidade de Belém, o qual advém de ações públicas manejadas que influem sobre as significações comerciais e socioculturais dos artigos comercializados, que carregam

saberes tradicionais da região amazônica e são ressignificados pelos novos olhares mercantis.

Essa minha exposição se baseia em observações e pesquisas etnográficas que realizei durante todo o ano de 2018 e primeiro trimestre de 2019; durante momentos da minha pesquisa de dissertação que envolve esse mesmo setor. Essa aborda os dinamismos socioculturais correntes no comércio de produtos tradicionais de cura natural no Setor das Ervas, percebendo a partir da comercialização desses artigos elementos e processos como memória e identidade; tradicionalidade; agência, mercantilização cultural; conflito; coerção, dinamismo e plasticidade estrutural.

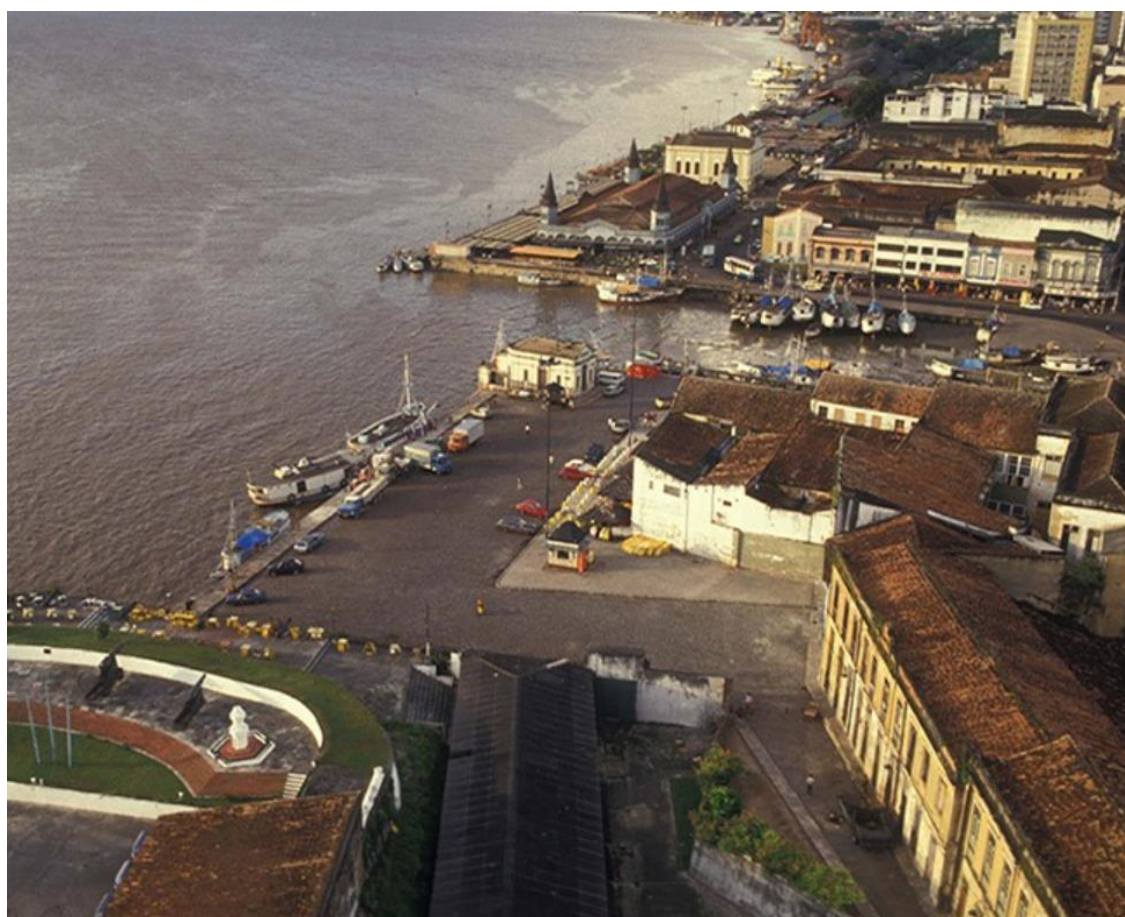
Nessa produção trago uma percepção sobre as tramas que este saber tradicional e prática cultural, a partir dos sujeitos consumidores e vendedoras/produtoras, interage com os discursos e novas formatações que partem de agentes políticos e influências socioeconômicas, percebendo o comércio e o produto como canais de possibilidade de expressão dessa circunstância; fato que acaba por ressignificar e manejar a cultura popular.

Para esse estudo, me utilizei da perspectiva da antropologia urbana (VELHO, 2013), ainda que seja complexo fixar o tema e a questão da pesquisa como assentada no cidadão, uma vez – como veremos –, que o ambiente proposto é permeado por diversas facetas que possibilitam o questionamento do que e porquê seria uma tal urbanidade. Contudo, a antropologia urbana é de grande valia para uma percepção em cadeia para compreender o vínculo entre Setor das Ervas, a feira do Ver-o-Peso e a cidade de Belém, uma vez que os recentes processos de intervenção pela agência pública nesses três círculos conectados, faz com que eles, cada qual em seu aspecto, interajam com as mesmas lógicas de intervenção. Além disso, traz um componente vital para compreender os processos de interação entre diferentes núcleos estruturais em contextos de modernização e urbanização.

Outro ponto fundamental para as minhas análises é o, também, lugar de destaque que se têm o saber tradicional e prática cultural do uso de ervas para fins medicinais, espirituais e sociais no contexto nortista. Esse é um componente substancial para compreender a existência e notoriedade desses artigos nas situações sociais e que, por sua vez, como bens culturais, terão envolvidas suas produções e significados, como veremos, em, também, regimes de mercantilização e discursos político-econômicos com

fins coercitivos e desagregadores. Logo, abrir portas para perceber a cultura popular inclusive em direcionamentos que envolvem questões de poder e alienamento; que podem ser discutidas pela exotização, turismo e folclorização, borrando e dando novos contornos dessemelhantes as práticas cotidianas. Não se trata de um estudo sobre o engessamento de uma tradição, pelo contrário, mas um estudo sobre a plasticidade de uma tradição, que no recorte do Setor das Ervas, percebe-se influências de múltiplos sujeitos: erveiras/produtoras, consumidores com diferentes fins, trabalhadores da feira, poder público, mercado imobiliário e mídia.

Figura 5 - Vista Aérea do Ver-o-Peso



Fonte: IPHAN

O Ver-o-Peso é considerado o maior complexo de feira livre da América Latina e se localiza na região histórica da cidade de Belém, capital do Estado do Pará, Brasil. É um espaço que marca a ligação interiores/floresta/ilhas à cidade/terra-firme em ambiente amazônico. Até hoje, a grande maioria dos seus produtos chega pelo rio, esse ainda sendo

o principal meio de conexão entre Belém e demais localidades e regiões, sejam amazônicas ou mesmo estrangeiras.

Situado na região mais valorizada da cidade durante o período da borracha durante o século 19 era espaço de circulação das elites locais. A partir da segunda metade do século 20 começa a intensificação do comércio, sociabilidades e práticas populares, o que afasta a então elite daquele espaço para o interior da cidade e retira o caráter elitista do lugar, iniciando um comércio voltado as classes populares, associando-se a um circuito inferior da economia (SANTOS, 2008).

Figura 6 – Pescador



Fonte: Jéssica M. Farias, 2019

Desde de seu início foi um espaço comercial pujante em sociabilidades, relações, representatividades, hábitos, práticas, saberes, estigmas e imaginários, estando íntima e profundamente atrelado ao cotidiano belenense, tanto urbano quanto insular. Era e é, o principal local onde ribeirinhos e cidadãos se relacionam.

Figura 7 - Vista lateral da Pedra do Peixe, em 2019



Fonte: Jéssica M. Farias

Por essas razões e com seu tombamento pelo IPHAN como Conjunto Arquitetônico e Paisagístico, é colocado também como “emblema oficial da cidade” e “cartão-postal” de Belém (CAMPELO, 2010, p. 45), associando tanto a feira, as pessoas em sociabilidade e os produtos comercializados com a imagética da cidade, e mesmo do Pará, se colocando como elemento chave das expressões socioculturais da região; fato que por sua vez o autovaloriza e abre alas para o seu potencial econômico-turístico.

Figura 8 - Paneiros na banca da Dona Carmelita

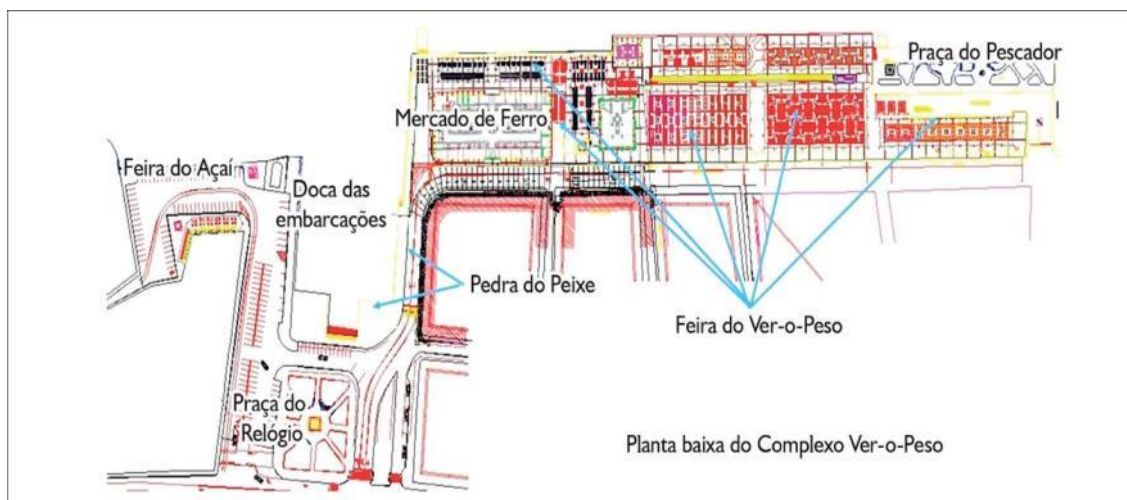


Fonte: Laura C. Vieira, 2018.

Divididos em setores, seus produtos e serviços carregam consigo, de maneira geral, uma intensa qualidade e propriedade relacionada à expressão amazônica. As frutas, verduras, leguminosas, o pescado, o artesanato e as ervas, são em boa parte provenientes de ilhas e interiores do Estado, produzidos por ribeirinhos, quilombolas, indígenas e interioranos.

Contudo, também existe uma expressiva quantidade de produtos industrializados ou advindos do agronegócio, o que causa certa homogeneização de insumos não característicos da região, assinalando uma flutuante convivência de produtos de produção local com a exógena, visibilizando formas mais recentes de transação, comércio e consumo, demonstrando ser um ambiente aberto à cidade que “cresceu de costas para ele”, ou seja, uma cidade que em seu processo de urbanização visou um padrão que não voltado a uma cultura ribeirinha, indígena, quilombola, várzera, entre outras.

Figura 9 - Áreas do Ver-o-Peso



Fonte: SECON/DFM,2015

O Setor das Ervas, que fica ao lado do Mercado de Ferro – mesmo não possuindo grandes dimensões por comparação, ocupa um lugar de destaque na reputação do Ver-o-Peso – e por sua vez, na da cidade; sendo um dos primeiros a ser citado ou lembrado, seja por moradores, agências turísticas, propagandas televisivas, reportagens, documentários, músicas e publicidades de todo o tipo. Nele podemos encontrar banhos de cheiro, ervas, unguentos, raízes, partes de animais, pomadas, cosméticos e produtos naturais industrializados, ainda que a larga maioria seja produzida artesanalmente pelas erveiras e erveiros, que são tanto produtores quanto vendedores.

Figura 10 - O Setor das Ervas



Fonte: Laura C. Vieira, 2018

Os artigos são produzidos a partir de um conhecimento tradicional transmitido geracionalmente e da cosmovisão regional, abarcando saberes advindos da floresta, religiosidades locais e comunidades tradicionais; ainda que as erveiras vendedoras do Setor não se colocam como integrantes desse último, tendo algumas em partes se associando à posições religiosas, mas sempre defendendo a origem tradicional e legitimidade em nível ancestral de seus conhecimentos teóricos e práticos para a coleta, feitura e uso dos artigos.

Materializando tais saberes no âmbito urbano, podemos percebê-las firmadas urbanisticamente como seres individuais e coletivos em sociação, nos termos de Simmel (2006), interagindo entre si e com o exterior de modo permeável, mutável, associativo e contraditório; gerando um saber próprio que é repassado de geração em geração, sintonizado com o meio natural e sociocultural amazônico.

Segundo Lucielma Lobato Silva (2018), o comércio de ervas, suas práticas e produtos dotam um firme imaginário sociocultural e religioso, formando um dos centrais componentes culturais representativos do município de Belém; sendo essa prática do comércio de banhos de cheiros, unguentos, garrafadas e amuletos presente na cidade desde antes do assentamento oficial do Ver-o-Peso, comum de mulheres negras durante o período escravocrata que comercializavam os produtos produzidos a partir dos seus conhecimentos sobre as ervas e outros insumos, utilizando do componente religioso e de curanderia, somando aspectos de pajelança e outras práticas religiosas de matriz africana.

Esse o comércio encadeia dois pontos: a prática tradicional, no sentido da repetição e íntima compreensão rotineira da utilização de ervas e similares para as determinadas necessidades e o bem cultural, pensando a partir desse a valorização da cultura material envolta ao processo. Cultura material que é elemento intenso nas estratégias e agências próprias das erveiras para venda; como veremos adiante, pois tanto produtoras e mediadoras de cura, tanto comerciantes atualizadas e em redes intermunicipais e interestaduais, com encomendas para venda de artigos e compra de insumos em variados estados e regiões brasileiras. E, também, cultura material essa que é o primeiro suporte para novos direcionamentos mercantis expandidos contemporaneamente que afetam a prática tradicional com a presença da mídia e dos órgãos governamentais que veem nessa situação um potencial econômico baseado na atratividade turística, pensada sob um véu de autenticidade exotizada

Essa conjuntura se relaciona com os processos vigentes de urbanização, expressos de maneira higienizadora e gentrificada, que por sua vez refletem nos circuitos de comércio envolvidos, ampliando a gama de consumidores e inserindo os artigos em espaços “terceirizados” de consumo, que dotam os produtos de outra significação, como lojas de *souvenirs* em shoppings, terminais fluviais para lazer, áreas de entretenimento e o aeroporto da cidade; voltando a questão da borra e recontorno dos significados dos produtos perante o social.

Figura 11 - Ver-o-Peso antes e depois da reforma



Fonte: Anônimo; Igor Mota.

Processos que visam à renovação urbana nos centros das cidades a partir do uso do potencial patrimonial, cultural, histórico e de lazer começaram na década de 1990, por parcerias entre o poder público e iniciativas privadas; acontecendo principalmente em

idades turísticas e seguindo uma linha higienista e gentrificadora (JAYME; TREVISAN, 2012).

A gentrificação é um conceito múltiplo e variado que eu não pretendo me aprofundar aqui, mas destaco que esta em contexto latino americano está fortemente baseada em intervenções realizadas em certas regiões das cidades que seriam tidas como desvalorizadas e que se pretende uma revalorização como locais de consumo, lazer e ambiente cultural (PAES, 2017). Agindo por meio de iniciativas públicas ou privadas, operam materialmente em edificações e estrutura urbana, ou imaterialmente, retrabalhando e redirecionando hábitos, costumes ou práticas do dia-a-dia.

Sendo íntima de processos de higienização sociocultural, a gentrificação se fundamenta em percepções sobre o controle da desordem e processos civilizatórios, que estaria associada a uma menor estética, higiene ou etiqueta. Essas características, quando presentes, geraria repercussões sociais tais como desprezo e ostracismo; o contrário das iniciativas para atração nas regiões visadas, principalmente pelo agente do turismo, ou, “do padrão palatável”. Essas intervenções acabam entrando em contato com práticas e ethos prévios que são produzidos nos espaços e que pela estruturação histórica configuram o local, gerando conflitos, absorções e interação.

A cidade de Belém, como metrópole de expressiva influência econômica e de gestão na Amazônia Brasileira tem, nas últimas décadas, tanto em nível municipal quando estadual e federal, recebido ações visando à ampliação, estruturação, modernização e readequação dos espaços, aproveitando-se do potencial histórico-cultural orgânico desses.

As iniciativas são pouco condizentes com as práticas cotidianas populares do comércio, das feiras e portos – que são intensas na área central belenense e denotam fortes aspectos sociais, culturais e históricos da cidade, das sociabilidades e das redes de ligação e relações com a floresta amazônica. Nessa sequência, desagregam e constroem grupos e conjuntos já marginalizados e vulnerabilizados pelas políticas públicas brasileiras, e, no norte, regularmente pessoas negras, indígenas, ribeirinhas, “interioranas”, periféricas. As quais não tem lugar nessas políticas de ordenação branqueadora.

Especificamente no Ver-o-Peso e principalmente em alguns dos seus setores, e entre eles está o Setor das Ervas, os remanejamentos arquitetônicos advintos de projetos de “revitalização” e fomentos para aprimoramento dos produtos e modos de interação

entre vendedoras e consumidores inseriram outras lógicas de comercialização, baseando-se em um discurso governamental sobre uma mudança de público consumidor, que se volta ao tipo turista.

No Setor das Ervas, essas ações contribuem para uma mudança na imagem que se tem do Setor, atribuir novos sentidos à sua expressão, seus produtos e ao saber tradicional, iniciando uma mercantilização do bem cultural que atinge expressões de representação e identidade, memórias, tradições, afetividade e pertença (HALBWACHS, 1990; POLLAK, 1989, 1992).

As repadronizações influem nas redes de comércio, fazendo com que os produtos, sejam artigos do Setor das Ervas, ou mesmo produtos alimentícios típicos da região, fossem mais facilmente comprados pelo público que não partilha daquelas mesmas práticas socioculturais, retrabalhando alguns dos significados que esses teriam. Onde antes valorização do “cultural” aconteceria pela preservação ou celebração da singularidade e diversidade; agora, acontece pela valorização como produto (VELOSO, 2006) segundo os gostos palatáveis ao mercado econômico exógeno (JAYME; NEVES, 2010). Tal situação inicia a uma série de manejos e relações à medida que as erveiras vendedoras aceitam ou não essas influências.

Como coloquei, a cultural pode se tornar o grande conglomerador que liga a rentabilidade para a revalorização das áreas centrais e a repercussão no fluxo econômico. Com o tempo esses espaços tendem a se tornar cada vez mais eletivos em detrimento do coletivo; no caso belenense, representado em vários níveis pelas reestruturações arquitetônicas do Ver-o-Peso, Estação das Docas, Complexo Lusitânia, Portal da Amazônia, Ver-o-Rio e Mangal das Garças, os manejos agem perante a imagem e elementos particulares da cidade: os rios, a população interiorana, as sociabilidades que envolvem os processos mercantis nos circuitos inferiores e outros aspectos socioculturais e subjetivos. No Setor das Ervas especificamente, somado as questões anteriores, acaba proporcionando um terreno para a objetificação e mercantilização cultural, além de exotização e folclorização a partir de uma lógica de espetáculo pitoresca pelo modo como serão retratadas as erveiras, os produtos, os insumos naturais, os saberes naturais, a cosmologia nortista.

Figura 12 - Irmãs, parentesco e transmissão de saberes



Fonte: Laura C. Vieira, 2018.

Apesar da descaracterização e turbulência gerada; os vendedores do Ver-o-Peso em geral e inclusive as erveiras do Setor das Ervas, não se colocam como coagidos integralmente pelas ações governamentais, apesar da forte relutância que as associações de feirantes apresentam às propostas de revitalização do espaço e padronização do comércio, sempre feitas de maneira unilateral por parte da prefeitura, a qual não corresponde aos pleitos dos feirantes. A legitimação de partes das propostas ocorre justamente em pontos sobre o aumento do volume no giro do capital ou melhor qualidade de trabalho, conforto e segurança do espaço.

As erveiras, especialmente, se mostram muito abertas as novas influências quando se trata da situação do comércio, produzindo maneiras e práticas revitalizadas e dialógicas com os discursos culturais, turísticos e midiáticos. As erveiras são “vendidas” como agentes místicos, carismáticas e detentoras de saberes naturais, não urbanas e conectadas em alguma instância com o sobrenatural, ainda que afirmem uma existência mais próxima com a realidade citadina e se posicionem como integrantes dessa. Elas, no entanto, ocupam sim a posição de canal místico, reunindo conhecimentos cosmológicos e pouco

ocidentais, legitimando esse olhar. Para além, a percepção que a coerção a esse papel – que vejamos, é ainda bastante verdadeiro – reafirmam essa conjectura como estratégia de venda e marketing pessoal, a partir de vários efeitos e elementos, como uma abordagem sensorial do espaço físico, códigos de vestimenta, condutas e modos corporais... procurando intensificar a imagética singular do Setor e dos produtos vendidos.

Mesmo a partir de exógenos manejos de cunho objetivo e prático, como o alerta para uma maior viabilização do público para os produtos, as erveiras vendedoras se utilizam de estratégias próprias e variadas para agir comercialmente; percebendo as singularidades dos consumidores, seus afluxos e interesses no setor e *modus operandi*, organizam e priorizam seus produtos, por exemplo: colocam nas áreas mais visíveis aqueles artigos mais homogêneos, gerais, menores e com um preço mais lucrativo, visando o olhar rápido e/ou atordoado de compradores menos fixos, como turistas; os produtos mais específicos, mais relacionados às práticas profundas da cosmologia local e que voltam-se a outro tipo de consumidores, estão menos ostentados, guardados muitas vezes em caixas ou um sobre o outro, demonstrando como sua materialidade tem menos influência na compra, essa a maioria das vezes acontecendo com o cliente que também divide e partilha mais da cosmologia tradicional, o que gera uma carga subjetiva relacionando produtora, produto e consumidor, não sendo raro um clientismo. Existe ainda aqueles que envolvem tabus ou práticas ilegais, dos quais nem sempre estão nas barracas, necessitando de uma encomenda prévia, tendo um preço elevado e sendo “propagandeados” pelo boca a boca, facilmente negados se questionados sobre sua existência por consumidores que não passam pelo juízo das erveiras – ainda que se passados pelo crivo, facilmente encomendados até mesmo pelo número telefônico pessoal da erveira em questão.

Figura 13 - Pose em época de Círio de Nazaré



Fonte: Laura C. Vieira, 2018.

Essas posturas, mesmo que talvez pareçam menos autênticas e artificialmente produzidas para uma atração comercial, demonstram tipos de agências das erveiras em se relacionar com as demandas estruturais que o ambiente urbano hegemônico incita, demonstrando como não são elas passivas aos direcionamentos, mas recriadoras de fórmulas próprias para o diálogo com os diferentes públicos. Elas transformam materialmente os saberes, atualizando seus produtos, sejam em suas formas de apresentação, venda, armazenamento, como também modos e técnicas ocidentais de preparo, seleção de insumos e ofertas de cura para “problemas” atuais da sociedade urbana.

Figura 14



Fonte: Laura C. Vieira, 2018.

Atualizadas e preocupada, as erveiras demonstram um cuidado em procurar a certo nível de padronização, o que conferiria segurança ao produto, principalmente aqueles tidos como souvenirs, com fins mais sociais e comuns. Rotulam, informando sobre modos de uso e componentes, intentando uma fidelização ou propagando ao colocar os dados sobre sua barraca e meios de contato digital. Ações que foram orientadas por meio de workshops municipais que também estiveram voltados ao fabrico, manejo dos insumos e meios atuais de pagamento, como cartões de crédito/débito. São situações sociais visando a atualização do Setor perante um tipo de comercialização mais padronizada às dinâmicas urbanas contemporâneas. Situações múltiplas que acabam redesenhando a própria organização da seção, internamente contribuindo para a aproximação ou afastamento de erveiras vendedoras, segundo uma maior ou menor aderência às inovações e sucesso decorrente dessas por uma erveira enquanto outra nega-se a possuir aquele tipo de estratégia. Demonstrando como o processo de agenciamento é marcado ainda por conflito e porosidade na adesão a estruturas que

estariam postas como dominantes, mas que são contrastadas pelas qualidades de mediadoras, nos termos de Gilberto Velho (2013), que muitas erveiras possuem.

Figura 15 - Rótulo de um artigo do Setor das Ervas.



Fonte: Laura C. Vieira, 2018.

Conclusão

Nota-se que as feiras possuem uma marcante atividade orgânica de vivências e experiências múltiplas, e em nada difere-se o Setor das Ervas. Suas práticas mercantis são ativamente manejadas e trabalhadas pelas erveiras, trazendo suas particularidades e ações orgânicas de relação e sociabilidade, mesmo com novos elementos, como mídia, discursos narrativos, processos de urbanização gentrificadora e mercantilização da cultura.

Pensando a cultura em formatação dinâmica no tempo-espaço e relativa aos sujeitos viventes a interação do Setor e o que ele representa com o contexto urbano e mercadológico apontam, trabalham e consideram as relações e vínculos com a realidade social, econômica, cultural e política urbana em relação com o meio ambiente natural amazônico.

O uso de amuletos, ervas, animais e produtos derivados convivia, como colocado por Silva (2018) já durante a modernização da cidade no contexto da borracha e se mantém hoje com os processos de gentrificação e novos significados mercadológicos, postulando o potencial dos saberes tradicionais em suscitar práticas coevas de comércio.

Considerar a agência das erveiras em aderirem, mais ou menos, as influências e padrões externos na comercialização dos seus produtos, tão comuns a realidade paraense, permite olhar os processos de interação entre a tradição e realidades novas, fomentando outros debates que surgem a partir desse choque, como a plasticidade e dinâmizações dos processos culturais e da cultura; os limites da tradicionalidade como qualidade do autêntico; as influências padronizadoras globais sobre processos regionais, como esses são fortemente representativos de memórias e identidades; e, para finalizar, a agência de grupos em interação com cosmologias não hegemônicas perante estruturas homogeneizantes de caráter mercantil.

Referências

Campelo, M. M. 2010. Conflito e espacialidade de um mercado paraense. In: LEITÃO, Wilma Marques (Org.). **Ver-o-Peso: estudos antropológicos no mercado de Belém**. Belém: NAEA. p. 41-68.

Halbwachs, M. 2004. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro.

Jayme, J. G.; Neves, M. A. Cidade e espaço público: política de revitalização urbana em Belo Horizonte. **Caderno Crh**, [s.l.], v. 23, n. 60, p.605-617, dez. 2010. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0103-49792010000300011>.

Jayme, J. G.; Trevisan, E. 2012. Intervenções urbanas, usos e ocupações de espaços na região central de Belo Horizonte. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, (12)2: 359-377, 18 nov. EDIPUCRS. <http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2012.2.11933>

Paes, M. T. 2017. **Gentrificação e Patrimônio**.

Pollak, M. 1989. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, 2(3): 3-15

Santos, M. 2008. **O Espaço Dividido: os dois circuitos da economia urbana**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Silva, L. L. 2018. Entre os cheiros e garrafadas: O trabalho das vendedoras de cheiro nas feiras públicas de Belém-PA em 1830-1890. **Revista Margens Interdisciplinar**, (11)16: p.238-253. Universidade Federal do Para. <http://dx.doi.org/10.18542/rmi.v11i16.5395>.

Simmel, G. 2006. **Questões fundamentais da sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar Ed

Veloso, M. 2006. O fetiche do patrimônio. **Habitus**. (4)1: 437-454.

Velho, G. 2013. **Um Antropólogo na Cidade**: ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Zahar. 198 p.

ENTRE PROCESSOS DE PRODUÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL E A APROPRIAÇÃO DO LUGAR: PERTENCIMENTO, ENRELAÇO E RESSONÂNCIAS NA ILHA DE BOM JESUS DOS PASSOS (BA)

Antonio Marcos de Oliveira Passos²⁹⁶

RESUMO

Nessa investigação analiso os “processos de produção do patrimônio cultural” na Ilha de Bom Jesus dos Passos, em Salvador (BA), a partir do conflito entre o patrimônio vivido pelos habitantes locais e a imposição de um grande projeto de investimento municipal na orla marítima dessa ilha. Neste aspecto o “patrimônio cultural” como categoria de pensamento, propicia polifônicas formas de enxergar os conflitos entre habitantes e a Prefeitura. O resultado apresenta componentes que permitem refletir sobre o racismo estrutural que aflige essa ilha-bairro.

Palavras-chave: Patrimônio Cultural; Lugar-Lar, Pertencimento, Entrelace, Ressonância.

Meu Lugar

Sou nativo de Salvador (BA), iniciado no candomblé Ketu, na Capoeira Angola, no folclore local a partir do Grupo Exaltação à Bahia, tenho 20 anos de trabalho profissional na área do patrimônio cultural. Soma-se ainda a existência de parentes em vários pontos da grande Baía de Todos os Santos (BTS), sejam esses: Salvador, Candeias, Ilha de Maré, São Francisco, Saubara e outras localidades.

Nessa vivência pessoal e profissional, surgiu há muito tempo meu interesse pela Baía de Todos os Santos, onde há “Grandes Projetos de Investimento” (GPIs), mas também severa pobreza junto às diversas populações dentro da cidade de Salvador onde moro, e nas muitas ilhas e localidades que formam essa baía e o Estado da Bahia. Cotidianamente vivencio e assisto a difícil vida de homens e mulheres negros, indígenas e mestiços, bem distante da qualidade de vida tão apregoada pelos discursos oficiais.

Assim, a investigação que me propus a fazer na Ilha de Bom Jesus dos Passos, a partir do doutorado em Antropologia pela UFBA, traz inquietações que transitam entre: 1) a vida constituída, sentida e transmitida pelas sociedades locais com seus saberes, astúcias e insurgências culturais.; e 2) o Poder Público que, com seus parceiros privados, desconhecem propositadamente as sociedades locais, impondo-lhes projetos que

²⁹⁶ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia, orientadora Profa. Dra. Cintia Beatriz Muller. Email antonio.passos@ufba.br

desqualificam a vida de pessoas, coisas e lugares, na busca constante de construção de imagens e simulacros de perfeição para lucros imediatos e destrutivos.

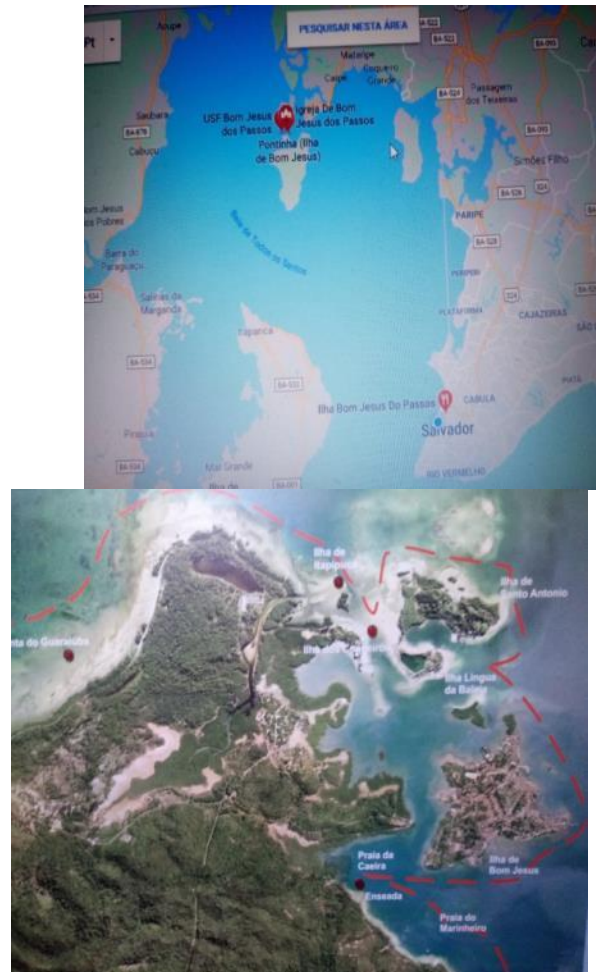
Logo, essa investigação, a partir do patrimônio cultural como categoria de pensamento, propicia polifônicas possibilidades de compreender conflitos, ressonâncias e entrelaces que envolve pessoas e o poder público, buscando compreender ocultamentos estratégicos, uso das artes de fazer e ser, em dinâmicos processos de resiliências por parte da sociedade local investigada.

A Ilha

A Ilha de Bom Jesus dos Passos foi habitada por índios tupinambás²⁹⁷ e, entre os séculos XVI e XVII era chamada de Pataíba Assú (madeira da palmeira pati). Um novo batismo desse território ocorreu em 1776, durante a construção da Igreja de Bom Jesus dos Passos, quando pertenceu às duas irmãs, Rosa Maria Telles e Margarida Telles, que dividiram a posse da ilha em duas partes.

Figura 1 - Localização da Ilha de Bom Jesus dos Passos na Baía de Todos os Santos

²⁹⁷No que diz respeito à história da permanência dos Tupi na costa atlântica brasileira, é sobejamente conhecido o fato de que, segundo as duas interpretações históricas dominantes – uma linguística e outra arqueológica -, quando a primeira frota de estrangeiros chegou àquela região, em 1500, ela era habitada por índios Tupi. De acordo com os estudos linguísticos os Tupi residiam na costa há apenas umas décadas, mas de acordo com a abordagem arqueológica, a presença deles nessa região costeira já era permanente há cerca de três séculos. (VIEGAS, 2007, p. 28)



Fonte: Google / Memorial do Loreto

Rosa Maria, por devoção a Bom Jesus dos Passos, criou e posteriormente ampliou uma Capela de fazenda e, por não ter filhos, deixou suas terras para Irmandade que fundou para a Igreja. Vale ressaltar que essa mesma devoção a levou a trocar o sobrenome Telles por Passos, se tornando Rosa Maria Passos. Sua irmã Margarida, ficou com outra parte da ilha, e por diversos outros motivos, suas terras ficaram devolutas e posteriormente foram invadidas por posseiros, que dividiram o território com a União até os dias de hoje.

Com o passar do tempo, conforme o IBGE (2010) de acordo com artigo 23, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, de 02/08/1947, houve alteração da divisão territorial vigente em 1944-1948. O município de Salvador adquiriu os distritos de Suape e Senhor dos Passos, que foram transferidos do município São Francisco do Conde, como simples subdistritos e com os nomes, respectivamente: Madre de Deus e Bom Jesus. Destaca-se que pela Lei Estadual n.º 5.016, de 13-06-1989, foi desmembrado do município

de Salvador o distrito de Madre de Deus, que passou à categoria de município. A área da Ilha Bom Jesus possui 433.431,71m², organizada em seis Setores e 29 Quadras, possuindo 998 lotes. (SEFAZ, 2018).

Bom Jesus dos Passos, “Esquecida” pela municipalidade da cidade do Salvador, na Baía de Todos os Santos, tem uma população aproximada de 1.537 habitantes (IBGE – 2010), que obedece a 0,06% da população de Salvador. Possui 47,7% dos chefes de família que recebem por mês de zero a dois salários mínimos e 55,11% dos chefes de família cuja escolaridade vai de quatro a sete anos de estudos (IBGE, 2010). Esses moradores desenvolvem relevante processo de produção do patrimônio cultural. Esse fazer cultural nos faz refletir junto a Arantes (2004), que nos lança à urgência de compreender os patrimônios culturais e suas práticas coletivas, assim como os suportes de preservação, a partir do uso da oralidade por meio de cânticos, rezas, histórias, causos, eventos, que fragmentados e recompostos chegam à atualidade e nos dão conta da existência das populações.

Arantes (2004), Velho (1978), Cunha (2009), Ingold (2017), Canclini (2010) aguçam nossa atenção para compreender o patrimônio cultural que está imerso em tempos diferenciados, onde guerras, genocídios e etnocídios, substituição de impérios, deslocamentos humanos forçados, desterritorialização, escravização de milhares de almas, pilhagens dos territórios, imposição de nova “fé”, e outros flagelos e trocas culturais, são ‘elos’ desse quebra-cabeça chamado humanidade. Cunha (2009) nos chama a atenção ao falar de “cultura”, pois essa categoria “tem a propriedade de uma metalinguagem”, tem vida, está se recriando a todo tempo, e carrega fortes e diferentes implicações dada a sua utilização, sendo imprescindível cautela, pois os povos possuem diferentes compreensões sobre seus referenciais culturais, que podem diferir da nossa compreensão no tempo-espaço. Cunha (2009) também nos chama a atenção para o viver na “cultura” e na cultura, pois os povos, em sua maioria, não viviam isolados de outros grupos, a diferença era também necessária para apreender a identidade, e se fortalecer no contato com o outro.

Assim, buscando compreender especialmente os habitantes da ilha de Bom Jesus dos Passos, durante o período de pesquisa de campo entre dezembro (2017) e julho (2018), observo que há intenso processo de produção do patrimônio cultural, mas esses mesmos interlocutores, por diversos motivos, tornam-se reféns do “Desenvolvimento”,

pois a partir de 2012, o poder público (Prefeitura de Salvador) e a iniciativa privada empreendem a requalificação da orla marítima desse território, sem anuência e diálogos com os habitantes.

Esse processo de produção do patrimônio, como tática²⁹⁸ da coletividade, são obrigados a também conviver com a estratégia²⁹⁹ do Empreendimento (BOURDIEU, 2006) (Estado\Iniciativa Privada), que age no território a partir da requalificação da orla. Esse choque entre as “tática e estratégia” nos lança a refletir sobre uma possível ruptura no tecido social, promovendo certa apatia e conformismo entre os agentes culturais que elaboram, gerenciam e realizam importante cronograma anual de eventos culturais nessa ilha, manifestada no silenciamento de seus moradores, na medida em que a intervenção realizada pelo empreendimento estabelece destruição, valorização e mercantilização desse território.

Logo, ao problematizar os processos de produção do patrimônio cultural dos moradores de Bom Jesus, que integra, salvaguarda as histórias e memórias, e contribui para acionar experiências coletivas, torna-se ainda mais conflitante e densa quando o “desenvolvimento” empreendido nesse território esquece os sujeitos sociais, suas trajetórias-experiências de vida, o meio ambiente e a necessidade de diálogo.

²⁹⁸Chamo de tática ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar no terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter a si mesma, à distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é movimento "dentro do campo de visão do inimigo", como dizia von Bullow, e no espaço por ele encontrado. Ela não tem, portanto, a possibilidade de dar a si mesma um projeto global nem de totalizar o adversário num espaço distinto, visível e objetivável. Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as "ocasiões" e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumenta a propriedade e prever saídas. O que ela ganha não se conserva. Este não-lugar lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar no voo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. E astucia. (CERTEAU, 1998, p. 100)

²⁹⁹Chamo de estratégia o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e os objetos da pesquisa etc.) Como na administração de empresas, toda racionalização "estratégica" procura em primeiro lugar distinguir de um "ambiente" um "próprio", isto é, o lugar do poder e do querer próprio. Gesto cartesiano, quem sabe: circunscrever um próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do Outro. Gesto da modernidade científica, política ou militar. (CERTEAU, 1998, p. 99)

Os Sujeitos da Investigação

Os “Sujeitos” da investigação são dois Processos de Produção do Patrimônio Cultural díspares na Ilha de Bom Jesus, confrontados a partir: 1) dos eventos culturais realizados de dezembro (2017) a julho (2018), que dão vida a sociabilidades, modos de viver, heranças culturais; e 2) a contraposição com rupturas no cotidiano, advindas do empreendimento da orla marítima, que destruiu o manguezal, dragou a praia da Pontinha, local de importante sociabilidade dos moradores, e, conseqüentemente, modificou a paisagem, domesticou o espaço, e desestruturou trabalho\renda dos habitantes locais, com vistas aos interesses do poder público (Prefeitura de Salvador) e seus parceiros.

A Metodologia construída

“Caminhar” (INGOLD, 2015) foi tática escolhida na pesquisa de campo para conseguir 'perceber', 'sentir' e 'ouvir' pessoas, lugares, coisas e seres. Permitindo oportunidades e estratégias para que eu, homem negro, candomblecista, servidor público, pai de família, esposo, pesquisador sem bolsa de pesquisa, construísse meios necessários para perceber o que estava dado, imposto, ou a ser inventado, permitindo-me “educar”, expressão de Ingold (2015, p. 23), para “levar os noviços para o mundo lá fora.”

Eu, nativo de Salvador, que desde sempre olho com curiosidade e encanto a Baía de Todos os Santos (BTS), busco por prazer e necessidade revelar uma Salvador insular escondida, esquecida, ou mesmo invisibilizada: a Ilha de Bom Jesus dos Passos, ou *Bomja*, como os habitantes e eu próprio acostumei a falar, e parece que sistematicamente o poder público desconhece esse lugar e seus soteropolitanos.

Assim, a metodologia baseia-se na necessidade de caminhar para compreender pessoas, o Lugar-Lar, as coisas e os seres (materiais e imateriais), e a cosmologia daqueles que são moradores desta Salvador, mas ao mesmo tempo não são. Ingold (2015) nos chama atenção para “Uma vida que é conduzida se situa, portanto, na tensão entre submissão e domínio, imaginação e percepção, a vida que vivemos e as coisas que fazemos. A vida não é subserviente à agência, mas a agência é subserviente à vida. E essa lacuna entre as duas, entre o virtual e o atual – a distensão temporal na qual a imaginação sempre se adianta à percepção – não é mais, nem menos, que a escola, no seu significado original (do grego *scholè*) de tempo livre”. (INGOLD, 2015, p. 32)

Foi a partir de “bater perna”, sentar, “bater em portas”, ficar sentado observando o passar de pessoas, procurar referências, escolher teóricos, sistematizar conteúdos e dados de campo, compreender tanto os tempos cronológicos (manhã, tarde e noite) dos moradores da ilha, da tese, da minha pessoa, da universidade, da orientadora e da vida em processo, que a etnografia foi se constituindo. Logo, a metodologia criada nesse trabalho, bem serviu para compreender o cotidiano daquelas pessoas, seus gostos e desgostos, suas sociabilidades e relações pessoais e profissionais, o passar dos tempos (cronológicos, afetivos, simbólicos), e, claro, os muitos e múltiplos patrimônios culturais, que lhes sustentam para conseguir acreditar que há esperança de um melhor amanhã.

Patrimônio Cultural como Categoria de Pensamento

Enxergar o patrimônio cultural é um exercício a ser experimentado a partir de diferentes planos, interesses e epistemologias. Ao buscar realizar o processo de enxergar a cultura em uma específica ilha e revisar como realizar esse exercício, experimentei o fazer etnográfico que permitia a descoberta com e junto aos interlocutores, pois era necessário ouvir, enxergar, perceber, viver intensamente os eventos, conviver e realizar trocas, o que Peirano (2006) conceitua como a construção de uma teoria vivida³⁰⁰.

Nesse aspecto, Ingold (2015), Certeau (2007; 2008) permitiram a busca por enxergar o cotidiano dos habitantes da Ilha de Bom Jesus dos Passos, apelidada pelos seus habitantes de *Bomja*. A experiência e imaginação da convivência e troca trouxeram-me também a necessidade de compreender a importância dos “devaneios e descontinuidades” de Gastón Bachelard, os “espaços vividos” de Milton Santos, os “homens lentos e o direito à Cidade” de Henry Lefebvre, a “ressonância” de Reginaldo Gonçalves, a “antropologia da duração” de Cornélia Eckert e Ana Luiza Carvalho da Rocha, a “sociabilidade” em George Simmel e em José Magnani, e a “subcidadania” de Jessé de Souza e outros que contribuíram para aprofundar a análise do processo de produção do patrimônio cultural.

³⁰⁰ A ideia de uma “teoria vivida” alude à ação permanente, ao movimento contínuo que caracteriza o desenvolvimento geral da disciplina e também as suas configurações particulares. É fato conhecido que noções de tempo e espaços são centrais para o exame da ação social; essas noções são igualmente básicas na apreciação da trajetória da antropologia como fenômeno intelectual (e cultural). Conceber a teoria vivida sugere, portanto, a existência de dimensões políticas em sua prática. (PEIRANO, 2006, p. 8)

Esse conjunto de pressupostos, alinhados ao sabor da tradução que faço sobre a Ilha de Bom Jesus dos Passos, trouxe compreensões à tese, especialmente a percepção do conceito patrimônio cultural, como categoria de pensamento, fato que apreendo a partir de Gonçalves (2003) por mostrar possibilidades de entendimentos, flexibilizações e dialéticas em diferentes lugares e comunidades, que ampliaram os sentidos para perceber, sentir, comparar, descrever e agir sobre a vida vivida daquelas pessoas. Esse autor enfatiza: “Afinal, os seres humanos usam seus símbolos, sobretudo, para **agir**, e não somente para se comunicar. O patrimônio é usado não apenas para simbolizar, representar ou comunicar: é bom para agir. Essa categoria faz a mediação sensível entre seres humanos e divindades, entre mortos e vivos, entre passado e presente, entre o céu e a terra e entre outras oposições. Não existe apenas para representar ideias e valores abstratos e para ser contemplado. O patrimônio, de certo modo, constrói, forma as pessoas”. (GONÇALVES, 2003, p. 27) Tais aspectos são vivenciados por mim nos planos pessoal e profissional, na Ilha de Bom Jesus, também nas construções da vivência com a cultura da cidade da Bahia, Salvador, minha terra natal.

A partir da compreensão da categoria *patrimônio cultural* compreendida nesse estudo como uma *malha* em construção, busco compreender o movimento, conhecimento e descrição do lugar com seus habitantes, produzindo seus patrimônios culturais, para trazer novas contribuições que problematizem na antropologia os diálogos sobre humanos e não humanos, e suas dialéticas do devir na construção do fazer cultural local. Busco compreender o que envolve o antes, o durante, o depois e a necessidade de continuidade da observação participante junto à vida dos interlocutores, e de mim mesmo como pesquisador durante e depois da vida vivida com esses atores sociais. E ainda, momentos que envolvem a minha própria vida no cotidiano de ser estudante/pesquisador e servidor público de 40 horas semanais.

A sociedade local em questão, que bem sabe trabalhar a necessidade de continuidade e a certeza que haverá a descontinuidade, me pareceu a partir dos pressupostos de Ingold (2015) um lugar de possibilidades imerso no contínuo movimento da vida de quem vive lá. Movimento que a partir do patrimônio cultural reconhece a importância dos pilares: memória e história, além, é claro, da preservação e salvaguarda.

É dentro dessa malha em fluxo, que o patrimônio cultural se inspira e é inspirado, que Ingold (2015) me chamou atenção para o “texto” e a “imagem”, que durante toda a

tese estará sendo concebido por meio da descrição densa e das imagens que permitem enxergar o amplo alcance desse fazer cultural. Complexidade que também envolve a destruição de quase 100% do manguezal, indignando seus moradores e o antropólogo, mas ao mesmo tempo me leva a questionar os motivos que fizeram esses ativistas culturais cruzar ou encenar cruzar de braços.

Sete Meses de Compromisso local

De dezembro a julho, os habitantes dessa ilha se juntam em diversos grupos para programar, coordenar e executar diversas festividades locais. Os Patrimônios ao existir, trazem a força de ressonância, que junta pessoas, paisagens, elementos materiais e imateriais, construindo oscilações entre táticas e estratégias para dotar de vida aquela ilha, também invadida pela ideia de domesticação do lugar e do espaço, incompreensões intrínsecas do poder público, muitas vezes realizadas na Baía de Todos os Santos e sobre os seus habitantes.

Figura 2 - Imagem da Igreja que dá nome a Ilha de Bom Jesus dos Passos/2018



Fonte: Antonio Marcos de Oliveira Passos

Foi neste “estar lá”, que construí a experiência de sentir, ouvir, enxergar, caminhar, falar, tocar, e realizar trocas dentro desta Salvador insular, a partir do mês de janeiro, no acompanhamento marítimo de Bom Jesus dos Passos, buscando compreender as pessoas e suas formas de equilibrar festa e sagrado, experiências no mar e na terra, respeito e

alegria de se realizar, realizando aquela ação e, mais que tudo, a renovação da devoção e do viver juntos.

Figura 3: Imagem da Procissão terrestre dos festejos de Nosso Senhor Bom Jesus dos Passos, 2017.



Fonte: Antonio Marcos de Oliveira Passos

Em fevereiro, o presente de lemanjá, constrói o momento de misticismo e formas de agradecer aquela que conscientemente para a maioria dos interlocutores manda no mar. Ser que reina onde essas pessoas moram, e que invariavelmente faz parte de suas vidas, mesmo que a maioria se mostre católica, até mesmo de um catolicismo fervoroso. É no Presente para lemanjá, que envolve a prática de flores jogadas no mar de *Bomja*, e com essas flores os pedidos de proteção, amor e prosperidade, coisas que a rainha do mar bem sabe que seus filhos precisam, que renova-se essa devoção, que parece ficar escondida até novamente se revelar nesse mês e ou em alguns momentos quando se fala do mar e do que se faz nele.

Já nos meses de março, abril e maio, com a Quaresma, a Páscoa, as procissões religiosas e o esplendor das comemorações do mês de Maria, os cânticos na igreja e nas ruas da ilha, fazem vivenciar a força do catolicismo tradicional, mas sempre popular, que permite fazer enxergar o poder secular da fé cristã. Que também coage, cria e mantém habitus, faz emocionar e envolve a todos com profundo sentimento e fé.

E quando junho chega, a fé cristã em festa homenageia os três santos desse mês (Antônio, João e Pedro), três perspectivas que envolvem rezas cantadas e comidas,

aquecendo os corações. Grandes fogueiras, forró que vira a noite, sempre com saborosas comidas e bebidas em exagero, que aproxima famílias e amigos, com suas portas e janelas abertas a qualquer hora. E a grande festa patrocinada pela Colônia de Pesca, que homenageando São Pedro, pela lógica bíblica “pescador de almas”, com tudo que há de direito para os pescadores e sua fama de grandes farristas, em três dias consecutivos, incendeia a Rua do Fogo e envolve uma multidão de gente, que bebe, come e se diverte quase que de graça, graças à Colônia de Pesca.

Para finalizar, em julho, no dia primeiro, novamente a ilha dedica momento especial para assistir e se incorporar ao mundo dos Orixás. É o momento em que ocorre a Festa do Dendê, quando fiquei impressionado, pois há uma quase conversão de grande parte dos moradores, ou uma revelação que não são tão católicos assim naquela ilha.

Figura 4 - Festa do Dendê / Apresentação de Exu em 01/07/2018



Fonte: Antonio Marcos de Oliveira Passos

Há nessa festa, além das apresentações dos Orixás, ao dar passagem ao carro do Caboclo, levado pelas ruas com seus habitantes vestidos de Orixás. E, com as pessoas tomadas pelo fogo dos fachos de dendê, que ilumina e brônzea a pele de todos, a inusitada imagem do esplendor daquele lugar, que em uma noite de calor, tem suas ruas iluminadas de fogo, que faz acontecer a mais inexplicável comemoração que já participei, pois as ruas são realmente incendiadas pela mistura de fogo e alegria até chegar a própria Rua do Fogo, quando a população já em total catarse, ao som dos músicos da Filarmônica local deixa festivamente o Carro do Caboclo em local especial. Depois volta para a praça da Igreja em som de festa com todos os sentidos e atribuições dessa palavra que, com toda certeza, tem de sabor pela vida.

O GPI e o Subemprego de sempre

O trabalho de campo permite certa dose de reconhecimento do lugar e do cotidiano das pessoas, gerando dados como o discurso abaixo. Busco nesse momento cruzar aspectos macros e específicos que envolvem a Baía de Todos os Santos e sua população, especialmente a Ilha de Bom Jesus dos Passos, que vem sendo utilizada a desenvolver um Grande Projeto de Investimento (GPI), dado que ajuda a compreender como os trabalhadores são absorvidos no trabalho de construção civil que, nesse caso, vai transformando a Rua do Brito e a Praia da Pontinha. Trabalhadores que vivem coletivamente o dia a dia, pois todos se conhecem e trocam informações, vivem os desafios de fazer as celebrações da ilha, e claro, uma sobrevivência obrigatória devido ao modelo de desenvolvimento normatizado junto às comunidades da BTS.

Para tanto, entrevistei em maio de 2018 o Sr. João, homem casado, com idade aproximada de 38 anos, pai de família, que me falou: “há quatro anos e alguma coisa (está trabalhando na construção civil). Já estive em todos os pontos da construção, do pinicão que foi construído na rua lá atrás, a Pontinha. Não sabia fazer nada, mas agora até o muro de lá de casa eu que levantei.” Entrevista que possibilita problematizar como o envolvimento dessa pessoa, assim como de outros homens e mulheres, constrói uma nova lógica no lugar em que nasceram e vivem, trabalho que vai configurando uma nova paisagem cultural para aquele lugar.

Figura 5: Placa de identificação da obra civil na Ilha de Bom Jesus dos Passos/2018



Fonte: Antonio Marcos de Oliveira Passos

Haja vista que na Ilha de Bom Jesus dos Passos vive-se a partir de pequenos comércios, sejam esses bares, mercadinhos, padarias, restaurantes, pesca, mariscagem, piloto de barcos e outros, aqueles homens e mulheres que não são absorvidos nesses estabelecimentos precisam ser absorvidos em outras atividades dentro e fora da ilha, questão que persegue a respectiva sobrevivência. É nesse sentido que, a partir de 2012,

teve início o processo de qualificação da orla da ilha. E o emprego que absorve é para ser pedreiro, servente de pedreiro, segurança, eletricista e outros. Esse fenômeno que está em processo na ilha de Bom Jesus faz parte de algo maior que se estende pela Baía de Todos os Santos e nesse caso precisamos analisar sobre diferentes perspectivas, que envolvem o “Desenvolvimento”, empreendido que estabelece cerco na vida dessas comunidades.

Refletir, como se constitui o “Desenvolvimento” e como são envolvidas as pessoas, nos permitirá nortear esses Grandes Projetos de Investimento, que impõem modelo de retirada de direitos às sociedades subdesenvolvidas e ou em vias de desenvolvimento. A partir da compreensão da perversa equação "gente, recursos ambientais, extração ou exploração, poluição, ganhos para os investidores e pobreza continuada", temos grandes desafios a enfrentar, pois em um mundo globalizado, onde o capitalismo sempre flexível é também transnacional, assistimos atônitos aos efeitos de projetos que afetam seres humanos e não humanos (plantas e animais).

Na observação que faço junto aos moradores da Ilha de Bom Jesus dos Passos e expectando outros locais em torno da BTS, verifica-se diferentes empreendimentos industriais, sendo esses: Estaleiro São Roque, Estaleiro da Enseada do Paraguaçu, Terminal de Regaseificação da Petrobras, Terminal da Petrobras, Refinaria Landulpho Alves, Terminal do Moinho Dias Branco, Terminal da Dow Química, Porto de Aratu, Terminal da Ford, Terminal da Gerdau USIBA e Porto de Salvador.

Interessante notar que mesmo com esses empreendimentos gerando grandes fluxos de lucro, é visível o esquecimento ou invisibilidade aos habitantes das localidades onde estão instalados, pois a pobreza nas cidades de Candeias, Madre de Deus, Salvador, São Francisco do Conde, Passagem dos Teixeira, Simões Filhos e outras continua a mesma. Nesse sentido, Borges (2014) reflete como o acúmulo de capital e os efeitos dessa fórmula de pilhagem, e conseqüente pobreza continuada, afeta a existência dos humanos e não humanos, estabelecendo esfacelamento das existências e configurando força a apenas aqueles que investem essa coerção econômica.

A retórica que permite esse efeito drástico é justamente o “bem comum”, que possibilita ao Estado e seu aparato jurídico a manutenção de certo “ritual de destruição”, pois os projetos a serem aprovados têm ao seu lado os pactos partidários, o peso do capital das transnacionais, as táticas do aparato jurídico estatal, as alianças entre famílias

poderosas, que dotam esses projetos de suportes para dominação dos mercados (combustível, alimentos, turismo, e etc.), gerando destruição ou afetação do meio ambiente. Configura-se outra lógica de existência na paisagem cultural sobre as comunidades, que tem seus lugares-lares modificados.

Figura 6: Antonio Marcos de Oliveira Passos e o aterramento da Praia da Pontinha/2018.



Fonte: Antonio Marcos de Oliveira Passos

Esses projetos desconsideram, invisibilizam e invalidam a existência das populações, muitas dessas longe de serem introduzidas em qualitativo modelo de educação formal, que permita compreender as linguagens jurídicas dos contratos entre “público” e o “privado”. Populações oriundas de processo de escravização, esquecimento, precarização, subempregos e consequentemente tratados como subumanos, que convivem em situação de pleno abandono pelo Estado. Existências degradantes, que revela o lastro de negação de direitos humanos de longo prazo, que estabelece penoso patamar de sobrevivência, alijada de proteção do Estado e consequentemente de projetos de inserção ou inclusão social. Nader (2013) traz reflexões sobre o descompasso da ideia de Direito e dos seus aspectos positivos:

A ideia de que o Direito é um instrumento de opressão e pilhagem rivaliza com bibliotecas inteiras de Direito e Ciência Política que exaltam seus aspectos positivos. Devido a esses desequilíbrios, uma perspectiva histórica e comparativa faz-se imprescindível para compreender o desdobramento da pilhagem perpetrada por grande variedade de usos do Estado de Direito. Do ponto de vista histórico, uma das mais significativas dessas intervenções é, sem dúvida, o colonialismo, que servirá de pano de fundo para nosso objetivo principal: o entendimento da situação atual como continuidade, não como ruptura; como vício antigo, não como atitude inédita. Sob a liderança atual dos Estados Unidos, o mundo ocidental, convencido de sua posição superior (etnocentrismo respaldado pelo poder militar), em grande parte justificado por sua forma de governo, conseguiu difundir a ideologia do Estado de Direito como um conjunto de ideias de validade universal, tanto em assuntos internos quanto externos. (NADER, 2013, p. 27)

Desta forma, os GPIs como a Requalificação da Orla de Bom Jesus repetem o ritual de expropriação dos recursos naturais e do quase nenhum retorno social à comunidade afetada. O Estado, aqui representado pela Prefeitura de Salvador e iniciativa privada, não consegue “compartilhar” riquezas junto às populações que, mesmo tendo seus territórios invadidos, seu manguezal devastado, sua praia aterrada com malhas de ferro, cimento e pedras, suas vidas a mercê desse empreendimento, continuarão a viver longe dos lucros do turismo que esse empreendimento almeja. Laschefski (2011) contribui no entendimento do que vem a ser o “bem comum” tão apregoado pelo Estado ao empreender projetos de desenvolvimento para a “nação”:

A questão da territorialidade é também vinculada às distintas formas de interpretação do bem comum. Os rios são declarados pela legislação brasileira como públicos. Como a construção de hidrelétricas inibi o uso comum nas referidas áreas, é necessário, segundo a legislação, justificar a sua apropriação para a produção de energia. Na praxe o licenciamento, a energia produzida é considerada um bem comum necessário para o desenvolvimento da sociedade como um todo, e, dessa forma, segundo a opinião hegemônica, há uma utilidade pública mais importante do que o uso do rio pelos moradores locais. (LASCHEFSKI, 2011, p.40)

Assim, os discursos para defesa de GPI que se veste de benefícios às comunidades desafiam nossa reflexão, pois constatamos que os benefícios concretamente são poucos e possivelmente nunca vão existir concretamente, pois a lógica capitalista que contamina o Estado e seus aparatos jurídicos compreende que o lucro não deve ser repartido, conseqüentemente não poderá gerar qualidade de vida, sendo esse lucro gerador de mais lucro apenas para os investidores. Sobre esses aspectos Nader (2013) nos traz argumentações sobre hegemonia ao narrar:

Nossa análise do modo como o Estado de Direito vem sendo usado para justificar a pilhagem requer uma série de instrumentos, inclusive a noção de hegemonia, ou seja, o poder alcançado por uma combinação de forças e consentimento. O poder não pode ser mantido de maneira indefinida só por meio da força. Mais comumente, é imposto a grupos de indivíduos que, de maneira mais ou menos “voluntária”, aceitam a vontade do mais forte. Nas relações internacionais, o papel do consumismo na difusão e na aceitação final dos valores norte-americanos em países como aqueles do ex-bloco socialista exemplifica claramente de que modo se obtém esse consentimento, que é a chave da hegemonia. (NADER, 2013, p. 29)

Desta forma, onde vão parar os lucros gerados com o GPI? Qual o real papel do Estado na responsabilidade de acionar o retorno do lucro de forma socialmente justa?

Que obrigatoriedade podemos criar para o Estado agir na defesa também dos interesses das populações “tradicionais” independente dos partidos que estão no controle da máquina estatal?

Resta para as populações ter seus territórios invadidos por esses grandes projetos de investimento (GPIs). Foram essas populações que deram e continuam a dar sentido a esses territórios, são essas populações que conhecem de forma cotidiana esses locais, que viram nascer várias de suas gerações e que são obrigadas a conviver com esses GPIs tendo suas vidas contidas, racionalizadas e a mercê de desastres à espreita, com altíssimos efeitos sociais sem precedentes. Assim, a partir de fragmento do discurso do interlocutor João, posso refletir que o empreendimento da nova orla dessa ilha, contribui para sérias problemáticas no território, pois os recursos naturais foram perdidos e apenas com alto prazo de tempo deverá ocorrer readaptação. O que temos agora é a geração de estruturas que gerarão lucros.

Figura 7: Placa indicando onde os habitantes da Ilha devem despejar entulho para aterrar a praia/2018



Fonte: Antonio Marcos de Oliveira Passos

Tecer essas argumentações é constatar que a trajetória de construção dos Direitos Humanos, ainda que propagados e importantes, pois são arcabouços para elaboração de políticas de defesa dos cidadãos, são ainda freados por aqueles que são os “donos” dos GPIs. Negociação que ainda penaliza as populações, que pouco poder de barganha tem com o Estado e propõe nefastos planos de manutenção de poder para alguns grupos em detrimento de contínuas explorações dos territórios e das riquezas ambientais.

Exploração que pesa junto à existência das populações da BTS, pois estão sistematicamente sofrendo pilhagem, o que gera a última questão: quando será que

retiraremos do papel esses “ditos” Direitos do Estado que sob uma ótica do "bem comum" penalizam as populações e não trazem nenhuma concreta justiça social? Até o presente vemos que as populações estão longe de conseguir o retorno dos bens pilhados, pois os projetos que invadem seu lugar-lar, detêm eficazes meios de movimentar capital, geram lucro e deixam no caminho intensas formas de desigualdades.

O rastro de destruição sem precedentes junto às comunidades, sejam elas categorizadas de tradicionais ou outros adjetivos, já conhecemos muito bem. Até o presente, fomos obrigados a assistir à destruição dos recursos ambientais, como infelizmente ocorre com o Manguezal e a orla do lado nordeste da Ilha de Bom Jesus dos Passos. As populações que permanecem apartadas do lucro e quando chamadas a participar é via mitigações, que nada mais é que o “cala boca” tradicional, que dá vida à operacionalização completa do ritual jurídico, com suas receitas prontas, utilizadas milhares de vezes, que tem como propósito encobrir intenções e práticas mesquinhas dos grupos privados e do Estado, movido ou gerido por esses grupos privados, o que reverbera junto às populações em perpétuas teias de submissão, subempregabilidade e destruição de bens materiais e imateriais que envolvem suas histórias e memórias individuais e coletivas.

Nesse caso, na Ilha de Bom Jesus dos Passos, as mitigações realizadas estão constituídas na creche, que virou escola de 2º Grau. Escola que, conforme muitos relatos, antes de ser utilizada, já apresentava rachaduras nas paredes, mas mesmo assim, foram instaladas as series do citado grau de ensino, pois a Prefeitura de Madre de Deus, com suas escolas municipais e estaduais proibiu a matrícula dos estudantes da Ilha de Bom Jesus, gerando reflexo negativo para Associação dos Barqueiros da Ilha de Bom Jesus dos Passos, que transportava os alunos no turno diurno e noturno a partir de contrato com a Prefeitura de Salvador, e era importante lucro para seus trabalhadores.

Tirando essa mitigação, não consegui encontrar nenhuma outra forma de benefícios com a orla que está em processo, pois durante os seis anos de construção, esta obra que consumiu extensa faixa do manguezal, ainda está situada na Rua do Brito e na Praia da Pontinha. As demais localidades com maior número de pessoas possuem apenas a espera ansiosa por chegar a vez de qualificar o embarque e desembarque da população que utiliza do cais da Igreja, carcomido pelo tempo, e do cais do Chico também

deteriorado e possuidor de lixo ao céu aberto, que está gerando outros graves problemas, sejam ambientais ou de saúde pública.

São práticas que se repetem como uma receita de bolo, um passo-a-passo da demagogia governamental. Com algumas poucas variações. Essa "receita de bolo" pressupõe convocação da população para as audiências públicas sobre o "empreendimento", a investida da propaganda de geração de bens e serviços, a inclusão de pessoas no mercado de trabalho com carteiras assinadas como o caso do Sr. João, o discurso do benefício para grande número de pessoas, o desenvolvimento da região, a equiparação do lugar a outros em patamares civilizatórios aceitáveis e outros compromissos sociais contínuos.

Entretanto, o doce se torna amargo, pois os territórios são invadidos, os recursos são extraídos, os lucros são gerados, as migalhas são realmente dadas (reforma de calçada, construção de algumas escolas, construção de posto de saúde e outras mitigações), os subempregos que calam a boca da população afetada, após o empreendimento se estabelecer, são paulatinamente extintos. Restam apenas lucro para os investidores, proibições do acesso ao território, e o longo efeito do empreendimento junto ao meio ambiente, a saúde dos moradores, a fragilização das memórias e histórias locais, e a escassez de renovação ambiental que une humanos e não humanos. Após a extração da potencialidade ambiental, a empresa inicia outro processo ritual em outra localidade e novamente as populações são chamadas pegadas de surpresa.

Assim, essas populações são tornadas "corpos estranhos" aos vizinhos (o Estado e seus parceiros privados) e, conseqüentemente, não são chamadas a participar da divisão de parte ínfima do lucro. Logo, continuam distantes de equipamentos de qualidade nas áreas de saúde, lazer, educação, moradia, cultura, entretenimento, segurança e outros. Tal fato constata que o consumo, o mercado, a produção estão aliados ao sistema global que pouco compreende a necessidade de gerar qualidade de vida. Vale salientar que esses empreendimentos e seus mercados de consumo mudam seus *modus operandi* no que tange a homogeneização, pois a vida das pessoas é desconsiderada, em um processo de rupturas sociais intensas, sem preocupação com a extinção de sociabilidades e socialidades.

Em todo esse panorama, vejo que há formas de "poder" e "racismo", que impõem aos diferentes territórios e seus grupos sociais empreendimento, que desarticula espaço

geográfico, memórias e experiências dos grupos. Após longo uso dos locais, esses mesmos capitais se transferem para outras áreas, empreendendo novas rupturas e sedimentando outras formas de existência para outros habitantes. Nesse contexto, compreendo que a Ilha de Bom Jesus dos Passos está, ou melhor, foi há muitas décadas, assim como outras comunidades da BTS, envolvida em complexa escala de consumo e produção de lucro, capitaneada pelo Estado e seus parceiros privados. Assim, ficam de fora os interesses da população, com seus modos centenários de vida, seus legados culturais, suas próprias formas de utilização do espaço geográfico para diversos fins.

Assim, andando pelas ruas e conversando com as pessoas, percebo que pouco ou nada foi ofertado a essa população. Claramente percebo que esses habitantes estão à própria sorte, pois continuam enfrentando alta taxa de contaminação do solo, ausência de locais de abastecimento de água, oscilação e ou falta de energia elétrica, ausência de assistência médica diária e brutal precariedade no transporte marítimo do distrito de Bom Jesus dos Passos a Salvador, viagem que penosamente envolve a travessia de lancha até a cidade de Madre de Deus, uso de veículo automotor que passa por Candeias, Simões Filho para finalmente chegar novamente a Salvador.

Considerações

Assim, a partir da categoria patrimônio cultural, é possível compreender os movimentos realizados pela sociedade local da ilha de Bom Jesus dos Passos. Movimentos de vida, vida em movimento, transformações em fluxo, que tem na existência do patrimônio como a categoria de pensamento (GONÇALVES, 2003), elemento para compreender as experiências particulares e coletivas no cotidiano (CERTEAU, 2007) que envolve sociabilidades em contínuos processos de fortalecimento, conjugado também com estado de solidariedade para enfrentar as lutas diárias que organizam o espaço e o lugar. É na análise das relações sociais, onde se encontram individualidades, que o “lugar” onde há pluralidade incoerentes e contraditórias, mas também muitas vezes integradas e revolucionárias, mantêm viva a estética da coletividade, expressão por meio de diferentes linguagens de corpo, gestos, textos, sabores, cheiros, músicas e formas de salvarguardar.

Revelando as particularidades da vida em movimento (INGOLD, 2017) que está a todo tempo se reinventando, quebrando barreiras e constituindo novas autoridades, e deixando os experientes líderes continuar participando dessa “arte de fazer”, é que o povo

de *Bomja* nos apresenta a sua dualidade, o “estar vivo” e a insurgência de “não se deixar morrer”. Essa perspectiva local estão conectadas às forças com que esses agentes sociais a partir de seus patrimônios culturais movem posições e estabelecem um “querer poder”, que busca envolver diferentes pessoas no ambiente para expressar suas convicções culturais, que envolve compreender o global no local e vice-versa, seja o nacional e suas políticas, econômicas, descompassos sociais que lhes obrigam a buscar constante sintonia local.

Assim, a ressonância do patrimônio cultural torna-se elemento vital para acionar as ações desviacionistas, e as artes de fazer que se assemelham ao que presenciei nas ruas de *Bomja* com seus habitantes realizando o “processo de produção” do patrimônio cultural, que Certeau (2007) nomina como “economia do lugar próprio”. Para tanto, ele empresta de Bourdieu a “maximação do capital” (os bens materiais e simbólicos), que faz parte da constituição do patrimônio cultural; e o “habitus”, que segundo Souza (2012), “representa a incorporação nos sujeitos de esquemas avaliativos e disposições de comportamento a partir de uma situação socioeconômica estrutural, então mudanças fundamentais na estrutura econômica – social devem implicar, conseqüentemente, mudanças qualitativas importantes no tipo de *habitus* para todas as classes sociais envolvidas de algum modo nessas mudanças

Logo, a construção da resiliência a partir da salvaguarda do patrimônio cultural nessa ilha-bairro cria teias de significados e pertencimento, que aciona de diversas formas a “experiência de fazer” tão cara para Ingold (2017), Certeau (2007), Bourdieu (2012) e tantos outros, que revelam saberes, que se conectam a dualidade do indivíduo e do coletivo, ambos intérpretes de “dentro” e de “perto” de suas famílias, amores, casas, ruas e grêmios de encontros. Também dão resposta ao Poder Público que continuamente impõe rupturas sociais aos cidadãos com requalificações não dialógicas, aspecto que essas sociedades locais respondem com suas insurreições culturais de constantemente “si reinventar”.

Referências

ARANTES, Antônio A. *O espaço da diferença*. São Paulo: Papiros, 2006.

_____. Patrimônio imaterial e referências culturais. *Revista Tempo Brasileiro*. n. 147. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

_____. *Produzindo o passado: estratégias de construção do patrimônio cultural*. São Paulo: Editora Brasiliense/CONDEPHAAT, 1984.

BACHELARD, G. *A dialética da duração*. Tradução Marcelo Coelho. 2.ed. São Paulo: Ática, 1994.

BORGES, Antonádia Monteiro. *Tempo de Brasília: etnografia lugares-eventos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2003.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: TAO, 1979.

BOURDIEU, Pierre. *Conceitos Fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____. *Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *A Distinção*. Crítica social do julgamento. Paris: Minuit, 1979.

CERTEAU, Michel De. *A invenção do cotidiano: arte de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2007.

CERTEAU, Michel De; Giard; Mayol. *A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro Da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

ECKERT, Cornélia & ROCHA, Ana Luiza Carvalho. *Etnologia da duração: Antropologia das memórias coletivas nas coleções etnográficas*. Porto Alegre: Marcavizual, 2013.

_____. *Antropologia da e na cidade: interpretações sobre as formas da vida urbana*. Porto Alegre: Marcavizual, 2013.

GONÇALVES, José Reginaldo. *A retórica da perda*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/IPHAN, 1997.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos; GUIMARÃES, Roberto Sampaio & BITAR, Nina Pinheiro (ORGS.). *A alma das coisas: patrimônio, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro: Maund: Faperj, 2013.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015A.

_____. *O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção*. Horizontes antropológicos, Porto Alegre, ano 21, N. 44, P. 21-36, JUL./DEZ, 2015B.

MAGNANI, Guilherme. *Da periferia ao centro: Trajetórias de pesquisa em antropologia urbana*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

_____. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: UNESP, 2003.

PEIRANO, Mariza. *A teoria vivida e outros ensaios de Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SIMMEL, Georg. *A sociabilidade, Exemplo de sociologia pura ou formal*. In. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Tradução de Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

BAILE DE CONGO DE SÃO BENEDITO DO BONGADO: FÉ, CULTURA E TRADIÇÃO

Luciana Cruz Carneiro³⁰¹
Aissa Afonso Guimarães³⁰²

RESUMO

Este artigo propõe a análise descritiva da história de fé e preservação desta prática tradicional a partir das narrativas dos mestres e detentores, desde o seu surgimento até a contemporaneidade. O trabalho é fruto da pesquisa em desenvolvimento pelo “Projeto Africanidades Transatlânticas: cultura, histórias e memórias afro-brasileiras a partir do Espírito Santo”, parceria entre UFES/FAPES/SECULT.

Palavras-chave: Ticumbi; Cultura afro-brasileira; Memória, identidade; Patrimônio cultural

ABSTRACT

This article proposes a descriptive analysis of the history of faith and preservation of this traditional practice from the narratives of masters and holders, from its inception to the present. The work is the result of research under development by the “Transatlantic Africanities Project: Afro-Brazilian Culture, Stories and Memories from the Holy Spirit”, a partnership between UFES/FAPES/SECULT.

Keywords: Ticumbi; Afro-brazilian culture; Memory; Identity; Cultural heritage

Introdução

Suscitadas pelo trabalho de pesquisa desenvolvido através do projeto “Africanidades Transatlânticas: culturas, histórias e memórias afro-brasileiras a partir do Espírito Santo”³⁰³, iniciado em dezembro de 2018 por meio de um trabalho etnográfico construído a partir das memórias dos detentores e devotos de São Benedito no distrito de Itaúnas³⁰⁴, narramos aqui os caminhos de fé percorridos pelos brincantes³⁰⁵ do Baile de Congo de São Benedito do Bongado, recontado através da oralidade de seus detentores numa valorização da memória e das expressões culturais e religiosas de seus ancestrais.

O objetivo deste artigo é refletir sobre as relações que se estabelecem entre os sujeitos e os espaços em que esses vivem, acima de tudo, como esses espaços podem ser

³⁰¹ Luciana Cruz Carneiro – Mestranda em Artes pelo Programa de Pós-Graduação em Artes -Ufes

³⁰² Aissa Afonso Guimarães - Professora Doutora, DTAM/PPGA/CAR//UFES

³⁰³ O projeto é uma parceria entre a Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), a Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santos (FAPES), e a Secretaria de Estado da Cultura (SECULT). Foram coletados diversos dados e depoimentos gravados através de entrevistas, e participação da equipe junto aos festejos a São Benedito.

³⁰⁴ Distrito que está à 20 km da cidade de Conceição da Barra, norte do Espírito Santo.

³⁰⁵ Nome dado pelos próprios integrantes aos participantes do grupo.

compreendidos no campo de disputas pelas memórias e identidades como propriedade de resistência das tradições passadas.

Como cultura tradicional existente há mais de 200 (duzentos) anos, como contam seus detentores, à prática do Baile de Congo de São Benedito do Bongado tem seu surgimento datado no período escravista, no tempo do cativo³⁰⁶, na antiga senzala da fazenda de café que pertencia à Olindo Gomes dos Santos Paiva, conhecido como o Barão de Timbuí. Sabemos que os negros deste período ao serem retirados de suas nações tiveram qualquer direito e acesso à alfabetização da nova língua negada, criando deste modo um acúmulo de elementos na memória deste povo, estruturando na oralidade uma forma de transmissão e preservação de suas histórias.

Nas memórias individuais e coletivas dos detentores e devotos de São Benedito, passadas e recentes, são recontados inúmeros momentos da trajetória do Baile de Congo onde fortes relações se estabelecem entre os sujeitos e os lugares por onde há à passagem da pequena imagem de São Benedito que a princípio fora presenteado aos negros devotos pelo Barão de Timbuí.

Parte desses lugares de memória estabelecidos pelos narradores são lembrados anualmente pela passagem dos ensaios, cortejo fluvial e terrestre para realização da representação do Baile de Congo de São Benedito. O desafio em dar continuidade a esta herança cultural, levanta algumas demandas necessárias que é o da preservação das culturas tradicionais de matriz africanas, que implicam questões sociais e políticas.

Dessa maneira, espera-se contribuir para com os estudos das relações entre memória e a cultura tradicional afro-brasileiro, assim como para com o respeito a esta expressão cultural do Baile de Congo de São Benedito do Bongado e seus lugares de memória.

Relações entre memória e história

Para o historiador Jacques Le Goff “A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão

³⁰⁶ Termo usado pelos detentores para se referirem ao período escravista.

dos homens.[J. Le G.]” (LE GOFF, 1990, p.419). Diante disso observamos que a memória vem sendo utilizada pelos grupos como instrumento na transmissão de suas histórias há inúmeras gerações, numa tentativa de se firmar através do discurso político e representação do passado, contudo, à memória da população afro-brasileira foi por vezes diminuída, numa disputa desigual, na tentativa de anulação de sua existência.

Recentemente no ano de 2017 o Governo do Estado do Espírito Santo, deu um pequeno, porém não menos importante passo para criação de políticas públicas para as práticas culturais intangíveis do estado, o Governador em exercício na época Paulo Hartung sancionou a Lei nº 10.660/2017 que reconhece à cidade de Conceição da Barra o título de Capital Estadual da Diversidade Folclórica³⁰⁷, reconhecendo 17 (dezesete) grupos de culturas tradicionais ativos como construtores da cultura local, entre eles os grupos de cultura tradicional afro-brasileira, Ticumbi, Jongo, e Reis de Boi; em janeiro de 2019 à mesma lei foi revogada pelo atual Governador do Estado José Renato Casagrande reconhecida agora através do nº 10.974/2019 com acréscimos do Art. 3º, que tem como objetivo à promoção dos valores naturais, culturais, religiosos e históricos; além de permitir homenagear pessoas e expressões populares.

No Ticumbi como conhecido popularmente, ou Baile de Congo de São Benedito (nome oficial), uma das culturas tradicionais acima reconhecidas pelo Estado como construtora de identidades, a memória se perpetua por meio da celebração religiosa à São Benedito, que se divide em três momentos: 1º ensaios; 2º procissões; 3º o baile. À prática cultural se expressa através da dramatização da disputa entre o Rei de Congo (Cristão) e o Rei de Bamba (Pagão), figuras que se enfrentam em guerra pela graça de cultuar ao santo; derrotado o Rei de Bamba é convertido ao cristianismo pelo Rei de Congo, que em seguida homenageiam à São Benedito (NASCIMENTO, 2018); com duração de cerca de 2h (duas) a representação se faz com a participação exclusiva de homens, no Ticumbi do Bongado, são habitualmente dezoito (18), sendo eles: 1 -Rei de Congo, 2 - Rei de Bamba, 3 - Secretário do Rei de Congo, 4 - Secretário do Rei de Bamba, 5 - Violeiro, 6 - Guia, 7 –

³⁰⁷ Embora o fim do Movimento Folclórico no país, no estado do Espírito Santo ele foi bastante forte, aponto de manter diversas associações ativas de norte à sul do estado, incluindo à cidade de Conceição da Barra. Contudo, trabalharemos neste texto com conceito atual de cultura tradicional.

contra guia, e os demais são os Congos que compõem o restante do cordão³⁰⁸ do baile. A foto abaixo mostra o grupo em apresentação do Baile em janeiro de 2019.

Foto 1: arquivos do projeto Africanidades. Representação do Baile de Congos de São Benedito do Bongado. Itaúnas 20/01/2019



Fonte: Arquivos dos Projeto Africanidades Transatlânticas

O Ticumbi do Bongado como dito anteriormente é uma prática religiosa existente há mais de 200 anos, manter esta tradição só é possível graças aos grandes narradores que detêm esses saberes, como Benedito Conceição Filho, mestre do Jongo de São Benedito e São Sebastião da vila de Itaúnas (que tem a mesma origem do Ticumbi do Bongado, na fazenda do barão do Timbuí), e ex brincante do Ticumbi Bongado.

Quanto brincante do Ticumbi do Bongado, Benedito deu continuidade à devoção de seu pai Benedito Conceição, ex brincante e devoto de São Benedito já falecido. Para Barros (1989, p 33) ter como referência o grupo familiar é de extrema importância para a reconstrução do passado uma vez que as memórias são sempre revividas no convívio familiar, sendo mantidas através da oralidade. Benedito considera necessário que à história cultural, ou o legado como gosta de dizer, seja transmitido, e não só para a comunidade, mas para todos que frequentam o local, para que tenham conhecimento da

³⁰⁸ Considera-se cordão, à composição dos Congos que hora se dá em fila reta, hora em formato de roda.

história de vida de seu povo, como relata em entrevista concedida ao projeto Africanidades Transatlânticas.

Luciana eu já brinquei sim, mas toda a vida eu brinquei o ticumbi, porém, porém assim sempre acompanhando o jongo, minha mãe ia nos jongos, minhas tias também iam sempre acompanhando, mas quando eu formei adulto...me direcionei e vim morar na vila, foi em 85 nós viemos pra vila, cheguei aqui eu casei, criei família aí fui criando um laço dentro da cultura... profundo que a gente vai tomando os conhecimentos, você vai conhecendo a situação, as regalias, o modo de ser tratar as pessoas, como que à gente se conveve com outras pessoas, como é que se conversa com outra pessoa, então... isso tudo tem um aprendiz dentro da situação, você cria uma cidadania legal dentro dessa situação, porque você aprende ser gente, aprende se educado, porque a educação você aprende com isso. Cultura com característica diferente, uma história boa, com verdade, isso cria a educação muito legal né?! As vezes eu acho assim a cultura, a cultura é uma coisa boa, legal, mas a pessoa que vem de lá de fora também tem de conhecer o que que se acontece aqui, como é que o pessoal vive, como é que não vive, o que que já passou, o que que nao passou, e essas pessoas de fora eles tem que ter esse conhecimento acredito eu...e como a vila tem história, você tem que contar história né?! O legado é isso, porque nao adianta voce vem na vila vai nas dunas e vorta (24:55) (FILHO, CONCEIÇÃO, Benedito. Entrevista 010619)

Thompson (1993) afirma ser antigo o papel da família na transmissão cultural, além de muito importante, pois inclui não só à memória familiar que é transmitida principalmente através da oralidade, mas também da linguagem, do nome, do território, posição social e moradia. Ciente desta importância Benedito salienta a preocupação em repassar à história de seu povo, todo seu conhecimento para as próximas gerações, sobre isso Le Goff diz que “A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia.” (LE GOFF, 1990, p.477). Neste caso, à memória assume um papel de auxiliar da história, que na prática do Ticumbi é contada através dos versos antigos transmitidos entre as gerações e novos compostos anualmente, em sua maioria sem auxílio da escrita.

Eu fico preocupado (25:00) porque tem que passar isso pra meus neto. Porque isso é legado que você também tem de deixar entendeu, em família você tem que abrir esse jogo pra família entender essa situação (25:10) que tanto faz pra filho como pra neto, tem que abrir esse jogo pra eles, pra eles tambem na minha falta, eles também ter esse diálogo ne com as pessoas. e dentro de casa mesmo, dentro da própria casa da gente, você educa as outras pessoas né?! Desta forma que é legal né?! (FILHO, CONCEIÇÃO, Benedito. Entrevista 010619)

Para Benedito, à transmissão da cultura, assim como para manter o costume, também é uma forma de educação, uma forma de manter os jovens longe de um dos maiores problemas sociais da atualidade, as drogas.

...você tira os seus meninos de rua, eu graças a deus já tirei uma porção de meninos que não serve, tava na praça fumando droga, fazendo muitas coisas, namorando fora de hora, a vila é pequena, mas todo lugar acontece mais a pessoa tem que ter um pouco mais de respeito, isso tudo você traz pra dentro do jongo, pra dentro do ticumbi, isso é sevilidade, coisa séria, coisa boa que sai daqui. (28:03) (FILHO, CONCEIÇÃO, Benedito. Entrevista 010619)

Somente nas duas últimas gerações de brincantes foram encontrados registros escritos dos versos produzidos, nas demais, toda representação contava somente com auxílio da memorização para transmissão. À primeira se deu no período em que o guia³⁰⁹ era Benedito Conceição, pai de Benedito, responsável pela construção da maior parte das letras apresentadas no Baile, o que enche até hoje seu filho de orgulho. Benedito fala em tom empolgante do feito do pai, que aprendeu a ler e a escrever através de recortes de coletados na rua.

Mais ele era muito inteligente, você vai fazer um teatro, e a pessoa te dá o texto oratória, e você vai num canto e fica lá lendo o texto, e ele era curioso, ele via qualquer coisa escrita ele levava aquilo escrito pra ler em casa...com aquilo ele aprendeu ler. Ele achava qualquer papel em qualquer canto que tivesse letra ele levava e lá ele ia somar vê se, e como ele tinha umas ideias muito boas ele aprendeu ler e fazia conta também....Ele aprendeu fazer conta no armazém, segundo ele contava, aquelas pessoas antigas faziam conta, o cara ia lá pagava e jogava as contas foras, ele pegava e ia repetir, ele aprendeu fazer as quatro operações de conta. (FILHO, CONCEIÇÃO, Benedito. Entrevista 010619)

Benedito ao 58 (cinquenta e oito) anos, é referência quando o assunto é à tradição local, dono de uma memória bastante ativa, reproduz de forma muito convicta tudo que viveu e aprendeu com pai, mãe e tias, que também foram agentes da cultura da região.

A segunda geração onde à memória teve como auxílio à escrita é o de Vantuil Gomes, atual guia e um dos líderes do Ticumbi do Bongado, não sendo alfabetizado, conta com auxílio de uma sobrinha para o registro escrito de seus versos. Vantuil que também é integrante do Jongo junto a Benedito, e contra mestre no Reis de Bois, para além da

³⁰⁹ Os guias são os responsáveis por guiarem os Congos durante apresentação. É deles à primeira posição no cordão.

devoção à São Benedito, sabe da importância da preservação das brincadeiras e dos “lugares de memória” percorridos pelos brincantes.

Lugares de memória

Ao longo dos tempos no Ticumbi do Bongado, houve redirecionamento da prática tradicional do seu local de origem para outros lugares, primeiro provocado pelo fim do período escravista onde a população negra migra para os arredores da antiga fazenda formando novas comunidades como a do Bongado; segundo pela peregrinação em torno da imagem de São Benedito doada pelo Barão aos negros de sua fazenda, que ao longo dos anos ficou sob a proteção de diversos guardiões; e terceiro pelo deslocamento da antiga vila de Itaúnas, ocorrida entre as décadas de 50 e 70, devido a um desmatamento criminoso que soterrou toda comunidade, forçando a todos a deixarem suas casas e a reconstruírem em outro espaço.

Consideramos os “lugares de memória” do Ticumbi do Bongado, os lugares por onde esta cultura perpassa, lembrados constantemente pelos detentores, como as terras da antiga fazenda, localizada na região do Sertão de Itaúnas, hoje conhecida como comunidade de Santa Isabel, e que pertence à família Rigone. Não se há de pé quase nada das estruturas do período, elas foram derrubadas para retiradas de pregos para construção de pontes, como denuncia Vantuil em entrevista.

...ganhou dois mandato de prefeito³¹⁰ e tem a fazenda encostadinha lá né, foi e desmanchou o casarão todinho tirando prego pra fazer ponte estrada... ai logo depois qui o resto ficou lá, aí depois que o povo foi tomar reconhecimento não deixou tirar mais né, é onde tá lá ainda, mais antes tinha, se não ameaçado a tirasse lá de lá, tava até hoje direitinho igualmente a igreja de São Mateus. (GOMES, Vantuil. Entrevista 161218)

À igreja de São Mateus (cidade vizinha) à qual Vantuil se refere é conhecida como igreja Velha, um projeto jesuítico à base de pedra, óleo de baleia e cal do séc. XIX indeterminado por falta de verba, os custos eram de responsabilidade municipal. Quanta à antiga fazenda do Barão de Timbuí, somente três paredes robustas da antiga farinha continuam erguidas, todavia, ainda hoje é identificada pelos detentores como local de

³¹⁰ O nome do prefeito citado na entrevista foi ocultado para preservação do entrevistado. Visto que na região vários negros já sofreram por conta de perseguições.

surgimento das práticas culturais do Ticumbi do Bongado e do Jongo, além dos demais saberes e modos de vida tradicionais. Segundo Nora (1993, p.12) "lugares de memória" são quaisquer sinais concreto ou abstrato de lugares (museus, arquivos, cemitério e coleções, festas, aniversários, tratados, processos verbais, monumentos, santuários, associações...) que são testemunhas de um outro período de tempo, de onde se há um reconhecimento de pertencimento. Vantuil lembra da infância nos espaços da antiga fazenda escravista, e anseia por ocupar novamente este lugar do qual diz ter sido o início dos ensaios "Vim de lá! da onde nasceu os ensaios mesmos, eu morei um bucado de tempo ali nos Rigone ali?", e prossegue recordando...

Rapaz ali, era... pretência na época, pretência,...ai aonde foi formada a brincadeira lá, aqui o casarão, e que eu acansei com casarão ali em pé ainda, brincava diii... com meus amigos de pique pra correr lá dentro lá...eu acansei a... a farinheira que era ali embaixo assim, a maioria da farinheira tudo tinha lá sabe, prensa, tudo tinha na época que eu acansei lá... éee e a senzala era mais retirada um pouco, lá na beira do rio, na beira de um cafezal lá, jaqueral, e a cada esteirão de gaião tudo em pé lá, lá onde era a senzala hoje em dia tá tudo em pé ainda, da da casa, da senzala, haa eu brinquei muito ali... (GOMES, Vantuil. Entrevista 161219)

Outro lugar onde à memória dos detentores sempre os levam para recontar suas histórias e à comunidade do Bongado, localizada nas proximidades da antiga fazenda, e que deu posteriormente nome ao grupo, diferenciando-o dos outros três existentes na cidade de Conceição da Barra. Da comunidade pelos são lembrados pelos entrevistados brincantes e descendentes que herdaram o nome da comunidade como sobrenome: Pedro Bongado, Antônio Bongado, Maria Bongado, Adolfo Bongado, Zorvino dos Bongado, Cassimiro Bongado, Anísio Bongado.

Um terceiro lugar bastante recordado é a antiga vila de Itaúnas, soterrada devido a um desmatamento entre as décadas de 50 e 70. A partir dessas narrativas é possível observar a importância da memória e do território como legitimadores na construção da história de vida deste grupo. Para Munanga (2012, p 15) tanto à memória quanto o território tem por função assegurar à preservação do sentimento de unidade, continuidade e existência do grupo, e prossegue afirmando que "À destruição da identidade de um povo começa pelo aniquilamento e ocupação do seu território"(2012, p 19).

Apesar dos acontecimentos, o cortejo fluvial (Foto 2), uma das etapas para realização do Baile vem sendo mantido, sempre após o último dia de ensaio, chamado de Ensaio Geral. Ao amanhecer, o grupo segue para um ponto conhecido como antigo porto, localizado na fazenda do Joãozinho, de lá, a embarcação feita pela junção de três canoas, todas ornamentadas em flores e fitas de papel crepom coloridas, segue pelo rio Itaúnas até chegar na vila nova, onde são recebidos pelos devotos de São benedito e todos os presentes.

Foto 2 - Arquivo do projeto Africanidades Transatlânticas



Fonte: Cortejo Fluvial Ticumbi do Bongado Janeiro de 2019.

Um outro fator que moveu à prática do Ticumbi do Bongado por outros lugares foi à disputa pela imagem de São Benedito, aquela mencionada anteriormente que fora doado aos negros pelo dono da fazenda. Segundo Campos e Bastos (2009), o Barão em retribuição aos negros escravizados a quem ordenava que organizassem festas ao seu santo de devoção, São Sebastião, mandou esculpir à imagem de um santo negro em madeira de cedro, São Benedito, para presenteá-los. Desta forma os negros teriam uma imagem para usarem em seus festejos, ao mesmo tempo em que o Barão garantia os festejos ao seu santo.

Após abolição, à imagem foi entregue a uma negra da fazenda conhecida como Maria Biduca, esta teria deixado à imagem na igreja da antiga fazenda, para que todos pudessem ter acesso, deste modo, os ensaios do Ticumbi aconteciam na comunidade do Bongado e o Baile na igreja da antiga Vila. Com o soterramento à igreja e toda comunidade é transferida para um novo espaço, onde está localizada hoje à atual vila. Contudo, segundo Benedito na década de 60, após uma proibição da utilização de santos negros nas igrejas, à imagem foi retirada da igreja, desaparecendo em seguida.

Na década de 60 saiu no país, mundialmente eles proibiram o santo negro tá na igreja, isso faltava um ano pra eu nascer, que eu sou de 61, então o que aconteceu? O Papa abriu um decreto mundialmente que o santo negro não podia ficar na igreja, então saiu da igreja. E ele, aí essa dona que botou ele na igreja ficou lá, ele ficou na igreja que o padroeiro de Itaúna não era São Sebastião, era São Brás que era preto também...então saiu São Brás que era santo negro, saiu São Benedito, saiu São Francisco de Assis que é um santo negro... (CONCEIÇÃO, Benedito. Entrevista 010619)

Cerca de um ano após o desaparecimento, tendo conhecimento da história da imagem, um delegado conhecido como Andronino Biduca, sai em busca de São Benedito e o encontra, segundo as narrativas, na Diocese de São Mateus, cidade vizinha. Assumindo então o compromisso de papel assinado junto à igreja de preservá-la. A partir deste fato, à imagem percorreu diversos lugares junto ao guardião, e em consequência, como devotos de São Benedito, e pela fé depositado na imagem, os brincantes passaram a acompanhá-la onde quer que ela estivesse. No jornal *À Tribuna* de 26 de janeiro de 1975, que traz como título “À Festa do Folclore no Espírito Santo” Rogério Medeiro, narra um acontecimento que envolve a retirada das imagens dos santos negros da igreja e fé e devoção à São Benedito representada através da imagem.

“Guerino, um morador de Itaúnas à quem coube à guarda da imagem do santo, depois de sua retirada da igreja local, apresentou-se domingo com seu São Benedito. Deixou na igreja e foi para a praça observar o movimento. Quando voltou e encontrou à imagem no fundo do templo, apanhou-a e saiu pela porta resmungando. Achava que São Benedito havia sido desrespeitado e prometia não mais comparecer com o santo, as solenidades religiosas. Neste momento foi contido por uma velha que se abraçou com o santo. À mulher pediu para Guerino não fazer aquilo, porque todos os anos desde menina, louvava São Benedito naquele dia e fazia suas preces diante dele...Tem-se a impressão que para o padre é difícil explicar à nova ordem de se retirar os santos da igreja...” (MEDEIROS, Rogério. *À Tribuna*, 1975)

Embora haja divergência no nome do guardião do santo, o fato é que a devoção à São Benedito expressada através da representação do baile de Congo de São Benedito, vem impulsionando e fortalecendo ao longo de todos esses anos, numa reafirmação da identidade, compreendida aqui como “...conjunto de traços: étnicos, linguísticos, históricos, socio-culturais, intelectuais, místicos e religiosos” (MUNANGA, 2012. p16), a cultura tradicional na pequena vila de Itaúnas.

O resgate da história através da memória dos detentores de culturas tradicionais é de extrema importância para identificação e preservação das expressões culturais, principalmente de matriz africana, assim como para reparação do distanciamento social provocado pelas perseguições a população negra quase sempre marginalizadas.

Referências

CAMPOS, Adriana Pereira. BASTOS, Fabíola Martins. **Ticumbi: lembranças de uma África no Espírito Santo**. Revista África e Africanidades – Ano 2 - n. 6 - Agosto. 2009 - ISSN 1983-2354.

LE GOFF, Jacques, 1924. **Memória. História e memória** / Jacques Le Goff; tradução Bernardo Leitão ... [et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990. p 366-419. (Coleção Repertórios)

THOMPSON, Paul. **A Transmissão Cultural entre as Gerações dentro das Famílias: uma abordagem centrada em histórias de vida**. In: Ciências Sociais Hoje. São Paulo: ANPOCS/HUCITEC, 1993.

MUNANGA, Kabengele. **Território e Territorialidade como Fatores Constitutivos das Identidades Comunitárias no Brasil: Caso das Comunidades Quilombolas**. p 15-19. Patrimônio cultural, territórios e identidades / organizadores: João Carlos Nogueira e Tânia Tomázia do Nascimento. – Florianópolis Atilênde, 2012.

PAOLI, Maria Célia Pinheiro Machado. **Memória , história e cidadania: o direito ao passado**. In: *Direito a Memória: Patrimônio Histórico e Cidadania*[S.l: s.n.], 1992.

CARDOSO, Marcos Antônio. **Patrimônio cultural negro-africano: desafios contemporâneos**. IN: NOGUEIRA, João Carlos; NASCIMENTO, Tânia T. do. Patrimônio cultural, territórios e identidades. Florianópolis: Atelênde, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras**, São Paulo, Edusp, 2000, 194 pp.

FONSECA, Maria Cecília Londres. “Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural”. In: ABREU, Regina. CHAGAS, Mário (org.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2ª ed. Rio de Janeiro (RJ). 2019. p 59-79.

THOMPSON, Paul. **A Transmissão Cultural Entre Gerações Dentro das Famílias: uma abordagem centrada em histórias de vida.** . In: DINIZ, Eli; LOPES, J. S. Luiz; PRANDI, Reginaldo (org.). Ciências Sociais hoje. São Paulo: ANPOCS/HUCITEC, 1993. p. 9-20.

Nascimento, Aline Meireles do, 1987- N244r **Reis em devoção, o ticumbi de Conceição da Barra : ritual, memória e tradição** / Aline Meireles do Nascimento. – 2018. 144 f. : il.

MEDEIROS, Rogério. **A Festa do Folclore no Espírito Santo.** A Tribuna. 1975. Disponível em Acervos Digitais do Centro Nacional do Folclore e Cultura Popular.

Reconhecimento da cidade de Conceição da Barra como Capital Estadual do Folclore no Espírito Santo <https://conceicaodabarra.es.gov.br/conceicao-da-barra-e-reconhecida-como-a-capit> , acessado em 09 de novembro de 2019.

Alteração no decreto de Lei 10360/2017

<http://www3.al.es.gov.br/Arquivo/Documents/legislacao/html/lei109742019.html#a5>, acessado em 15 de novembro de 2019

História da construção da igreja Velha de São Mateus/ES

https://pt.wikipedia.org/wiki/Igreja_Velha , acessado em 20 de novembro de 2019.

IPHAN. Registro do Jongo no Sudeste. Disponível em

<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/JongoPatrimonio%20Imaterial%20Brasileiro.pdf> . Acesso em 05 de dezembro de 2019.

Vantuil Gomes. Entrevista realizada em 16/12/2018.

Benedito Conceição Filho. Entrevista realizada em 01/06/2019.

A EMERSÃO DO ZAMBÊRACATU: A CONSTRUÇÃO DE UM MARACATU POTIGUAR

Felipe da Silva Nunes³¹¹
Luiz Carvalho de Assunção³¹²

Resumo

O objetivo desta comunicação oral é apresentar uma compreensão de como, por que e de que forma são acionados os elementos de identificação e representação na construção da Nação Zambêracatu, primeiro e único maracatu fundado no Rio Grande do Norte, dentro dos regimes de visibilidade da contemporaneidade da cultura negra potiguar. Em seus 7 anos de existência, a Nação Zambêracatu vem se afirmando como símbolo de resistência da cultura negra potiguar e de defesa das manifestações religiosas afro-brasileiras.

Palavras-chaves: Maracatu-Nação; Cultura; Identidade; Negritude; Representação

Introdução

O Maracatu é uma manifestação artística e cultural que teve origem na Região Metropolitana do Recife e é considerado desde 2014 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como patrimônio cultural do Brasil. Atualmente, em Pernambucano existem dois tipos de Maracatu. O Nação De Baque Virado que possui fortes vínculos com as manifestações religiosas de matriz afro-brasileira candomblé; em termos musicais é composto por alfaias, tarol, agbés, agogô, gonguê, tendo em seu repertório loas “canções” saudando e referenciando os orixás. E o Rural Do Baque Solto composto por instrumentos de sopro (clarinetes, trombones, trompetes), gonguê, caixa, tarol, cuíca e apito, tendo sua localização concentrada na zona da mata pernambucana. A ligação religiosa afro-brasileira nos Maracatus é evidente (GUERRA-PEIXE, 1981), no caso dos Maracatus Nação, em sua maioria, possuem ligações com casas de candomblé. Nos Maracatus Rurais, os laços se dão majoritariamente com o catimbó.

Segundo o relato do antropólogo Rene Ribeiro, a menção mais antiga encontrada remonta os anos de 1867, mencionada na transcrição da fala do Padre Lino do Monte Carmelo Luna. No entanto, a precisão sobre a origem dos Maracatus tem sido alvo de um longo debate nas últimas décadas, envolvendo uma série de encontros e desencontros. O próprio Guerra-Peixe desenvolve algumas aproximações históricas a partir de estudos realizados na primeira metade do século XX (COSTA, 1908; RIBEIRO, 1952), onde procurou identificar as origens do Maracatu como reminiscências das festas de coroação do rei e

³¹¹ Graduado em licenciatura em História e *Mestrando em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRN* (*felipe.vespasiano@gmail.com*).

³¹² *Professor Titular do DAN/PPGAS/UFRN* (*luass17@gmail.com*)

rainha do Congo. Segundo ele, os Maracatu Nação derivavam da teatralização dos autos dos “Congos”, baseada numa peça de representação de rei, rainha e sua corte, onde também haveria dança e música própria. Todavia, essa continuidade é alvo de problematizações, alguns autores como Marcelo Mac Gord (2008), discutem os distintos usos dados ao termo “maracatu” ao final do século XIX.

Para discutir as origens do Maracatu Nação enquanto prática cultural, parto da compreensão de alguns elementos culturais que envolvem as suas primeiras menções. A partir do século XIX, o termo “*maracatu*” aparece frequentemente associado às Nações de negros e negras em Pernambuco. O termo Nação foi usado preliminarmente pelos administradores e comerciantes portugueses para identificar os grupos étnicos de precedência africana levados para o Novo Mundo (NINA RODRIGUES, 1945; RAMOS, 1951; BASTIDE, 1971). Essas Nações reuniam povos africanos de distintas categorias políticas, linguísticas e culturais unificados de acordo com os interesses dos traficantes de escravos no comércio do Atlântico Negro, podendo ou não haver afinidades culturais e políticas entre eles. Quando um escravo dizia ser do Congo, Angola ou da Costa da Mina, isto não significava necessariamente uma correspondência ao seu grupo étnico, na maioria das vezes significava o local de onde embarcou (SOARES, 1987:82). O conceito de Nação ao longo dos anos enfrentou um processo de ressignificação no contexto do Brasil escravista. Ao invés de identificar agrupamentos e reuniões de diversos povos e etnias oriundas da África, em alguns casos, passaram a constituir-se enquanto uma nova identidade, onde alguns aspectos culturais eram selecionados para distinguir-se para com outros grupos. Esse processo de ressignificação das Nações se deu, tanto por critérios de renovação e reorientação organizados pelos próprios africanos e descendentes, como também, a partir da ação da base hierárquica escravista do grupo hegemônico da época (senhores de escravos e Igreja Católica), provocando, em muitos casos, o surgimento de novos nomes e conteúdos sociais a que estes se referiam.

“Os próprios grupos foram adquirindo sentido em si mesmos, criando suas próprias regras e definindo, no embate da convivência social, os limites indicativos de afiliação ou exclusão, que orientavam o comportamento de seus membros e serviam para classificar socialmente os demais”. (OLIVEIRA, 1996:176)

Importante frisar que a atribuição de “Nação” aos grupos de Maracatu do Baque-Virado constitui como um elemento fundamental e ordenador da sua tradição, sobretudo no

contexto de expansão destes para outros lugares do Brasil e do mundo.

Ao analisar a história dos Maracatus-Nação é possível afirmar que a sua constituição está ligada a uma relação de luta e sobrevivência a partir da absorção de elementos culturais distintos como recurso para sobrevivência da cultura negra diaspórica. O que poderia explicar as dificuldades de se encontrar um ponto de origem para o surgimento do Maracatu Nação já que, naquela época, estudiosos, folcloristas e memorialistas da metade do século XX procuravam estabelecer relações de pureza para percorrer o percurso formativo, outorgar e cristalizar a manifestação cultural no tempo e no lugar.

“A ideia de origem é absurdamente engessadora da criação e construção que estão presentes não só nos maracatus, mas em praticamente todas as manifestações culturais que conheci até os dias atuais. Composições, cisões, adaptações, ressignificações, escolhas e recusas são alguns dentre vários termos que podem servir para mostrar que no meio do caminho linear, idealizado pelos estudiosos, outros percursos eram possíveis. Se por acaso existe uma grande variedade de manifestações culturais que são apontadas como originadas das festas de coroação dos reis e rainhas do Congo, é bem possível que estas exerçam influências mútuas (uma sobre as outras), corroborando para a tese de que a busca pela origem e pela exatidão do surgimento dos Maracatus-Nação algo impossível. As origens destas práticas parte das constantes bricolagens praticadas por homens e mulheres no cotidiano” (LIMA, 2006:115)

A expansão dos Maracatus-Nação

No início dos anos 1990, a representatividade cultural em torno dos Maracatus-Nação ganha impulso para todo o mundo a partir do surgimento do movimento conhecido por Mangue Beat, idealizado por Chico Science, Fred Zero Quatro, dentre outros artistas pernambucanos (LIMA, 2005; GUILLEN; LIMA, 2006). Contudo, é importante destacar que a ressignificação e expansão do Maracatu só foi possível, graças a ação de maracatuzeiros e maracatuzeiras em manter suas Nações ativas na cena cultural pernambucana, apesar das adversidades existentes. Entre os anos 1960 a 1980, uma considerável diminuição dos grupos foi registrada, à exemplo dos anos de 1961 a 1965, quando apenas cinco maracatus participaram dos desfiles de Carnaval daqueles anos (REAL, 1990). Dois fatores são importantes na reação a diminuição pública dos Maracatus-Nação neste período, o primeiro refere-se a morte em 1962 de dona Santa, Rainha do Maracatu Elefante, e em segundo lugar, a criação da Noite dos Tambores Silenciosos. Até então, a cerimônia era realizada no pátio da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos na Rua Estreita do Rosário, no bairro de Santo Antônio. A partir da iniciativa e campanha

organizada pelo jornalista Paulo Viana, com um mote de valorização e resgates dos Maracatus, a cerimônia é transferida para o Pátio do Terço no bairro de São José. Ao longo dos anos a noite é constantemente ressignificada pelos maracatuzeiros e ganha fortes conotações religiosas, voltada para celebração dos eguns (os espíritos dos mortos e ancestrais), tornando-se referência no que diz respeito às tradições afro-brasileiras. Além disso, a escolha do local possui um valor simbólico importante para o povo negro e as religiões de matrizes africanas e ameríndias, por ser localizado na rua onde residiam algumas mulheres que foram símbolos de resistência e da luta do povo negro e das religiões no Recife: as tias Yayá, Sinhá e dona Badia (BRANDÃO e MOTTA, 2002). Para ser ter uma ideia da importância do Maracatus-Nação para Pernambuco, a abertura oficial do Carnaval de Recife, atualmente conta com um espetáculo protagonizado por diversas Nações.

O movimento do Manguê Beat articulado nos fins dos anos 1980 e início dos anos 1990 carregam o Maracatu para fronteiras mais distantes do Brasil e para outros países como Rússia, Finlândia, Dinamarca, Alemanha e Liechtenstein, Japão, EUA. Importante mencionar que A Nação de Maracatu Porto Rico também é percussora desta expansão quando em 1989 realiza algumas apresentações no continente Europeu. Para entendermos a expansão e popularização destes grupos é importante destacar a

“à história dos maracatus-nação as ações dos maracatuzeiros e suas táticas diante desses processos mais amplos, entendendo o processo histórico como o resultado de uma série de disputas e dissensões em que os sujeitos sociais criam margens de manobra em meio às circunstâncias sobre as quais não possuem completo controle” (LIMA, GUILLEN; 2006:197).

Fato é que a expansão dos Maracatus-Nação e sua popularização atravessa as décadas e os coloca tanto como símbolo da cultura pernambucana, quanto da cultura afro-brasileira para todo o mundo. Nesse sentido, podemos encarar o Maracatu-Nação enquanto um produto cultural que mobiliza um fluxo de consumidores nacionais e internacionais em torno de si. Os estudos culturais, nas últimas décadas, têm ajudado a desconstruir a concepção canônica em relação ao lugar da cultura ao destacar que as culturais locais e globais não possuem domínio exclusivo por parte de nenhum grupo. A cultura local, não é propriedade de nenhum povo ou do Estado, apesar de possuir peculiaridades que a difere das demais culturas, a sua apreensão é possível por parte daqueles que não fazem parte de determinada tradição cultural. Como destaca Hannerz,

para que a cultura se mantenha duradoura é preciso que esteja em movimento

“as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discutí-la e transmiti-la.” Isto é, no fluxo de culturas “o que se ganha num lugar não se perde na origem. Mas há uma reorganização da cultura no espaço” (HANNERZ, 1997:12).

O fluxo de pessoas, imagens e significados entre as culturas não as enfraquece o sentido local, pois os grupos possuem distintos sentimentos de filiação a estas localidades.

“Eles utilizam os bens e as experiências de diferentes maneiras e torna-se necessário uma análise cuidadosa de seu trabalho cotidiano e de suas práticas liminares, caso queiramos descobrir a amplitude de afiliações à localidade em que estão atuando”. (FEATHERSTONE, 1996:136)

Retomando a ideia do Maracatu enquanto um produto cultural para o consumo, esta afirmação não deve ser compreendida apenas no sentido do consumo relativo aos valores de uso, de utilidades materiais, “*mas primordialmente como o consumo de signos*” (FEATHERSTONE, 1990:122). À medida que os Maracatus-Nação, ao longo dos anos, foram se constituindo enquanto representação da cultura pernambucana e afro-brasileira e expandiram sua influência simbólica para outros lugares. Outros grupos, em distintas localidades, utilizaram estes bens e signos para os mais diversos e diferentes objetivos. Tais dinâmicas tem se caracterizado

“por deslocamentos de elementos e por fluxos de pessoas, de objetos, de práticas e de saberes, e são elas que têm possibilitado a formação de grupos de maracatu no Brasil e no mundo. Dessa forma, também são apresentadas as geografias dos grupos de maracatu no Brasil e dos grupos de maracatu fora do Brasil (FERREIRA, 2016:183).

Esses deslocamentos tem proporcionado o surgimento de diversos grupos influenciados pelos elementos do Maracatu-Nação no Brasil e no mundo. Ferreira (2016) destaca que em sua maioria, as formações se dividem em grupos percussivos e grupos estilizados. Isso revela um fato interessante onde a maioria dos grupos formados a partir da influência dos Maracatus-Nação são de caráter lúdico, apoiam-se na referência a cultura afro-brasileira da manifestação, no entanto, não possuem necessariamente, ligações com a religiosidade, não partecem a nenhuma casa de candomblé. Além disso, as toadas ou loas destes grupos são em sua maioria emprestadas dos Maracatus-Nação de Pernambuco. A Nação Zambêracatu fundada em Natal no ano de 2012, diferentemente dos grupos citados, se forma enquanto uma Nação de Maracatu de forma distinta da maioria, além da

coroação do rei e da rainha, cortejos, instrumentação, o grupo entoa suas próprias loas e surge sem nenhuma ligação direta com as Nações de Maracatu de Pernambuco.

Tecendo a identidade no mundo da diáspora através do Maracatu-Nação

Como podemos ver, o Maracatu-Nação é fortemente identificado com a história dos negros e negras no Brasil e está entre as inúmeras manifestações culturais herdadas a partir da diáspora africana. Sendo assim, compõe um pilar importante na construção da identidade afro-brasileira. Neste sentido, aciono a noção de identidade enquanto um processo de afirmação da alteridade de um grupo diante do outro, isto é, a partir da definição de marcadores culturais que os constituem enquanto tal, sejam estes positivos ou negativos.

O debate em torno do conceito de identidade tem permeado a antropologia de forma mais intensa desde meado dos anos 1960. A partir dos estudos de Fredrik Barth (2003) foi possível pensar a identidade de forma móvel, compreendendo seus respectivos contextos. Para ele, não existe rigidez no que diz respeito aos processos de atribuição de pertencimento por parte dos grupos, estes se moldam a partir das situações vivenciadas e dos seus interesses. Essa concepção relacional sobre identidade também foi desenvolvida e ampliada por Stuart Hall (2003) a partir do contexto da diáspora, onde somos afetados pela crescente globalização, migrações e contatos interculturais. Neste cenário, as identidades se tornaram múltiplas, passíveis de reformulações de acordo com os contextos nos quais estão inseridas.

Outro aspecto importante abordado por Hall diz respeito à ideia de ruptura dos limites da cultura. Segundo Hall, as culturas sempre se recusaram a serem perfeitamente encurraladas dentro das fronteiras nacionais, pois desobedecem aos limites políticos. Para ele, essa nova fase “transnacional” do sistema tem seu “centro” em todo lugar e em lugar nenhum. Isso não significa que os Estados-Nação não possuem função. Contudo, essas operações nacionais estão subordinadas a sistemas globais mais amplos, à exemplo da União Europeia.

“Portanto, é importante ver essa perspectiva diaspórica da cultura como uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação. Como outros processos globalizantes, a globalização cultural e desterritorializante em seus efeitos. Suas compressões espaço-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias, afrouxam os laços entre a cultura e o “lugar”. (HALL, 2003, pág. 36)

As culturas ainda possuem seus “locais”, no entanto, não é mais tão simples dizer onde elas se originam. O que podemos fazer é *“mapear e mais semelhante a um processo de repetição-com diferença, ou de reciprocidade-sem-começo”* (HALL, pág.36) Neste sentido, as identidades negras não são reflexo de uma origem “verdadeira” destinada a ser progressivamente enfraquecida, mas o resultado de sua própria formação autônoma sobre uma lógica governante que envolve processos de transplante, sincretização e a diáspora, operando dentro de uma referência diferente de tempo e espaço.

O conceito de hibridismo é uma ferramenta interessante para pensar a formação das manifestações culturais brasileiras, sobretudo no que se refere as populações oprimidas pelo colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) e sua relação com as identidades sociais na contemporaneidade. Na luta pela sobrevivência das suas manifestações culturais, as populações subalternas realizam *“uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica”* (BHABHA, 2019:21) Haesbart (2012) ao abordar o aspecto antropofágico do hibridismo, destaca que as identidades sociais no contexto pós-colonial podem representar também uma forma de resistência/reterritorialização, recriando a partir da negociação de elementos culturais distintos, novas formas de identidade territorial. As grandes narrativas formuladas pelo mundo colonial ocidental já não fornecem uma estrutura fundamental para aqueles modos de identificação cultural e afeto político relacionados aos grupos subalternos. Neste sentido a noção de “entre-lugar” sugerida por Bhabha ajuda a redescrever a temporalidade da contemporaneidade cultural, isto é

“O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver” (BHABA, 29:2018)

Reterritorializando: a construção de uma identidade negra potiguar

A partir dos fluxos culturais dos povos, é possível pensar a cultura enquanto um processo em permanente formação. Ou seja, a *“cultura não é apenas uma viagem de*

redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma arqueologia. A cultura é uma produção". (HALL, pág. 44) As manifestações culturais trazidas pelos povos africanos foram sendo formuladas e reformuladas constantemente ao longo dos anos. Nesse sentido abordo o Maracatu Nação enquanto um aspecto da identidade negra brasileira, apesar das dificuldades e das perseguições promovidas pelo sistema escravocrata e pelas políticas de branqueamento e higienistas no Brasil que buscavam apagá-lo.

A cultura possui um caráter móvel, uma permanente necessidade de estar em movimento, renovando-se constantemente para se manter viva diante das transformações inevitáveis provocadas no cronotopo³¹³, para isto, precisa estar em constante transmissão, criando novas dinâmicas que possibilitem os novos atores e agentes envolvidos a incorporem dentro do seu habitat de significados (HANNERZ, 1998). O papel dos fluxos e dos deslocamentos dentro de uma perspectiva teórica da cultura enquanto um lugar de encontros de viagem (CLIFFORD, 2000), isto é, informações, conhecimentos, saberes que circulam entre os sujeitos, nos permite compreender como o Maracatu enquanto um produto cultural para consumo acionado a partir da construção identitária dos sujeitos com a cultura afro-brasileira, deslocando-se do estado de Pernambuco para outros lugares, desterritorializando-se de um local para outro.

Mencionar o processo de desterritorialização implica pensar na produção de sentidos e significados atravessados por fluxos poderosos nas experiências locais vividas que se criam e recriam a cada movimento realizado no cronotopo. A partir da perspectiva de território desenvolvida por Deleuze e Guattari, onde se desenvolve uma articulação entre o sentido etológico, subjetivo, sociológico e geográfico, como forma de agenciamento entre seres, fluxos e materiais. Sendo o território

“(...) o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos” (GUATTARI e ROLNIK, 1986:323).

³¹³ Cronotopo é uma composição das palavras gregas *chronos*: tempo e *topo*: lugar. É um conceito usado por Mikhail Bakhtin para tratar da relação espaço-tempo no âmbito literário. O tempo transforma o sujeito que transforma o espaço, num movimento dialógico e inacabado, em movimento constante de tensão e abertura. Designa um lugar coletivo, espécie de matriz espaço-temporal de onde várias histórias se contam ou se escrevem.

O território pode se desterritorializar, provocando *linhas de fuga* (DELEUZE e GUATTARI, 1996) que geram novas territorialidades, aqui podendo ser entendidos como processos de resistências, como já mencionado por Haesbart (2012) anteriormente.

E é neste contexto que em 2012, na cidade do Natal surge a primeira Nação de Maracatu do Rio Grande do Norte. O grupo nasce com referência no Maracatu Nação de Baque Virado, e ao passar dos anos, tem se firmado na cena cultural e social potiguar. Para Marília Negra-flor, uma das fundadoras do grupo, o Zambêracatu surgiu a partir de um desejo de movimentar a cena negra, cultural e afro-religiosa da cidade, procurando reafirmar a negritude e a religiosidade de matriz africana. Quando perguntada sobre os motivos da criação de uma Nação de Maracatu no Rio Grande do Norte

“Para dizer que existem negros nessa terra e que temos como referência o Zambê, ritmo negro que só existe aqui. Queremos mostrar o que o negro potiguar tem feito hoje ao longo da sua história. Mostrar o Zambê, o maracatu como referência de manifestação religiosa na rua. Dizer para a cidade que existimos, podemos resistir e fazer cultura”.³¹⁴

Importante ressaltar que nas últimas décadas, temos presenciado um forte movimento de organização social na formulação das questões identitárias (negros, indígenas, feministas, LGBTQI). Estes movimentos tem buscado a afirmação dos seus direitos e o repúdio contra qualquer forma de opressão. Esse quadro impôs novos desafios para antropologia:

“As evoluções sociais e políticas das últimas décadas impõem, nesse sentido, um objeto empírico relativamente novo para a antropologia: o dos *grandes empreendimentos identitários*, que tendem a substituir as antigas “tribos”, as aldeias “perdidas” e outras etnias “em via de desaparecimento” da etnologia clássica”. Assistimos então a atitudes que se dão o ar de retornos (“retorno à etnia”) ou de recolhimento (“recolhimento sobre si”, “recolhimento identitário”, busca de “raízes”) quando, ao descodificar os processos e resultados de sua busca, descobrimos antes inovações, invenções, mestiçagens e uma grande abertura para o mundo presente” (AGIER, 2001:10).

O mundo em que vivemos hoje é produto de séculos de expansão e contato de diferentes culturas, onde as fronteiras foram intensamente criadas e recriadas por diversos interesses. Sendo assim, abre-se espaço para formulação e ressignificação dos sentidos de pertencimento dos grupos sociais que buscam definir suas particularidades e diferenças frente aos outros. Pensando no caso brasileiro, após décadas de tentativas por

³¹⁴ Entrevista concedida por Marília em 08 de fevereiro de 2018

parte das classes dominantes em homogeneizar a identidade através do projeto de Nação (COSTA, 2001), estes grupos socioculturais vêm buscando reorganizar seus marcadores e estabelecer suas fronteiras identitárias. A identidade cultural pensada como uma identidade coletiva de um grupo social que compartilha um mesmo *habitus* (BORDIEU, 1992) e amparada num passado com um ideal coletivo projetado (HALL, 2001).

A criação de uma Nação de Maracatu no Rio Grande do Norte é produto de uma ação consciente de grupos sociais em busca da afirmação de sua negritude e do fortalecimento de mecanismos de combate ao racismo. O fortalecimento dos chamados “empreendimentos identitários” (AGIER, 2010) é uma prova do enfraquecimento, não desaparecimento, dos projetos dos Estados-Nação, enquanto forma dominante de identidade coletiva com ambições para homogeneidade cultural, onde estes não conseguem mais controlar a emergência pluralista e multiculturalista. Os processos que ocorrem no mundo e no Brasil, são caracterizados por um esforço de diferenciação e afirmação das particularidades culturais dos grupos sociais. No caso do Zambêracatu, a construção da identidade do grupo a partir da afirmação da identidade negra vai de encontro por um lado contra o projeto de branqueamento da população negra brasileira e por outro, a partir de ressignificar o passado da cultura afro-brasileira no Rio Grande do Norte.

Conclusões

Os debates em torno da identidade negra enquanto questão racial ou étnica são objetos de longas discussões dentro do pensamento social brasileiro (DAMATTA, 1993; FERNANDES, 1978; IANNI, 1978; MUNANGA, 1999; NASCIMENTO, 1978; SEYFERTH, 1994; SODRÉ, 1999, SKIDMORE, 2012; SWARCZ, 1993). Embora, o conceito de racismo tenha sido elaborado no século XVIII e a defesa de uma superioridade com base racial seja considerada absurda pela ciência e o pensamento contemporâneo. O racismo ainda produz efeitos devastadores no mundo, se reformula e se apropria para além das questões fenotípicas ou biologizantes. O racismo contemporâneo também se manifesta nas diferenças culturais ou na constituição de identidades negativas, tais como, estereótipos sociais.

Neste sentido, abordo neste trabalho a identidade negra a partir de um sentido étnico, pois sua construção buscar afirmar *“a crença na afinidade de origem – seja esta*

objetivamente fundada ou não – pode ter consequências importantes particularmente para a formação de comunidades políticas (WEBER, 2012, p. 270). Como bem constatou Ferretti (1995), os estudos sobre identidade étnica no Brasil estão mais desenvolvidos no campo das pesquisas sobre índios do que sobre negros.

Cultura e identidade são conceitos relacionados, logo, não podemos ignorar a dimensão cultural dos grupos étnicos. Para Barth (1998) identidade étnica é uma identidade relacional e situacional, explicada a partir da abordagem das categorias de atribuição e identificação construídas pelos próprios atores, sinais, signos manifestos, língua, moradia, vestuário; são negados ou exibidos conforme a situação e o contexto. Quando falamos em cultura, lembramos de um histórico e interminável debate dentro dos estudos antropológicos. Dentro das inúmeras e possíveis ramificações desse debate, na presente pesquisa, procurei dialogar com o conceito que identifica a cultura enquanto a produção e intercâmbio de sentidos – compartilhamento de significados – entre membros de um grupo ou sociedade. Para ele, *“os significados culturais não estão somente na nossa cabeça – eles organizam e regulam práticas sociais, influenciam nossa conduta e conseqüentemente geram efeitos reais e práticos”* (HALL, 2016:20)

A escolha em trabalhar a perspectiva da identidade no contexto em que se funda uma manifestação cultural se baseia na percepção de que as práticas culturais funcionam num modelo de circuito, conforme apontado por Johnson (1999) em sua análise sobre os fenômenos culturais contemporâneos. Nesta perspectiva a cultura pode ser interpretada em diferentes instâncias – produção, consumo, regulação, representação, identidade

“Cada momento depende dos outros e é indispensável para o todo. Cada um deles, entretanto, é distinto e envolve mudanças características de forma. Segue-se que se estamos colocados em um ponto do circuito, não vemos, necessariamente o que está acontecendo nos outros. As formas que têm mais importância para nós, em um determinado ponto, podem parecer bastante diferentes para outras pessoas, localizadas em outro ponto”. (JOHNSON, 1999:33)

É através da percepção das práticas culturais enquanto um modelo de circuito que o conceito de representação encontra um abrigo fundamental e nos dá as condições necessárias para refletir sobre ele. A representação fornece sentido a linguagem e a cultura, isto quer dizer que representar significa usar a linguagem para dizer algo sobre, ou para representar de maneira significativa o mundo a outras pessoas. É no ato de

representar que produzimos sentidos, construímos interpretações em nossas mentes sobre o mundo e tudo que nos rodeia. Todavia, erguer um mapa mental de significados em nossas cabeças não é suficiente para estabelecermos uma cultura, por que ela necessita para se estabelecer enquanto tal, de uma relação de troca entre os sujeitos.

Somente podemos compartilhar estes sentidos e conceitos através da linguagem. O termo linguagem utilizado aqui não se refere apenas ao sistema escrito e/ou falado, mas também as manifestações “não linguísticas”, tais como, as imagens visuais, sejam elas produzidas pelas mãos, corpos ou por meios mecânicos, eletrônicos digitais, a música, o teatro, a dança. A linguagem aqui é o lugar cultural partilhado onde são produzidos os significados através da representação. Essa compreensão em torno do conceito de linguagem se desenvolveu a partir do chamado “giro linguístico” que defende a linguagem como elemento de construção do mundo e não apenas como um mecanismo de descrição da realidade, mas também como condição de possibilidade de manifestação da própria realidade (DUTRA, 2014)

Portanto, trabalho neste artigo o Maracatu, e neste caso, a Nação Zambêracatu, enquanto uma linguagem possível de afirmação da negritude potiguar. A ação desenvolvida através da sua música, roupas, corporeidade, produz significados e transmitem mensagens tanto para os seus integrantes, quanto para os sujeitos que vivenciam uma intervenção do grupo em suas atividades e peregrinações pela cidade, ou seja, dá voz aos sujeitos negros e constrói lugares para as narrativas *“Quem eu sou? Que eu posso ser? Quem que quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar”* (WOODWARD, 2018:18)

Através da ênfase na representação e o papel da cultura na produção de significados que permeia todas as relações sociais, podemos compreender a Nação Zambêracatu enquanto um processo de construção e afirmação de um aspecto possível da cultura afro-potiguar. A emergência de uma Nação de Maracatu no Rio Grande do Norte demonstra a ação de grupo social em busca da afirmação de sua identidade, neste caso, acionando os elementos do passado através da ideia de ancestralidade, como também, selecionando os marcadores que constituem uma forma de afirmar a negritude potiguar. É fundamental para a antropologia, compreender os processos que se relacionam na organização e ação dos grupos que constituem as culturas populares, dentro dos desafios

impostos pelas transformações do mundo contemporâneo. O conceito de invenção da cultura de Roy Wagner (2016) traz apontamentos interessantes para refletirmos sobre essa problemática

“A necessidade da invenção é criada pela dialética e pela interdependência que ela impõe entre os vários contextos da cultura. Uma vez que "esgotamos" nossos símbolos no processo de usá-los, precisamos forjar novas articulações simbólicas se queremos reter a orientação que possibilita o próprio significado”. (WAGNER, 2016:105)

Referências

ABREU, Martha. Da senzala ao palco - Canções escravas e racismo nas Américas, 1870-1930. E-pub da Editora da Unicamp, 2017.

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, vol.7, n.2, 2011, p. 7-33.

AYALA, Marcos e AYALA, Ines. (orgs). *Côcos: alegria e devoção*. Natal: EDUFRN, 2010.

BARTH, F. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenard. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 10. ed. ilustrada. São Paulo: Ediouro, 1998.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas: Contracapa, 2005.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Caminhos da Identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, 2006.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. vol 1, 3 ed. São Paulo: Ática, 1978

FERRETTI, S. F. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp: Fapema, 1995.

FERREIRA, Cleison Leite. *O espaço dos Maracatus-Nação de Pernambuco: território e representação*. 2012. 123 f.: Dissertação (mestrado) - Universidade de Brasília, Departamento de Geografia, 2012.

GUERRA-PEIXE, César. *Maracatus do Recife*. Recife: Irmãos Vitale, 1981.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. *Maracatus-nação, uma história entre a tradição e o espetáculo*. In: GUILLEN, Isabel Cristina Martins (Org.). *Tradições e Traduções: a cultura imaterial em Pernambuco*. Recife: EdUFPE, 2008.

GUILLEN, Isabel Cristina & LIMA, Ivaldo Marciano. Os Maracatus-nação do Recife e a espetacularização da cultura popular (1960-1990). In: Saeculum, Universidade Federal da Paraíba, n. 14, janeiro/junho 2006. Pp. 183-189. Disponível em <http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/srh/article/view/11350/6464>. Acessado em: 09 de set. de 2019.

HALL, Stuart. Da diáspora – identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

IANNI, O. Escravidão e Racismo. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Maracatus-Nação: ressignificando velhas histórias. Recife: Edições Bagaço, 2005.

MALTZ, B. Antropofagia: rito, metáfora e pau-brasil. In: Maltz, B.; Teixeira, J. E Ferreira, S. (Org.). Antropofagia e Tropicalismo. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1993.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem Conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: Cadernos PENESB. Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira. Niterói, Rio de Janeiro. N5. p. 15-23, 2004.

MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. 3ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NASCIMENTO, Abdias. O genocídio do negro brasileiro : processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1978.

NUNES, Felipe. Nação Zambêracatu: o Batuque Negro Potiguar. São Paulo, 2018. Disponível em: <https://esquerdaonline.com.br/2018/02/08/nacao-zamberacatu-o-batuque-negro-potiguar/>. Acesso em: 09 de set. de 2019.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, Colección Sur Sur, 2005, p.118-142.

REAL, Katarina. O folclore no carnaval do Recife. Recife. Fundação Joaquim Nabuco - Ed. Massangana, 1990.

SOUZA, Marina de Melo e. Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFGM, 2002

SCHWARCZ, L. K. M. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SKIDMORE, T. Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo, Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. Relações Comunitárias Étnicas. In: Economia e Sociedade. 4 ed., vol. 1. Brasília: Editora da UnB, p. 266-277, 2012

CAPOEIRA, CULTURA POPULAR E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS EM SALVADOR

Isabele Pires Santos Soler³¹⁵
Felipe Eduardo Ferreira Marta³¹⁶
Benedito Gonçalves Eugênio³¹⁷

Resumo

Nosso objetivo é discutir a relação entre a capoeira e as relações etnicorraciais, particularmente em Salvador-BA ao longo do século XX. Temos como referenciais os estudos de Nogueira, Munanga, Guimarães, Barth, Abib e Castro Júnior. Analisamos as narrativas de oito mestres e professores de capoeira os quais identificam os reflexos das relações etnicorraciais no desenvolvimento da capoeira no que tange à sua história, às suas origens, ao processo de criminalização, à sua ressignificação como símbolo de brasilidade.

Palavras-chave: Cultura Popula; Relações Etnicorraciais; Capoeira.

Este trabalho é parte de uma dissertação em andamento no Programa de Pós-Graduação em Memória, Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia e aborda a interface entre capoeira e relações etnicorraciais.

Prática cultural afrobrasileira que transita entre as dimensões do jogo e da luta, a capoeira, tendo surgido dentro do processo escravagista é herança de escravizados, construída a partir de expressões culturais que vieram da África, mas que aqui foram reelaboradas.

Nas duas últimas décadas do século XIX, vivendo o contexto do pós-abolição e da república recém-instaurada, não mais sob o jugo do senhor - ao menos oficialmente - e construindo sua sobrevivência na rua, a população negra forçou de alguma maneira um questionamento grande, fundado nas teorias raciais em voga, sobre temas como o que seriam e como se conformariam a nação e a cultura brasileiras; sobre as características raciais da população negra... enfim, esse período é um marco para a discussão sobre as relações etnicorraciais no Brasil. Nina Rodrigues, Oliveira Viana, entre outros, são alguns dos autores que, baseados nas ideias de Lombroso e Gobineau, foram referências nessas discussões.

A dinâmica histórica da capoeira, produzida numa ambiência de marginalidade, aliança com o poder desde a segunda metade do século XIX, estreita ligação com a classe

³¹⁵ Discente do Programa de Pós-Graduação em Memória, Linguagem e Sociedade/Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.

³¹⁶ Docente do Programa de Pós-Graduação em Memória, Linguagem e Sociedade/Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.

³¹⁷ Docente do Programa de Pós-Graduação em Ensino/Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.

trabalhadora e vínculos com negros escravizados, livres e libertos, produziu uma série de discursos que vêm interferindo no olhar que se tem sobre esta e nas identidades assumidas pelos capoeiristas.

Ao longo do século XX a capoeira deixou de ser uma prática ilegal; tornou-se aceita e praticada pelas classes médias; foi assumida por alguns segmentos como esporte e institucionalizou-se em federações; passou a integrar currículos escolares; tem ocupado algum espaço na mídia; tornou-se atração turística, expandiu-se para o mundo e no ano de 2008 foi reconhecida pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN como patrimônio cultural imaterial brasileiro. Em 2014, a UNESCO a reconheceu como patrimônio imaterial cultural da humanidade.

Esses vários significados assumidos pela capoeira ao longo do tempo são contraditórios e representam grupos de interesses com visões de mundo bastante diferentes. Mas a contradição deve ser um elemento importante para se entender esse movimento, servindo para uma melhor compreensão de como essa prática cultural tão arraigada às referências da escravidão se afirma de forma tão contemporânea, num diálogo contínuo com elementos produzidos neste tempo-espaço de modernidade em crise.

As contradições implícitas na construção da história da capoeira acabam produzindo também ambiguidades na identidade do seu praticante. Este mesmo que lutou, usou a capoeira enquanto resistência e é também visto como malandro, desocupado, vagabundo, marginal. Antônio Liberac C. Pires (1996) aponta que essas identidades se constroem no final do século XIX e se refletem na dinâmica de produção da identidade do capoeirista em fins do século XX.

O discurso do “capoeira³¹⁸ malandro” é construído ideologicamente no bojo de outros discursos produzidos a partir do final do século XIX pela elite brasileira dentro do projeto de formação da ideia de nação brasileira. Tal discurso já nos diz algo sobre como se configuravam as relações etnicorraciais no Brasil e como ele envolvia a capoeira. Nesse projeto, inspirado nas teorias racistas em voga na época, a presença da população negra e suas referências culturais eram um incômodo e um obstáculo à formação de uma

³¹⁸ Termo utilizado para denominar o praticante da capoeiragem entre o século XIX e início do século XX.

identidade brasileira. No caso da capoeira, esse discurso cai por terra porque em sua grande maioria os capoeiristas eram trabalhadores exercendo, inclusive, ofícios específicos como, por exemplo, estivadores, carpinteiros, quitandeiros, tanoeiros, calafates, estando na condição de escravizados ou não.

É importante notar o fato da apropriação e resignificação por parte dos capoeiristas da palavra **malandro**. Revisitando a história dos capoeiras de finais do século XIX e início do XX, no período mais acirrado da repressão à capoeira, Pedro Abib (s/d) discute esse processo articulando passado e presente ao retomar em Besouro Mangangá³¹⁹, por exemplo, a figura do indivíduo que constrói sua resistência ao poder opressor aproveitando-se das brechas apresentadas por esse mesmo poder: “Um enfrentamento velado, disfarçado, indireto, mas com grande capacidade de obter pequenas vitórias, e assim seguir resistindo num cenário em que o oprimido necessita de estratégias sutis e perspicazes para enfrentar a força do opressor” (ABIB, s/d).

Reis (1997), ao afirmar que “a capoeira é um mundo de pernas para o ar”, nos leva a pensar, a partir de uma leitura simbólica, que esse mundo de pernas para o ar retrata a possibilidade de resistência política e cultural que a capoeira pode criar através da inversão da lógica hegemônica. Elementos contidos na roda e a ênfase no baixo corporal³²⁰ corroboram com esta ideia.

A roda de capoeira enquanto estrutura fundamental no existir dessa prática cultural, traz em sua circularidade uma lógica que foge do sentido racional, cartesiano e aponta para o que é fluido, o que circula. Em muitas práticas culturais de origem africana,

³¹⁹ Manoel Henrique Pereira, o Besouro Mangangá. Capoeirista famoso pelas histórias que envolvem sua vida. Pertencente à geração dos valentes, transitou entre o Recôncavo Baiano e a cidade de Salvador. Segundo contam, tinha o corpo fechado por orações e, por isso, a capacidade de desaparecer ou transformar-se em outro ser em situações de ameaça por seus oponentes. Não apenas enfrentava, mas desmoralizava a força policial da época. Seu nome e seus feitos estão registrados na memória da capoeira através das histórias e músicas – principalmente. Circulando entre o mito e a história por décadas, teve encontrados documentos que comprovam sua existência há alguns anos atrás.

³²⁰ Categoria tomada de Bakhtin. Com base no sistema rabelaisiano de imagens, o autor discute a cultura popular na Idade Média enfatizando a orientação dos movimentos para baixo como tendo um “sentido criativo e regenerador” assegurando assim a “continuidade da história e da cultura” (Reis, 1997, p.213).

de caráter religioso ou não, encontramos o círculo como parte constitutiva de sua organização. Os povos de origem bantu, que integravam um complexo lingüístico e cultural da África Centro-Ocidental e que aqui foram representados por falantes das línguas kicongo, kimbundo e umbundo, principalmente, tinham no círculo e no movimento relacionado a ele a representação dos movimentos entre vida e morte, masculino e feminino, dia e noite³²¹.

Ao entrar na roda o capoeirista entra nesse mundo. Um outro mundo, regido por outra racionalidade. Entra-se na roda, normalmente, com uma inversão. Com um *aú*, com uma *queda de rim*³²², ou seja, se inverte a lógica racional cartesiana. A cabeça, centro/símbolo da racionalidade vai para o chão e os pés, vão para o alto (REIS, 1997). O jogo se materializa na intenção de atingir-se a cabeça com os pés. A ênfase no baixo corporal e toda a movimentação formam uma totalidade de elementos que abrem a possibilidade de abordagem da capoeira como um símbolo de uma perspectiva diferente de racionalidade e de produção das relações sociais.

Muniz Sodré (1988), falando de resistência escrava, diz que a dança do escravo no espaço do senhor, naquele território do senhor, produz uma lógica de um tempo e de uma espacialidade diferente, que o remete a um tempo-espaco que o senhor não alcança naquele instante. Tanto a metáfora de Muniz Sodré quanto a de Letícia Reis apontam uma possibilidade de resistência cultural e política que no caso da capoeira tem se manifestado, muitas vezes, através de negociações simbólicas e reelaborações de algumas de suas características.

Com base nessas reflexões, nosso olhar se dirige para as relações estabelecidas dentro dos grupos e academias de capoeira. Além de ser um espaço referenciado na

³²¹ A representação gráfica deste símbolo é “um traçado oval contendo uma cruz ‘grega’ [+], cuja barra horizontal simboliza *kalunga*, e cujas pontas – cada uma terminando num pequeno círculo – representam os quatro ‘momentos’ do sol” (Slenes, 2000, p.218). *Kalunga* é a linha que separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos, significa também em línguas banto rio, mar e se liga à ideia da travessia do Atlântico pelos africanos escravizados. (Slenes, 2000, p.214). Para a mitologia banto-bakongo é uma luz que surge no vazio do primeiro momento da existência, se expande como uma linha e sua expansão configura a criação do universo (Pinto, s/d).

³²² Movimentos da capoeira que se caracterizam de um modo geral pela colocação da cabeça no chão ou próxima a ele e os pés no ar.

cultura afro-brasileira, esses grupos têm como objetivo a produção de um ato pedagógico: ensinar capoeira.

Com este propósito, formulamos a seguinte pergunta: como se configura nas memórias narradas por professores e mestres de capoeira de academias e grupos da cidade de Salvador a interface entre sua formação como capoeirista e o contexto das relações etnicorraciais no Brasil?

Nossos objetivos são:

- Discutir como as diferentes memórias de professores e mestres articulam a configuração de uma coletividade na capoeira entrelaçando fundamentos, corporalidade e processos educativos.
- Localizar nas diferentes memórias de mestres e professores de capoeira a interface entre a discussão sobre as relações etnicorraciais construída no contexto Brasil-Bahia a partir do século XX e os significados adquiridos pela capoeira ao longo do século.
- Analisar como se configura nas memórias narradas por professores e mestres de capoeira a interface entre sua formação como capoeirista e o contexto das relações etnicorraciais aqui proposto.

O Caminho Metodológico

Este trabalho tem sua origem num momento anterior (entre os anos de 2002 e 2004) quando considerando a dimensão educativa da capoeira nos interessava saber se os grupos e academias de capoeira em Salvador tinham um projeto de identidade etnicorracial e como tal projeto era transmitido no processo pedagógico de ensino da capoeira. Imaginávamos encontrar projetos distintos e sistematicamente bem definidos de identidade etnicorracial nos grupos e academias pesquisadas: um projeto de identidade etnicorracial negro no âmbito da capoeira angola, ao passo que esperávamos da capoeira regional também a existência de um projeto, porém com forte viés dos discursos da mestiçagem.

Encontramos à época por uma diversidade de pensamentos tanto na capoeira angola quanto na capoeira regional quanto à identidade etnicorracial e também quanto à identidade de cada um dos sujeitos da pesquisa. Foi um estudo de caso centrado na cidade de Salvador-BA, no qual foram feitas observações participantes e entrevistas semiestruturadas. A pesquisa não foi concluída à época e os dados preliminares nos

apontavam, surpreendentemente, para uma forte presença da compreensão dos sujeitos como mestiços e, inclusive, concepções de capoeira que jogavam com a ambigüidade da ideia de mestiçagem orientando, em certo sentido os processos históricos da capoeira.

Retomada agora, a pesquisa se vale das entrevistas realizadas nos anos de 2003 e 2004 com mestres e professores de capoeira angola e regional formados em épocas distintas do século XX. Estamos fazendo um esforço de reaproximação com as entrevistas, a partir da História Oral. Além disso, temos acrescentado novas entrevistas realizadas com algumas das pessoas que já havíamos entrevistado anteriormente.

Em suas narrativas eles contam sobre sua vida na capoeira, sua formação, seu trabalho como mestre ou professor e sobre seu olhar quanto as relações etnicorracias em nosso contexto. São integrantes da Academia do Mestre João Pequeno de Pastinha e do Grupo Luanda. Nossa proposta é através da história oral, tomarmos essas entrevistas como centro da construção da pesquisa.

Foram realizadas nove entrevistas. Neste momento, mais duas entrevistas foram acrescentadas. Realizadas e transcritas, obtivemos, ao final, um total de cento e cinquenta páginas, narrativas orais de pessoas envolvidas com a capoeira que se dispuseram a contar a sua história de formação na capoeira e como pano de fundo o cenário histórico-cultural brasileiro pelo qual passavam questões importantes de nossa formação, entre elas as relações etnicorracias, o tema da mestiçagem, as relações de poder que se entrelaçavam com a história da capoeira.

Segundo Bom Meihy e Holanda (2013, p.72):

Como método, a história oral se ergue segundo alternativas que privilegiam as entrevistas como atenção essencial dos estudos. Trata-se de centralizar os testemunhos como ponto fundamental, privilegiado, básico, das análises. História Oral como metodologia implica formular as entrevistas como um epicentro da pesquisa.

Com esta compreensão, tomamos nossas entrevistas como centro da construção da pesquisa. As narrativas aqui apresentadas sustentam nossa argumentação e *“permitem um recontar da história no plural”* (MORAES, 2012).

De acordo com Verena Alberti (2004), uma das principais vantagens da história oral deriva do fascínio do vivido. Assim, a experiência histórica do entrevistado torna o passado mas concreto. Ouvir e aprender a ouvir o que eles e elas nos tinham a dizer nos ajudou a visualizar tempos, espaços e relações estabelecidas em torno de sua experiência histórica com a capoeira e a localização dessa experiência no contexto mais amplo desta

prática cultural.

Dessa forma, escolhemos como representante da Capoeira Angola a Academia de João Pequeno de Pastinha – Centro Esportivo de Capoeira Angola que tem como Mestre João Pequeno de Pastinha (João Pereira dos Santos), falecido em 2011, discípulo do Mestre Pastinha e treinel da academia do mestre desde, aproximadamente, 1945.

No âmbito da Capoeira Regional, o Grupo Luanda - Associação Folclórica Grupo Luanda, fundado por Mestre Eziquiel (Eziquiel Martins Marinho), falecido em 1996 e um dos alunos mais conhecidos e ligados ao Mestre Bimba, que constituíram um grupo de capoeira. O Grupo Luanda permanece em atividade com uma estrutura que abrange núcleos em diferentes cidades sob a responsabilidade de antigos alunos do mestre.

A opção por esses dois grupos especificamente também expressa um envolvimento pessoal: de um lado, como aluna da Academia do Mestre João Pequeno de Pastinha desde 1994; de outro, a atuação de alguns familiares no Grupo Luanda, o que nos proporcionou acompanhar boa parte da história desse grupo nos últimos anos. Essas experiências aprofundaram nossas referências identitárias e mobilizaram o olhar de educadora para algumas questões discutidas neste trabalho.

A Raça, a Etnia e as Relações etnicorraciais no Brasil: alguns apontamentos

Neste trabalho, abordamos a discussão sobre as relações etnicorraciais construídas no Brasil a partir do século XX e sua influência nos significados adquiridos pela capoeira. Para isso, inicialmente, articularemos os conceitos de raça e de etnia.

O primeiro – raça –, do ponto de vista biológico, foi contestado desde meados do século XX. A raça, com o mapeamento do genoma humano, biologicamente não existe. De acordo com Munanga (2004), a palavra raça vem do italiano *razza*, que por sua vez se origina do latim *ratio*, significando sorte, categoria, espécie. Entre os séculos XVI e XVII o conceito de raça sai do campo da zoologia e da botânica e é empregado para categorizar a diversidade humana com base em grupos fisicamente distintos. No século XVIII elege-se a cor da pele como critério demarcador de raça e no século XIX acrescentaram-se critérios morfológicos para a classificação racial. Entretanto, no século XX, com o aprofundamento das pesquisas genéticas, verificou-se a fragilidade da ideia de existência de raças estanques. As diferenças genéticas das populações humanas não são suficientes para dividi-las em raças.

As pesquisas comparativas levaram também a conclusão de que os patrimônios genéticos de dois indivíduos pertencentes a uma mesma raça podem ser mais distantes que os pertencentes a raças diferentes; um marcador genético característico de uma raça pode, embora com menos incidência, ser encontrado em outra raça (MUNANGA, 2004, p.20).

Tentamos nos aproximar do movimento histórico e cultural que a capoeira fez a partir das nuances que o pensamento racial brasileiro adquiriu desde fins do século XIX até a segunda metade do século XX. Prática cultural afro-brasileira produzida historicamente no processo do escravagismo, a capoeira sofreu, a partir da segunda metade do século XIX, uma forte perseguição, ao ponto de ser qualificada no Código Penal de 1890³²³ como crime. Essa criminalização da capoeira acompanhou um movimento de discriminação a outras práticas culturais e religiosas ligadas aos negros e reflete o momento histórico do final do século XIX no Brasil, que foi marcado política e socialmente pela instituição da República e pela abolição da escravatura. Isso gerou para a intelectualidade brasileira a necessidade de pensar sobre a formação da nação e da cultura brasileiras.

Influenciados pelas discussões recentes na Europa sobre a ideia de raça, os intelectuais brasileiros tinham diante de si a nova situação jurídica dos negros no Brasil, que agora não eram mais escravos. Pessoas que até há pouco tempo tinham sido contabilizados em inventários como bens semoventes, eram agora gente. Paralelamente a isso, além da questão jurídica, havia um problema demográfico: ao longo do período do escravagismo formou-se no Brasil uma população mestiça que crescia cada vez mais e tornava-se, então, um problema para a elite branca.

A construção do pensamento sobre a formação da nacionalidade e da cultura brasileiras tinham predominantemente por pressuposto entre seus agentes a superioridade da raça branca e a inferioridade de mestiços, índios e negros, esses últimos tidos como mais inferiores.

323

Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil, decreto 847 de 11 de outubro de 1890 (REGO, 1968).

Todos, salvo algumas exceções, tinham algo em comum: influenciados pelo determinismo biológico do fim do século XIX e início deste, eles acreditavam na inferioridade das raças não-brancas, sobretudo a negra e na degenerescência do mestiço (MUNANGA, 1999, p.52).

O pensamento sobre o conceito de raça produzido naquela época pelos brasileiros inspirava-se fundamentalmente nas ideias do Conde Joseph Arthur Gobineau. Para ele, havia uma hierarquia na relação entre as raças humanas, sendo que a raça ariana estaria no topo dessa ordem, acumulando em si as características de beleza, inteligência e força (MUNANGA, 1999). Para Gobineau, uma civilização se funda na conquista de uma nação inferior por outra superior, mas esse fato, contraditoriamente, produz a degenerescência da raça superior, que ao misturar-se com a outra, perde por alterações sangüíneas suas características genéticas, o que causa também a morte de sua civilização (MUNANGA, 1999).

Quanto à etnia, segundo Kabengele Munanga (2004, p.28-29), esta constitui-se de

Um conjunto de indivíduos que, historicamente ou mitologicamente, têm um ancestral comum, têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão, uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território.

Sobre a etnia, Fredrik Barth, a partir de estudos efetuados na década de 1960, propõe uma mudança na sua abordagem, pois até aquele momento a Antropologia a considerava de forma isolada, como núcleos descontínuos. Barth deslocou o olhar do conteúdo interno para o que ele chama de fronteiras étnicas. Segundo ele (1998, p.195-196):

Os grupos étnicos não são simples ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos e os diferentes modos pelos quais se conservam não só por meio de um recrutamento definitivo, mas por uma expressão e validação contínuas precisam ser analisados.

Ao se afirmar como um grupo étnico, os indivíduos reconhecem uma relação com outros grupos. A construção da etnia ou da sua ideia implica na coexistência entre os diferentes, o que pressupõe uma fronteira étnica. O sentimento étnico ou a etnicidade se constitui não apenas pelo seu conteúdo, mas na relação, nas trocas com outras etnias. Para Barth (1998, p.196), “A persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas critérios e sinais de identificação, mas igualmente **uma estruturação da interação que permite a persistência das diferenças culturais**”.

Barth (1998, p. 198-190), analisa a definição clássica de grupo étnico como uma população que

Perpetua-se biologicamente de modo amplo; compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais; constitui um campo de comunicação e de interação; possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo.

Afirma que esta – centrada na unidade étnica – dificulta o entendimento da etnia no contexto da sociedade e da cultura humanas porque induz a uma ideia de grupos isolados “reagindo a fatores ecológicos locais, ao longo de uma história de adaptação por invenção e empréstimos seletivos”. Ao contrário disso, pensar as questões étnicas tendo como eixo as fronteiras étnicas nos abre a possibilidade de entender a trama complexa da diversidade cultural.

É a partir da fronteira que as definições de ‘eu’ e ‘outro’ se estabelecem e que se estrutura a organização social. O reconhecimento do outro como integrante de um grupo étnico indica possibilidade de diversificação e expansão das relações sociais em vários campos. Por outro lado, isto significa a necessidade de reconhecimento das “limitações na compreensão comum, diferenças de critérios de julgamento, de valor e de ação e uma restrição da interação em setores de compreensão comum assumida e de interesse mútuo”. É da relação entre possibilidade e necessidade descritas acima que se constrói a fronteira a qual vai, nas palavras de Barth, “canalizar a vida social”.

Sabemos que nessa perspectiva, da África vieram para o Brasil vários grupos étnicos. Os métodos empregados pela estrutura colonial-escravista promoveram uma desagregação de tais grupos e uma conseqüente reorganização de seus sujeitos necessária à sua sobrevivência. “O que os escravos compartilhavam no começo era a sua escravidão” nos afirmam Mintz e Price (2003, p. 37-38) e continuam: “todo – quase todo – o resto teve que ser criado por eles”

Disso podemos depreender que ainda que essa desagregação-reorganização tenha sido predominante dentro dos limites raciais - ou seja, essa relação primordialmente se dava entre os negros escravizados - em função da estrutura segregadora da formação social brasileira, ela por várias razões se estendeu a outros grupos (MINTZ; PRICE, 2003).

Dessa forma, arriscamos uma especulação sobre o contexto brasileiro: a herança deixada pela colonização e pelo escravagismo é insuficiente para que, do ponto de vista

étnico, destruíam-se as fronteiras que limitam os grupos étnicos no Brasil, considerando-se as três grandes matrizes etnicorraciais do Brasil: indígenas, europeus e africanos. A Barth interessaria entender como essas fronteiras se mantêm e se produzem. Os traços fenotípicos, por exemplo, são elementos constitutivos dessas fronteiras e permanecem apesar da mestiçagem. Eles indicam nossas comunidades de origem.

De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998), a pertença racial se distingue da pertença étnica por estar “‘realmente’ fundada na comunidade de origem”, enquanto o grupo étnico se funda com base na “crença subjetiva da comunidade de origem”. As culturas se transformam ao longo do tempo, mas isso não faz com que o grupo étnico perca sua identidade.

Desse modo, os elementos que conformam a ideia de etnia, na especificidade histórica da população negra no Brasil, precisaram (na elaboração de uma identidade racial negra) de uma referência maior – o conjunto de valores pertencentes às populações que vieram da África centro-ocidental abrangendo as referências Bantu e Iorubá. Os primeiros começaram a chegar desde o século XVI e os segundos tem sua entrada no Brasil intensificada em finais do século XVIII. Desse encontro, começa a se formar o que chamamos aqui, com base em Muniz Sodré (2005), de cultura negra brasileira.

Nossa pesquisa se deu em Salvador, cidade que adentrou o século XIX como uma cidade negra do ponto de vista demográfico. Analisando os dados de João José Reis (2003, p.22), notamos que desde a segunda metade do século XVIII a população negra já era maioria na cidade. No burburinho das ruas, a cidade se constituía. Salvador, como cidade negra, era uma rede de solidariedades e de tensões. Circulavam africanos, crioulos, livres, libertos ou escravizados domésticos, de ganho, de aluguel, mestiços, brancos. Já no pós-abolição, esse movimento se acentuava. Pouco a pouco essa cidade negra se encontrava com as discussões e debates sobre nação, cultura e raça que marcaram o último quarto do século XIX e invadiram o século XX. De acordo com Pires (2004, p.24):

Segundo o censo de 1890, a cidade abrigava 174.412 habitantes, sendo que apenas 32% foram classificados como brancos, os outros 68% foram classificados como não-brancos. As práticas de higienização do espaço urbano teriam ganhado um caráter eminentemente racial.

Salvador se configurou num espaço de população majoritariamente negra e pobre, com suas elites representadas especialmente pela população branca. Tensões se

manifestavam nas relações de trabalho, no projeto de reforma e higienização da cidade e na repressão às expressões culturais de origem negras.

A capoeira, então, "desliza", espalhando-se pelas ruas nos corpos de homens e mulheres que a tinham como forma de defesa, ou de ganhar a vida, ou ainda como pura vadiagem, pura brincadeira. Em Salvador já existia uma tradição de capoeira desde inícios do século XIX (ABREU, 2005, p.17).

Hoje a cidade ostenta o título de "Meca da Capoeira". Em suas ruas históricas circulavam negros e negros, brasileiros, africanos, brancos e mestiços. Trabalhadores homens, mulheres, quitandeiras, lavadeiras, calafates, estivadores... que ali na rua viviam o dia a dia. Trabalhando, divertindo-se, brigando. Tendo surgido dentro do processo escravagista, a capoeira era uma herança de escravizados guardada na memória coletiva daquelas pessoas. O corpo, talvez sendo um dos mais importantes lugares dessa memória, estava sempre pronto... um tombo, um empurrão, uma rasteira e a memória se extravasava em movimentos. Pernas para cima, mãos no chão e agora ninguém mais podia conter aquelas duas pessoas que até instantes poderiam ser estranhos um ao outro, ou quem sabe, velhos adversários.

Castro Júnior (2010, p.32) intersecciona urbanização e relações sociais para desenhar um quadro histórico da cidade:

Ainda sobre a cidade, ela se estrutura e se condiciona a partir do perfil de civilidade, aos modos da cultura europeia, sobrepondo e subjugando os corpos-negros e índios. A cidade vai se planificando seletivamente em lugares arquitetados para segregar os corpos, os pobres e os ricos, os cultos e os ignorantes, os modernos e os atrasados, o centro e a periferia.

A relação entre a cidade de Salvador e a capoeira era uma relação extremamente violenta no início do século XX, tanto uma violência simbólica quanto institucional materializada na relação entre capoeiristas como entre a polícia e os capoeiristas.

Adriana Dias (2006, p 25) nos informa que

No dia 28 de outubro de 1913, o Diário de Notícias publicou uma carta em que um leitor anônimo confessava com uma boa dose de amargura que "tendo nascido neste país, aonde vi o primeiro sol e respirei o oxigênio da minha existência, não tenho no fundo do meu coração orgulho de ser Brasileiro. (...) [porque] os direitos de que gozam os de epiderme branca não me são extensivos".

Temos aqui o desabafo de uma pessoa negra, vivendo em uma Salvador de

começos da República em cujas ruas se cruzavam os valores que se constituíam naquele momento e se espelhavam na Europa como modelo de civilização. Tais valores se expressariam em práticas, que refletiam o racismo, o higienismo, a ideia de desenvolvimento concebida como também a necessidade de desfrancização de Salvador, que considerando os dados de Reis (2003), já mencionados aqui, era majoritariamente negra.

Esse processo se materializaria na reforma urbana de J.J. Seabra, na perseguição à capoeira, por exemplo. Neste sentido, as prisões de capoeiristas eram constantes e a imprensa da época teve papel importante na propagação de uma mentalidade preconceituosa e criminalizadora da capoeira, de outras expressões da cultura negra e da própria população que descendia dos antigos escravizados.

Por outro lado, em meio às tensões do momento resultantes dos conflitos sociais advindos das questões econômicas e raciais, é importante evidenciar que se foi delineando uma cultura fortemente enraizada na matriz africana. Antonio Risério (1998) nos conta da produção dessa cultura a partir de um isolamento que a Bahia experimentou com sua perda de importância desde que o fluxo do desenvolvimento econômico seguiu para a região sudeste.

Mas o que importa, como já se disse, é a consequência cultural do processo. Se para a economia, o que avança com o avançar do século XIX é um processo crepuscular, para a cultura o processo é matinal. Período em que vai ganhando corpo uma nova cultura, de extração principalmente banto-luso-iorubana, mas também com traços tupis. (RISÉRIO, 1988. p.152).

A capoeira é uma das expressões que se desenvolve e se expande nesse período. Frede Abreu (2005, p.17) afirma que “sua tradição já estava firmada, em Salvador, desde o início daquele século [XIX]”. Assim, entre a repressão policial e o discurso da imprensa refletindo os valores em disputa a capoeira torna-se pujante em seus aspectos culturais e de resistência. É a brincadeira, a vadiagem e também a arma nos momentos de confronto.

A cultura dos capoeiras é formada por experiências históricas; é fruto das movimentações e interconexões corpos-culturais. Estamos ressaltando a experiência, enquanto dimensão humana originária e constituinte que entra na composição de um corpo, não como experiência objetiva adquirida pelo sujeito em contato com o objeto, ou como experiência subjetiva a partir de impressões pessoais e nem mesmo da experimentação científica, mas na potência do ato de fazer, que é constituinte e originário. (CASTRO JÚNIOR, 2010. p.33).

Desse tempo-espaço de produção e/ou afirmação da cultura da capoeira vão se constituindo as bases para uma história que atravessou o século XX com diferentes movimentos: a repressão; a passagem de símbolo étnico à símbolo nacional (PIRES, 1996); as reelaborações/sistematizações do Mestre Bimba e do Mestre Pastinha; a sua formatação como produto turístico; a sua esportivização; a sua apropriação como elemento de afirmação da identidade negra e por fim a reparação do Estado Brasileiro reconhecendo-a como patrimônio de nossa cultura.

Alguns elementos que emergem das entrevistas a nós concedidas, podem contribuir com a discussão acerca do tema. Nos limites deste trabalho e com base em nossas inferências acerca das falas de nossos colaboradores podemos dizer que as influências dos processos históricos, políticos, sociais e culturais pelos quais passaram os escravizados e seus descendentes, refletem-se na capoeira e os nossos colaboradores identificam desde o lugar de onde falam os reflexos das relações etnicorraciais no desenvolvimento da capoeira no que tange à sua história, às suas origens, ao processo de criminalização, à sua ressignificação como símbolo de brasilidade.

A capoeira (...) não é apenas negra. É uma mistura cultural. Na verdade, como aqui no Brasil a gente não consegue dividir apenas: “você é somente negro, você é somente branco, você é somente índio”... essa mistura termina chegando na capoeira. O resultado dessa mistura é a capoeira. Então, a gente não pode, simplesmente, fixar a capoeira pra apenas uma etnia. Professor 1, Grupo Luanda (2003)

Eu tenho uma forma muito simples de entender que capoeira, é uma manifestação cultural, que surge especificamente do negro, mas que tem contribuições de outros grupos sociais como por exemplo, índios e portugueses. Essas contribuições a gente vê a todo momento no jogo da capoeira, no capoeirista em si. Professor 2, Grupo Luanda (2003)

Essa concepção se relaciona também com uma concepção da sua identidade/pertença etnicorracial:

Então, me considero um mestiço. Devido ao que eu não sou, e os meus ancestrais não são diretamente negros. Como se diz, assim, africanos. Então, não me identifico como negro. E sim como mestiço. Porque pra pessoa ser negro, tem que ter uma... os ancestrais serem os africanos. Porque aqui no Brasil teve essa mistura toda, dos portugueses, dos índios, e dos africanos. Então, pra uma pessoa ser negro aqui no Brasil, eu acho muito difícil. Professor 2 – CECA (2003)

É interessante notar que em alguns casos, ainda que haja uma identificação como mestiça é possível reconhecer um processo de construção de uma pertença negra que tem origem na vivência da capoeira.

A gente sabe que a gente tem que... Eu sei que eu tenho minha etnia negra, tive

parentes índios. Mas assim, pelo que eu vivo hoje, a capoeira, eu sei que eu sou assim, muito mais negra, do que eu nasci, do que eu aprendi. Professor 3, Grupo Luanda (2003)

Notamos através do olhar de nossos entrevistados, que a capoeira tem negociado com o discurso da mestiçagem no Brasil:

Mestre Bimba (...) é quem traz a mestiçagem na capoeira. Porque a capoeira, como ele disse, como a biografia diz, estava perdendo suas características como luta e... que é que ele faz? Ele, não negando a cultura africana, a cultura negra, mas ele insere outros fatores até mesmo fatores de... por ter alunos que já estão em faculdades ele quando forma, quando ele cria a capoeira talvez ele nem tivesse idéia do que ele estava fazendo. Talvez ele quisesse simplesmente transformar a capoeira que estava sendo praticada, retornar aquilo – talvez – próximo ao que se fazia na senzala. Uma coisa mais dura uma coisa mais... uma arte mais contundente no momento de ataque. Utilizando mais a agilidade mesmo e a... o objetivo. Como a capoeira que era praticada tava perdendo a objetividade eu acho que não o caráter de luta, mas talvez a objetividade... Professor 1, Grupo Luanda (2003)

E nesse ponto, podemos evocar a ideia de **ambiguidade** que muitas vezes aparece quando se discute capoeira desde seus processos históricos até suas características como luta e jogo:

Ela surge em um momento de, eu entendo que tudo conspirou pra que acontecesse algum tipo de manifestação, que tivesse uma característica de luta. No entanto, eu não consigo ver a capoeira como uma luta física, por mais que existisse a luta física. Eu entendo a capoeira muito mais como uma luta social. Uma necessidade do negro em se afirmar, e se mostrar como gente. Porque até então naquele período ele era conhecido... ele não era entendido como gente, era visto como um objeto, uma ferramenta para trabalho.

Nessa ânsia de se mostrar gente, de liberdade em virtude do aprisionamento da escravidão, surge então um movimento social, que expressa toda essa ânsia de liberdade. Que é a capoeira.

Eu entendo que ela é sempre um movimento social. Ela... hoje em dia, alguns grupos difundem a capoeira como luta, outros como esporte. Eu acho que é sermos reducionistas, colocar a capoeira apenas como luta, apenas como esporte. Eu entendo que ela é muito mais do que isso, e que ela pode se manifestar em determinado momento como esporte, como alguns grupos conseguem difundir. Como luta também, mas não é só isso. Ela é em essência, algo muito maior. Ela é um movimento social. Ela é uma forma de afirmação de uma sociedade, que tinha uma grande necessidade de mostrar que estava ali, que existia, e precisava de alguma forma ser respeitada por ser humana. Professor 2, Grupo Luanda (2003)

Assim, predomina entre nossas narrativas o componente da mestiçagem abrangendo aspectos de sua origem; da participação de não-negros registrada desde, ao menos, o século XIX; da abertura dos mestres para ensinar a todos independentemente de pertenças etnicorraciais; de um trabalho de formação do capoeirista que acolhe o diverso sem uma intenção de construir um discurso etnicorracial que vise uma hegemonia sobre os demais grupos.

Entretanto, toda a configuração da capoeira envolvendo os fundamentos desde oralidade, corporalidade, temporalidade, movimentos, musicalidade, espacialidade reafirma a todo tempo o conjunto de valores civilizatórios africanos no qual ela está inserida.

De modo geral, e reconhecendo a necessidade de ainda sistematizar melhor as ideias aqui apresentadas, arriscamos dizer que a formação como capoeirista dos nossos entrevistados ampliou, ainda que indiretamente, a sua visão sobre as relações etnicorraciais no Brasil, a partir da compreensão do lugar histórico da capoeira na sociedade brasileira. Ao mesmo tempo, a vivência cotidiana dessa prática cultural constituída e constituinte de valores civilizatórios africanos os conecta de maneira íntima com conhecimentos produzidos pelos africanos e seus descendentes. Isso de maneira específica não altera o quadro das relações etnicorracias no Brasil, mas como projeto de educação humaniza e contribui para um outro projeto de sociedade.

Ser capoeirista hoje é você ter consciência de tudo aquilo que a sua formação étnica, toda aquela bagagem que você já traz dos seus antepassados e procurar manter e modificar a sua origem, na verdade. Modificar no ponto de... os preconceitos que aqui na Bahia existem camuflados. Você tentar vencer esses preconceitos, tentar conscientizar. Apesar de que hoje a capoeira já é vista nas universidades, em instituições... mais conceituadas, mas ainda existem muitas pessoas que continuam mantendo esse preconceito e é justamente você tentar transformar essas pessoas. Você tentar fazer com que elas vejam que se existe preconceito hoje é porque já existiu antes. E você procurar mostrar o porquê que existiram esses preconceitos, por que que o negro terminou sendo até hoje a maioria da população pobre, marginalizada... chega nos presídios você ver que a maioria são negros, ou mestiços com negros. Então, você justamente tentar fazer essa transformação.

Referências

ABIB, Pedro. **Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda**. Campinas; Salvador: Unicamp/CMU; Edufba, 2005.

ABIB, Pedro. **Vadios, Desordeiros e Valentões: a luta social**. S/d.

- ABREU, Frederico José de Abreu. **Capoeiras – Bahia, Século XIX**: imaginário e documentação. Vol. I. Salvador: Instituto Jair Moura, 2005.
- ALBERTI, Verena. **Ouvir contar**: textos em história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe ; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1998.
- CASTRO JÚNIOR, Luís Vitor. **Campos de Visibilidade da Capoeira Baiana**: as festas populares, as escolas de capoeira, o cinema e a arte (1955 – 1985). Brasília: Ministério do Esporte/1º Prêmio Brasil de Esportes e Lazer de Inclusão Social, 2010.
- DIAS, Adriana Albert. **Mandinga, Manha e Malícia**: uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia (1910 – 1925). Salvador: EDUFBA, 2006.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Classes, Raças e Democracia**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Editora 34, 2002.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e Anti-Racismo no Brasil**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Editora 34, 2002.
- MARTA, Felipe Eduardo Ferreira. **A Memória das Lutas**: as artes marciais orientais e a sua presença na cultura corporal de São Paulo. São Paulo: EDUC, 2010.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. **História Oral**: como fazer, como pensar. 2a. edição. São Paulo: Contexto, 2013.
- MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. **O Nascimento da Cultura Afro-Americana**: uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Cândido Mendes, 2003.
- MORAES, Enny Vieira. **As Mulheres também são Boas de Bola**: historia de vida de jogadoras baianas (1970 – 1980). Tese. Programa de Pós-Graduação em História – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.
- MUNANGA, Kabengele. Uma Abordagem Conceitual das Noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia. In: BRANDÃO, André (Org.). **Cadernos PENESB**, 2004. p.15-34
- MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil**: identidade nacional *versus* identidade negra. Vozes: Petrópolis, 1999.
- NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito de Marca**: as relações raciais em Itapetininga. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
- PINTO, Valdina Oliveira. **As Religiões Afro-Baianas e o Parque São Bartolomeu** – mimeo, s/d.

PIRES, Antônio Liberac C. S. **A capoeira no jogo das cores**: criminalidade, cultura, e racismo na cidade do Rio de Janeiro (1890-1937). Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, 1996.

PIRES, Antônio Liberac C. S. **A Capoeira na Bahia de Todos os Santos**: um estudo sobre cultura e classes trabalhadoras (1890-1937). Tocantins: NEAB/Grafset, 2004.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

REGO, Waldeloir. **Capoeira Angola**: ensaio sócio-etnográfico. Salvador: Itapuã, 1968.

REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil - a história do levante dos malês em 1835**. Edição Revista e Ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, Letícia Vidor de S. **O mundo de pernas para o ar**: a capoeira no Brasil. São Paulo: Publisher Brasil, 1997.

RISÉRIO, Antônio. Bahia com “H”: uma leitura da cultura baiana. In: REIS, João José (org.). **Escravidão e Invenção da Liberdade**: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SLENES, Robert W. “Malungo, ngoma vem!”: África coberta e redescoberta no Brasil. In: **Negro de Corpo e Alma – Mostra do Redescobrimento**. Brasília: Ministério da Cultura; Ministério das Relações Exteriores, 2000.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida**: por um conceito de cultura no Brasil. 3ªed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

A ÁFRICA NO BRASIL: ENCONTROS E TENSÕES NA TRAJETÓRIA DE MÚSICOS E MUSICISTAS AFRICANOS NO PAÍS

Willians Santos³²⁴

Resumo

A tese da pesquisa é haver processo de racialização no campo musical brasileiro demonstrado pela presença das categorias *música africana*, *negro africano*, *música de imigrante*, *música de refugiado*. Estas emergem nas aproximações e as tensões entre imigrantes musicistas africanos, brasileiros e outros estrangeiros, nesse contexto. Para compreender o fenômeno é acentuado considerar tanto as narrativas críticas dos músicos e musicistas ao campo musical quanto a rede de relações de amizade e profissionais que igualmente nele se desenvolvem.

Palavras chave: Africanidade; Agencia; Malhas; Música; Narrativas.

Introdução

Este texto é integrante da pesquisa de nome “A marca Africano (a) como símbolo ocupacional na trajetória de músicos imigrantes no Brasil”, financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, sob orientação de Liliana Rolfsen Segnini, desenvolvida no doutorado em ciências sociais programa trabalho política e sociedade.

A hipótese da tese é a de que as categorias *África*, *Africano*a, *Música Africana* emergem do encontro e as tensões entre imigrantes musicistas africanos, brasileiros e outros estrangeiros no campo musical do país. Adquirem diferentes significados conforme o lugar social ocupado pelo sujeito que as utiliza e indicam críticas à segregação racial deste campo.

No Brasil, considero, têm ocorrido, conforme o alerta de Nadia Ferreira - estudante de Guine Bissau, mãe e ativista pelos direitos de mulheres africanas no Brasil –, o encontro entre duas Áfricas: a dos africanos e a dos brasileiros³²⁵

O campo musical é constituído pela presença de transnacionais da música cujo vínculo são direitos autorais, pelo financiamento público da arte via editais com participação de setores privados cujo vínculo ocorre com contratos flexíveis e a

³²⁴ Doutorando em ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, programa Trabalho, política e sociedade. Orientadora: Prof^a.Dr^a Liliana Rolfsen Segnini (FE\IFCH\FAPESP). Pesquisa CNPq. Contato: will.santos.iconoclasta@gmail.com

³²⁵ Tal narrativa ocorreu em 2016 na camara dos vereados de São Paulo para discutir as condições de vida desta população em São Paulo e anuncia as contradições, as aproximações e as tensões deste encontro.

necessidade de *freelancing*, oficinas e *workshops* aonde os vínculo ocorre pela palavra, não é institucionalizado.

Contudo, se o universo musical e o trabalho com música são parte da estrutura geral da sociedade cabe compreender de que modo a racialização – evidenciada pela emergencia da categoria música africana -, que atravessa essa mesma sociedade, organiza-se no campo musical. Proponho que é desde o ponto de vista dos/as africanos e as suas rede de relações para a produção musical que melhor pode ser compreendido a categoria e o campo artístico.

Malhas e Africanidades

A pesquisa de campo da tese se desenvolveu na cidade de São Paulo em todo ano de 2018. A partida a observação participante se dirigiu à responder as seguintes questões: qual é a concepção de música africana para os artistas? As formas pelas quais a categoria *Música Africana* emergia na relação dos artistas com músicos brasileiros e estrangeiros?. Considerei: (a) a produção de *narrativas* (ORTNER, 2007), (b) a capacidade de *agencia* (ORTNER, 2007) ao desenvolvimento de projetos culturais e\ou agenciamento de redes.

Acompanhei dois eventos: o *Gringa Music* às quartas-feiras no bar Al Janhia³²⁶ e os Refúgios Musicais (SESC Belenzinho, zona leste), evento mensal. Já os artistas que pude acompanhar foram Lenna Bahule (Moçambique), Yannick Delass (Congo\São Tomé e Príncipe), o grupo Maobé (Togo) e a Orquestra Mundana Refugi (várias nacionalidades), Jéssica Areias (Angola), Zduduzo Siba (Africa do Sul) e Gloire (Congo)³²⁷.

Minha relação ocorreu com esses e essas pessoas ocorreram: I) nas relações para o desenvolvimento dos projetos profissionais, as oficinas, *workshops*, apresentações musicais, ensaios, gravações, participação em palestras e entrevistas de rádio; II) cuidado da casa, relação com a família, festas particulares, encontro com amigos quando é possível conhecer referências musicais, religiosas, políticas, a sua formação básica e profissional, a condição de vida e de moradia; III) comunicação pelo *facebook* e o *instagram*.

³²⁶ O *Gringa Music* ocorreu simultaneamente no segundo semestre de 2018 na Biblioteca Mario de Andrade. Em setembro de 2019 foi anunciado o encerramento das atividades no bar Al Janhia sempre previsão de continuidade até a escrita deste texto.

³²⁷ A relação com Jessica Areias (Angola), Znduduzo Siba (Africa do Sul) e Gloire (Congo) ocorreu a partir da experiência de campo não estava prevista. Não realizei entrevista com Siba e Gloire, senão o registro de suas palestras e entrevistas públicas. Com Areias realizei uma entrevista e utilizo outras publicadas em diferentes plataformas da internet.

No decorrer foi necessário atentar às interpretações de brasileiros e de estrangeiros acerca do campo da música sem perder de vista suas práticas, pois, integram em conjunto a malha de relações dos músicos e musicistas africanos, estão no mesmo espaço-tempo. Cada uma constitui dimensões de uma realidade multifacetada (FONSECA, 1999, p.64) onde eles se intercalam. Por esta razão, realizei entrevistas com doze pessoas: quatro pessoas advindas de África, uma da Europa, outra da Síria, seis pessoas do Brasil (sendo quatro dessas pessoas funcionários do SESC, uma da Fundação Chácara Klabin e um diretor de cinema).³²⁸

Os músicos compõem um “Quase Grupo” (C.MAYER, [1966] 2010) dado que são indivíduos em “Conjuntos-de-Ação” (C.MAYER, [1966] 2010) que se relacionam por causa da afinidade em torno a música, quer dizer, são reconhecidos e se reconhecem porque possuem a prática comum da criação musical e a profissionalização na área “alguns destes se conhecem, outros não, (...) mantêm contato em várias situações e durante certo período de tempo” (C.MAYER, [1966] 2010, p.145-147), logo, estão em transações de fluxo contínuo (BOISSEVAIN, [1974]2010).

Não são grupos étnicos ou raciais pré-definidos sua existência enquanto tal se deve ao contexto social e político sem nenhuma base cultural, política, religiosa pré-determinada, senão as interconexões (quer dizer, os conjuntos de ação) que estabelecem e as expectativas (sempre variáveis e situacionais) que adotam uns para outros.

Interconexões significam a reciprocidade, amizade ou inclinações profissionais entre sujeitos que procuram “manipulá-las para atingir metas e resolver problemas, e na organização e no dinamismo das coalizões que contrõem para atingir seus fins” (BOISSEVAIN, [1974]2010, p.208), bem como, prescrevem a capacidade de formar rivalidades ou alianças, estabelecer contatos e cultivá-los são, enfim, “parte extraordinariamente importante não apenas nas atividades políticas e econômicas, mas também no cotidiano das relações sociais” (BOISSEVAIN,[1974]2010).

Evidente, a “pluralidade de atores” (BARNES, 1969a[2010]) mantém relações que “não formam uma cadeia simples” (BARNES, 1969a[2010]), suas ações se entrecruzam e

³²⁸A observação participante está materializada em fotografias, vídeos e nos caderno, diários e audios de campo. Para conhecimento de alguns materiais acessar o *instagram* will musica do mundo.

formam circuitos “ligeiramente parecido com uma malha intrincada” (BARNES, 1969a[2010], p.178).

Sua atuação é dada segundo a capacidade de avaliar, influenciar e ser influenciado e são tais vínculos que emergem valores sociais (BOISSEVAIN,[1974]2010) tais como música africana, música de imigrante, música de refugiado, negro.

Importante salientar as relações do campo musical criam malhas de entrelaçamentos, estreitas, frouxas ou intermediárias as quais podem ser verificadas em trajetórias e\ou nas sequências de ação. Ao mesmo tempo considero que essas ações estruturam a realidade social, a qual, por seu turno, forma os valores e as práticas individuais: padrão, processo e *momentum* são compreendidos conjuntamente (BOSSEVAIN,[1974]2010). O conceito de malhas nos permite abordar a dimensão das interconexões, a categoria africanidade permite refletir acerca das relações raciais, igualmente constitutivas do campo musical.

Guimarães (2008) propõe o seguinte lugar para a raça enquanto categoria analítica: categoria racial utilizada nas relações sociais como forma de classificação baseado na raça e sociologicamente é um “conceito analítico nominalista, no sentido de que se refere a algo que orienta e ordena o discurso sobre a vida social” (GUIMARÃES; 2008).

Enquanto dado biológico não há para as ciências humanas o entendimento de raças humanas determinando o comportamento social, mas, que “raças fictícias e outras construídas a partir de diferenças fenotípicas como a cor da pele e outros critérios morfológicos” (MUNANGA, 2000, p.22) são selecionados arbitrariamente. As “raças sociais” (MUNANGA, 2000) influem nas relações de poder que se fundamentam na cor (raça) (FERNANDES, 1978).

Munanga (2000) desenvolve uma reflexão tendo como referência os afro-brasileiros, contudo, para melhor compreender este processo complexo da presença de africanos no Brasil incluo a categoria africanidade como outra concepção central no conjunto das relações raciais do campo musical brasileiro.

Conforme Chale João Mungoi (2012), a africanidade é construída desde as experiências das relações sociais vividas no país. Significa considerar as diferentes comunidades, trajetórias, costumes, línguas e hábitos culturais dos estrangeiros determinadas pela conjuntura ampla das políticas adotadas pelos Estados nacionais de

origem, organizações regionais e subregionais, a dependência econômica internacional e a discriminação racial. E, igualmente, o "sotaque, a língua, o penteado, as festas "típicas", o traje, a dança, a música e comida (...)" (CHALE JOÃO MUNGUI, 2012, p.129).

Por fim, é conceito que considera o conjunto de narrativas sobre música africana, uma vez o fato de músicos e musicistas serem do continente não permite tratar essa diversidade de modo homogeneizante, pois, a heterogeneidade se verifica em vários níveis.

Histórico da presença africana no Brasil do século XX e XXI

A presença de pessoas advindas do continente africano para o Brasil não é recente. Inicia-se por volta dos anos 1970, conforme descreve Chale Mungui (2006), eram estudantes e o vínculo que permitiu a entrada foi o acordo PEC-G (Programa de estudantes-convênio de graduação), ao todo foram assinados seis protocolos, o primeiro em 1967 com vista a regular o programa, o PEC de 1974 passa a contemplar países africanos, esta lei tem o objetivo:

“(...) à formação e qualificação de estudantes estrangeiros por meio de oferta de vagas gratuitas em cursos de graduação em Instituições de Ensino Superior - IES brasileiras. O PEC-G constitui um conjunto de atividades e procedimentos de cooperação educacional internacional, preferencialmente com os países em desenvolvimento, com base em acordos bilaterais vigentes e caracteriza-se pela formação do estudante estrangeiro em curso de graduação no Brasil e seu retorno ao país de origem ao final do curso.” (Decreto nº7.948, de 12 de março de 2013).

São os protocolos de 1998 e de 2013 que se tornam geridos pelos Ministério da Educação e o Ministério das Relações Exteriores e da Educação, contando com os diversos setores da Pró-Reitoria de Graduação e Pós Graduação (para o caso do PEC-PG³²⁹).

Outras duas leis que normalizam a entrada e permanência de africanos no país são a Lei de Refúgio³³⁰ e a Lei do Imigrante³³¹, substituto recente do Estatuto do

³²⁹Segundo a autora o PEC-PG (Programa de Estudos-Convênio de Pós-graduação) é administrado pelo Ministério das Relações Exteriores via Divisão dos Temas Educacionais (DCE) a Coordenação de Aperfeiçoamento de Ensino Superior (CAPES) e o Ministério da Ciência e Tecnologia (MCT) via Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), selecionando estudantes para os cursos de mestrado e doutorado.

³³⁰**Lei do refúgio: LEI Nº 9.474, DE 22 DE JULHO DE 1997. Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9474.htm>.**

Estrangeiro. O estatuto do estrangeiro³³² regeu durante a segunda metade do século XX e os primeiros anos do século XXI a presença de estrangeiros – não apenas africanos – tendo sido substituída pela Lei do Imigrante.

Relatório de 2000 da polícia federal indica crescimento em doze anos de 1.054 para 31.866 cidadãos provenientes de 48 países das 54 nações do continente. A maioria provém de países lusófonos, como Angola e Cabo Verde com 11.027 e 4.257 cidadãos respectivamente, seguidos por Nigéria com 3.072 pessoas regularizadas. A Secretaria Nacional de Justiça, por sua vez, registrou 161 mil pedidos de refúgio no Brasil desde 2010. O ano com mais solicitações foi 2017, com 33.866, das quais 4.785 foi de africanos.

Por fim, a presença de grupos musicais formados no Brasil por pessoas nascidas em solo africano não é atual. Significativo grupo foi a banda Obina Shok. Conforme informações da mídia "Cultne Acervo Negro", o grupo surgiu em Brasília e tinha na formação o senegalês Jean-Pierre Senghor (vocaís e teclados), neto do poeta Leopold Senghor, o gabanês Roger Kedy (guitarra e vocais), o surinamês Winston Gound (bateria) e os brasileiros Henrique Hermeto (guitarra), Sérgio Galvão (sax-alto), Maurício Lagos (baixo), Sérgio Couto e Hélio Franco (percussão). Os integrantes africanos eram filhos de diplomatas e estudavam na Universidade de Brasília (UnB) nos anos 1980. Seu nome significava "caminho da dança" (dialeto Miene do Gabão). Em 1986 lançam o LP Obina Shok o qual continha a canção Vida com participação de Gal Costa e Gilberto Gil nos vocais.

Africanos na estrutura sociopolítica

Diferentes narrativas têm indicado o "lugar" esperado à ser ocupado pelos africanos e o valor do trabalho musical no campo da arte no Brasil, justificado por critérios raciais:

"Sou uma pessoa. Como profissional sou artista. Entretanto, a cor da minha pele faz com que pessoas só queiram que eu me apresente no mês dos negros.

³³¹Lei do Imigrante: **LEI Nº 13.445, DE 24 DE MAIO DE 2017**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13445.htm.

³³²Estatuto do Estrangeiro: **LEI Nº 6.815, DE 19 DE AGOSTO DE 1980**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L6815.htm>.

Porque como qualquer profissional e como qualquer outra pessoa, não tenho o direito de trabalhar o ano todo? Minha família e meus filhos só têm o direito de comer no mês dos Negros?" (A.S. Guineense, 09\09\2016)

Dita no "Mês da Consciência Negra", quando brasileiros celebram a presença afro-brasileira, sinaliza o processo de racialização no campo musical. Para melhor compreendê-lo é necessário localizá-lo na estrutura sociopolítica e cultural brasileira.

No Brasil colonial raça designava classe social, na medida em que ambas categorias se articuladas correspondiam à divisão social entre senhores e escravos. Tal teleologia justificava a condição de dominação do período na sociedade escravocrata "negro tinha um lugar e esse lugar era a escravidão" (GUIMARÃES, 2008, p. 70). Yvone Maggie (1996) aponta que:

"A cor do escravo definia o seu lugar social, preto e escravo eram quase sinônimos. Preto livre e pardo até mesmo no início do século, embora fossem termos de cor, decalcavam o lugar social (...) No período escravista o escravo era definido por sua origem africana ou crioula, da terra. A classificação de cor, preto = escuro, passou a ser um problema mais contundente quando todos os escravos viraram homens livres como os brancos. Como definir a diferença então? A diferença entre as pessoas livres agora devia ser designada através da homologia entre cor e biologia. Os pretos eram diferentes porque biologicamente inferiores." (MAGGIE, Y, 1996, p. 227).

Na primeira República raça designou cor da pele e não mais a condição civilizacional, prevalecendo a ideia de cor sobre a de raça (GUIMARÃES, 2008). Florestan Fernandes (2008) observa que na passagem da colônia para a sociedade industrial a "cor da pele" (FERNANDES, 2008) se torna símbolo de reforço das "diferenças raciais" e da estratificação social.

Carlos Hasenbalg (1996) indica que na década de 1950 no contexto do fim da Segunda Guerra Mundial, a política de Estado do branqueamento perde força, mas enraíza-se na sociedade, transformando-se: 1) na negação da origem africana brasileira e a variação fenotípica das formas de se entender; 2) emergem de categorias classificatórias negativas, exemplo, "melhorar a raça", "cabelo ruim", etc. Conquanto o mito da democracia racial, ideologia emergente do período, caracterizava-se pela reconstrução idílica da colonização e a apologia da mestiçagem, sua função foi reforçar a negação da existência de preconceito e das desigualdades, preenchia "importante função de controle social, apontando para a unidade e homogeneidade nacional e ocultando a existência de divisões raciais e sociais" (HASENBALG, 1996, 237-238).

Em relação ao mercado de trabalho, especificamente, Silva Bento (1995) aponta existência de mecanismos discriminatórios interferindo na seleção de mão de obra que influem para a subalternização, especialmente, às mulheres. Tratam-se de "mecanismos de avaliação" (FERNANDES, 2008, p.141), subjetivos, efetivos, não explicitados nos editais de contratação. O preconceito restringe o acesso à postos de trabalho elevados e, também, estão presentes no processo de demissão de funcionários. Fundamentam-se na ideia historicamente construída do lugar do negro no mercado de trabalho (SILVA BENTO, 1995), em suma, a "hierarquia social baseada na raça e igualmente no gênero deve corresponder uma posição inferior no trabalho onde o lugar de um jamais seja ocupado pelo outro" (SILVA BENTO, 1995, p.484).

Lélia Gonzales ([1979], 2018) alerta que o modo pelo qual se estruturou ao longo do tempo a economia e a sociedade no Brasil impôs à população afro-descendente o lugar de "Massa Marginal" ([1979], 2018), a partir de uma divisão racial e sexual do trabalho.

O racismo (igual ao sexismo) no Brasil estruturou as relações políticas e a reprodução das classes sociais: "(...) como articulação ideológica que toma corpo e se realiza através de um conjunto de práticas (isto, é, discriminação racial), é um dos principais determinantes da posição dos negros e não-brancos dentro das relações de produção e distribuição" (HASENHALG, 1978, p.101-102, apud GONZALES, [1979], 2018, p.65).

A ideologia do lugar social subalterno está presente, também, na condição migratória, sinônimo da "relação entre dominante e dominado (...) relação de dominação" (SAYAD, 1998, p.60). Esta condição imigratória cria e atribui uma representação sociopolítica ao imigrante como trabalhador revogável "cuja qualidade de homem estando subordinada a sua condição de imigrante (SAYAD, 1998, p.55). A condição de existência e de residência dessa pessoa só tem sua razão de ser no trabalho, não qualquer um, mas, àquele definido por trabalho de imigrante (SAYAD, 1998). Esta relação de dominação evidencia uma lógica circular das segregações:

"A discriminação de direito (entre nacional e não nacional) pede o reforço às discriminações de fato (ou seja, às desigualdades sociais, econômicas, culturais) e, em troca, estas encontram uma justificativa e atribuem a si mesmas uma legitimidade na discriminação de direito: esta lógica circular, segundo a qual situações de fato e de direito se sustentam mutuamente, encontra-se no princípio de todas as segregações (escravidão, *apartheid*, colonização, imigração, etc) e de todas as dominações (o escravo, o negro, o colonizado, o imigrante, a

mulher, etc.) geradoras de racismo, a igualdade de direito sendo recusada usando-se como pretexto as desigualdades de fato, e a igualdade de fato, por sua vez, torna-se impossível devido à desigualdade de direito (SAYAD,1998,p.58)".

A lógica da segregação pela produção de alteridade está presentificada na contradição migratória de africanos no Brasil devido a "condição de estrangeiro, africano e negro" (JOÃO CHALE MUNGROI, 2012, p.135).

Apesar de originários de diferentes contextos sociais com "distintivo *background* e o seu capital de cultura" (CHALE JOÃO MUNGROI, 2012,p.127), no país, "passam a ser tratados de forma reducionista e homogênea como "os africanos"" (CHALE JOÃO MUNGROI, 2012, p.127), suas "particularidades nacionais, culturais, linguísticas, étnicas, religiosas e outras são ignoradas e mesmo desconhecidas pela maioria dos brasileiros" (CHALE JOÃO MUNGROI, 2012, p.127).

Por ocasião do contexto racializado a categoria "africa" se torna sinônimo de "raça" e o preconceito que experienciam no país tem "como ponto de referência a aparência, os traços físicos, a fisionomia, os gestos e o sotaque do indivíduo" (CHALE JOÃO MUNGROI, 2012, p.134). A discriminação emerge "em decorrência de sua cor da pele e de origem (...) são considerados como "estrangeiros de segunda categoria (CHALEJOÃO MUNGROI,2012,p.137)".

Uma vez numa sociedade onde negros estão sujeitos ao preconceito racial, vivenciam a experiência do "(...) lugar marcado pela exclusão social, discriminação racial, pelos esteriótipos" (CHALE JOÃO MUNGROI, 2012,p.134). Este mesmo processo observo ocorrer em relação aos músicos, embora, haja particularidades. Lenna Bahule denuncia o fenomeno a partir de sua experiência como estrangeira musicista no Brasil:

"2-Quando um africano sai de seu lugar de PERTENCIMENTO, onde este simplesmente É e flui no seu ser melaninado, ele começa a lidar com rótulos e esteriótipos, que estão, a maneira deles, ligados a uma DÍVIDA HISTÓRICA (sim uma dívida histórica BEMMM GRANDE. Nada de se isentar. A questão é global e não familiar\particular. Não haja bolsonoramente) que o coloca sempre em lugar de minoria, de exotização, xenofobia; e aí surge a consciência do que os cientistas sociais chamam de RACISMO! Até então, meu entendimento como pertencente de uma sociedade africana era de "Pessoa com nome, profissão, estilo próprio, homem ou mulher, talentoso nas minhas habilidades" e tudo de aprendido

humano que isso traz, mas eis que a partir de então comecei a ser intitulado NEGRO!" (BAHULE, Lenna, facebook, online, 03, ago, 2018)³³³.

O relato é a resposta à uma grande quantidade de acusações à Lenna Bahule de "racista" por utilizar a categoria negro na seleção de baixista para sua banda. A partir de sua experiência de tornar-se alteridade na migração é notável a lógica circular de segregação racial atravessando as relações de trabalho musical no país.

O racismo do século XIX e XX se utilizou do conceito de raça da biologia para criar hierarquias, porém, o "novo racismo" faz uso de etnia (MUNANGA, 2000) para fundar a segregação. Este modelo se organiza na alteridade, embora "as vítimas de hoje são as mesmas de ontem e as raças de ontem são as etnias de hoje" (MUNANGA, 2000, p.29), construído com base nas diferenças. Todavia, a substituição da palavra raça por população ou outra variante não modifica tal ideologia quando fatos biológicos permanecem critérios da desigualdade (SEYFERTH, [1993]1995).

Além do mais, o caso dos africanos, esta raça social, é definida a partir de sua condição de imigrante, a cor de pele e o imaginário que existe sobre a África no país. De um lado "uma expectativa a respeito da "Àfrica", seja em relação a uma dívida histórica, assim como em relação aos atributos culturais e formas de vida que os africanos deveriam portar que configuram o que se esperar da "Àfrica" (BESERRA COELHO & SILVA, 2015 p.3). De outro "os africanos são associados ao sofrimento, pobreza, desgraça, guerra, fome, selva, HIV" (BESERRACOELHO & SILVA, 2015 p.3).

Vivenciam a segregação por serem africanos (dimensão étnica), negro (dimensão racial) e imigrante (xenofobia), em um contexto social onde "a imagem do continente africano é projetada de forma estereotipada e o negro está sujeito a discriminação devido ao seu fenótipo" (MUNGOI, 2006 *apud* BESERRA COELHO & SILVA, 2015 p.4).

Africanos no campo musical

³³³ Lenna Bahule é cantora, compositora e pesquisadora moçambicana ela tem um álbum lançado no Brasil de título "Nômade" (2016) que posteriormente se tornou um projeto musical com integrantes do Brasil e Uruguai. O material se encontra em formato CD e digital. Esta relato se deu após publicação na plataforma *facebook* de sua página artística recrutando baixista que identifica-se negro. Considerei manter a fidelidade do que fora publicado na internet.

O campo da música se define por três universos: a) mercado fonográfico formado por empresas transnacionais (*Apple Music, Sony Music Chairman & CEO Latin America, Spain and Portugal*, por exemplo) voltadas a produção e distribuição física e virtual de música onde a remuneração artística se dá no contrato com uma gravadora\distribuidora e na garantia dos direitos autorais de execução protegido por instituições e associações; b) financiamento público de editais em que há imbricada relação entre Estado, fundações, empresas e bancos com a contrapartida da isenção de impostos; (c) realização de oficinas e workshops de vínculo pela palavra.

A obra, segundo a lei autoral³³⁴ é a exteriorização criativa de um autor e que lhe garante direito patrimonial (direito à remuneração pela utilização de terceiros) e o direito moral (direito de autorização do uso da obra). O fonograma é a materialização dessa obra por meio da interpretação, inserção de sons, instrumentos, mixagens, etc., é a fixação ou gravação da obra autoral em suporte material. É a essa gravação que se atribui um número de registro no (ECAD e\ou no ISRC)³³⁵, conforme Marcia Bicudo (2014).

A execução da obra envolve conjuntamente o direito autoral e o direito conexo³³⁶, para garanti-los é preciso cadastrá-la em associações que precificam, regulamentam e remetem informações ao ISRC e o ECAD, órgãos de fiscalização que garantem repasse do percentual da bilheteria, faturamento, receita publicitária ou a extensão do espaço físico para os autores e seus conexos, quando há execução da obra em alguma localidade pública ou particular. A cobrança por execução necessita, também, de autorização por parte da pessoa física ou jurídica responsável por aquele ato e local. O ambiente digital foi inserido internacionalmente na lei de direitos autorais (BICUDO, 2014).

O mercado mundial da música cresceu 8,1% entre 2016-18 segundo relatório da IFPI (Federação Internacional da Indústria Fonográfica), os setores avaliados em conjunto que proporcionaram este valor foram vendas físicas, *streaming*, modalidades digitais, a execução pública e a sincronização de música gravada em obras audiovisuais e de

³³⁴Lei nº9.610 de 19 de fevereiro de 1998. Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9610.htm>.

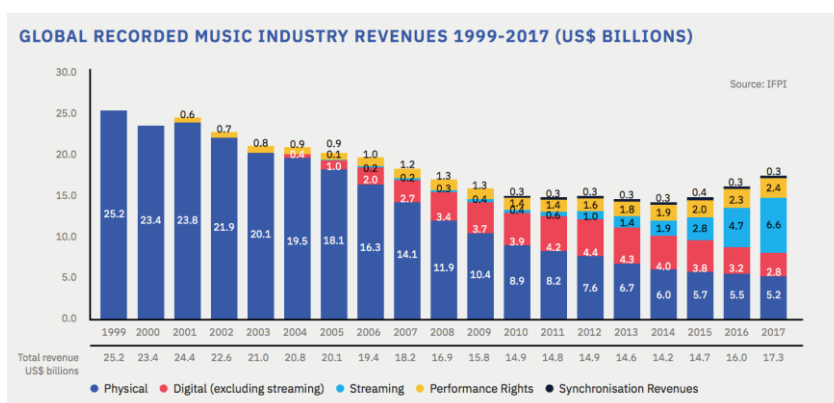
³³⁵ECAD. Escritório central de arrecadação e distribuição. ISRC. International Standard Recording Code.

³³⁶Autor, intérprete, músicos, arranjadores, produtor fonográfico e demais possuem titulares de direitos conexos pois são reconhecidos e responsáveis por auxiliar na criação e produção musical.

publicidade. O digital³³⁷ foi responsável por U\$9,4 bilhões, ou 54% do total consumido. O crescimento do Brasil foi de 17,9% superior a média global gerando uma receita de U\$295,8 milhões de dolares. As receitas de execuções públicas somaram U\$2,4 bilhões, as vendas físicas U\$ 5,2 bilhões e os direitos de sincronização U\$ 346 bilhões, conforme fonte do Pró-Música Brasil (Produtores Fonográficos Associados, 2018).

O *streaming* é o modelo de negócio que mais cresce no segmento fonográfico do mundo todo, deve-se ao faturamento com publicidade (comum nas plataformas *youtube* e *spotify*) e nos pacotes premium de serviços de audio (comum da *Apple Music* e *Deezer*). A importância destas plataformas são o fato de que elas pagam aos artistas direitos autorais de execução pública (PRÓ-MUSICABR,2018). Iñigo Zabala, presidente da *Warner Music Latin America* espera que as corporações ampliem o mercado consumidor a partir de “modelo de crédito”. Grande parte dos consumidores já pagam pelas músicas via cartão de crédito a partir de seus *smartphones*.

Figura 1 - Mapa. Receita da Indústria Global Gravada 1999-2017



. Fonte. IFPI

O crescimento do Brasil de 3,0% em 2016 para 17,7% em 2018 gerou otimismo nos líderes da indústria da música que esperam o próximo sucesso da América do Sul seja do país³³⁸. Para Jesus López o resultado da posição do Brasil no mercado global são os *streamings* responsável por resolver a violação de direitos devido a pirataria com a

³³⁷No mercado ‘global da música’, não apenas a gravada, o *streaming* contribuiu com 41,1% gerando uma receita de 6,6 bilhões de dolares.

³³⁸O país está na 9ª posição entre os maiores mercados mundiais, possui 112 milhões de pessoas usando a internet, 24 milhões com conexão banda larga, 177 milhões com *smartphones*, 243 milhões de linhas móveis.

contrapartida da “monetização justa” (*monetize it fairly*) de direitos autorais. Outro fator é o tamanho do mercado de consumo (200 milhões de pessoas aproximadamente) e a internacionalização da música entre músicos brasileiros, anglo-saxônicos e hispânicos.

Importante notar o público brasileiro ouve majoritariamente músicas produzidas por artistas nacionais. Segundo reportagem da Folha de São Paulo no caderno Ilustrada (2018), apesar da mescla de gêneros a partir das regravações e a mistura de estilos em um mesmo evento no gosto popular de norte a sul predominam o funk, o gospel, o pagode e o sertanejo.

O segundo aspecto do campo se caracteriza pelo fenômeno da “privatização da cultura” (FREITAS, 2016). Este processo já ocorreu na Grã-Bretanha e nos EUA nos anos 1980 quando inicia a participação de empresas e seus principais dirigentes nos conselhos curadores e no controle de instituições artísticas (FREITAS, 2016).

O Brasil tem a renúncia fiscal principal mecanismo de financiamento. Esse instrumento baseia-se na dedução de imposto devido ao poder público por pessoas físicas e jurídicas que façam investimentos em atividades artísticas e culturais (FREITAS, 2016). Pressupõe a parceria entre Estado, sociedade (produtores culturais e artistas) e empresas patrocinadoras (FREITAS, 2016).

No país ao mesmo tempo que ganha força como política pública se torna moeda de troca das empresas, assim, a política cultural passa a ser organizada por gestores (tanto dos setores privados como públicos), enquanto negócio. Segundo Freitas (2016) o orçamento público via leis de incentivos é intermediado por organizações privadas. Estas disputam e até controlam o orçamento “criando grupos e corretores de projetos que sabem como lidar especificamente com as leis de incentivos” (FREITAS, 2016, p.159). Trata-se de pequenos grupos de agentes privados, pessoas jurídicas privadas, que controlam e operam no acesso às leis de incentivo e na captura de recursos” (FREITAS, 2016).

O “campo de trabalho da música” (SEGNINI, 2009) define o ofício artístico toda “expressão artística, realização de um trabalho, exercício de uma profissão” (SEGNINI, 2009, p.171). Esse campo é constituído por relações de assalariamento institucionalizadas, ou não, pelo Estado, com vínculos formais (caso de orquestras\corpos estáveis e docência) regidos por consolidação das leis trabalhistas, e formas flexíveis. Esta relação significa degradação da proteção social e o “desenvolvimento do trabalho temporário

(intérimaire), dos contratos por tempo determinado (contrats á durée déterminée), da terceirização (sous-traitance)” (HIRATA, 2007, p.91). Neste universo os artistas são submetidos à controles em nome da “qualidade artística” (SEGNINI, 2009), ou da “lógica da catraca”, processo de espetacularização da arte que “trava a produção e o pensamento artístico, na medida em que tudo se transformou em um grande espetáculo” (FREITAS,2016, p.162).

Para isso devem os músicos se formar permanentemente, o recrutamento desses profissionais ocorre nas redes de contato ou em chamados de editais, audições, de acordo com o objetivo do espetáculo e as possibilidades de remuneração (cf., MENGER, 2005b, apud SEGNINI, 2009). Nas oportunidades de recrutamento, contrato e remuneração se reproduz a desigualdade de classe, gênero e raça que podem ser notadas nas trajetórias de homens e mulheres que vivenciam o campo artístico de diferentes formas (SEGNINI, 2004).

Em relação a problemática da discriminação presente na trajetória dos artistas cabe compreender que o contexto brasileiro não está ausente deste processo, ao contrário.

Hasenbalg (1996) chama atenção ao contexto artístico quando é expressa outra maneira de dissimulação\discriminação racial. A partir da pesquisa de Sansone (1993 apud HASENBALG, 1996) que, por sua vez, desenvolveu um estudo de sociologia sobre a forma como a desigualdade articula-se, Hasenbalg (1996) demonstra haver certa ilusão de igualdade entre participantes de uma manifestação cultural: “O convívio inter-racial nesses âmbitos culturais, bem como no domínio geral das atividades de lazer, acaba reforçando as imagens da cordialidade brasileira, da fluidez e da brandura das relações raciais no país” (HASENBALG, 1996, p. 242). Esta ideologia é reforçada pela contradição de vida e visibilidade artística pois a produção da “cultura negra” convive com a realidade de subalternidade dos segmentos negros e mestiços na estrutura social ampla (HASENBALG, 1996, p. 243).

Em relação aos músicos africanos noto que se encontram numa posição relativa nesse campo, seus projetos culturais dependem de relações complexas com brasileiros e outros estrangeiros. A produção de um album pode ocorrer a partir de gravadoras não hegemônicas, até “caseiras”, utilizando-se dos meios de internet para divulgação de seu material; alguns artistas não se encontram afiliados aos organismos de proteção de

direitos autorais, outros sequer produziram uma obra. Noutra medida, imigrantes não tem possibilidade de financiamento público de seu trabalho pela via dos editais públicos pois estes não prevem este vínculo, a não ser que em seu grupo musical haja algum integrante brasileiro que pode mediar a relação do contrato.

Alguns realizam “oficinas e *workshops*” com valores variáveis entre R\$30,00 e R\$50,00 reais por aula, em um acordo ‘pela palavra’, realizados em espaços culturais de artistas militantes negros, nas praças ou na própria residência do musicista. Essa condição musical, contudo, está sendo questionada:

"(...) a população negra, que tem como ancestrais negros africanos, meus conterrâneos de continente e quiça de país, é a que menos tem espaço de mercado de emprego, é que menos tem estrutura básica de vivência (por que ninguém está nesta terra para sobreviver. Isso é coisa do opressor e das religiões dogmáticas), é que sempre SÓ tem a sua arte condicionada a categorias específicas só porque são negros e não pelos seus naturais talentos, é a que menos têm reconhecimento de sua genialidade, talentos e habilidades, me sinto profundamente provocada e portanto convidada a me colocar a favor da concretização da presença negra nos espaços e portanto potencializar esta RAÇA (se é de racismo que falamos então chamem os de raças) que tem muita mas muita história para contar (...) Então, vai tar tendo baixista negrx nos grupos sim!!!" (BAHULE,Lenna,facebook,online,03,ago,2018).

O questionamento acima corresponde para a ação de agenciamento de rede de relações profissionais à criação e o desenvolvimento de gravação e apresentações; indica também o trabalho conjunto entre sujeitos marginalizados que têm as suas escolhas artísticas estigmatizadas. Essas malhas profissionais ocorrem, da mesma forma, entre músicos africanos e outros estrangeiros com a finalidade de produzir novos espaços, como alerta Yannick Delass³³⁹ afim de romper “barreiras invisíveis” que os artistas enfrentam em São Paulo.

Outro exemplo, de malhas foi a *Gringa Music* projeto idealizado por Yannick Delass cuja finalidade foi “revolucionar” a cena musical na cidade de São Paulo oferecendo palco à músico de distintas nacionalidades, conforme Delass, a preços acessíveis com cobrança de apenas R\$10,00 reais a entrada³⁴⁰:

³³⁹Yannick Delass é cantor e compositor com dupla nacionalidade congolês-são tomense. Tem um album lançado no Brasil “Espoir” (esperança) gravadora Tratore. Além do trabalho como produtor da Gringa Music tem um grupo musical “Yannick Delass e banda” formada com mais três integrantes todos brasileiros.

³⁴⁰Os eventos ocorriam no bar palestino Al Janiah localizado no centro da cidade reconhecido por seu caráter militante.

“(...) é um palco móvel de música do mundo de alta qualidade onde se apresentam os músicos imigrantes residentes em São Paulo. O objetivo desse projeto é revolucionar a cena musical na cidade de São Paulo oferecendo uma boa estrutura aos músicos imigrantes (...) o programa trouxe produções musicais dos imigrantes residentes em São Paulo, no intuito de promover a diversidade cultural na cidade. Imigrantes oriundos dos mais diversos países da África, Europa, Ásia, Oriente Médio, América Central e América Latina se apresentarão às sextas-feiras” (DELISS, Yanick, *référence*, Gringa Music.com, online, 2018).

O projeto ocorreu durante dois anos no bar Palestina Al Jannah e durante o segundo semestre de 2018 na biblioteca Mario de Andrade (capital paulista

Figura 2 - Bastidores da filmagem do curta metragem “Liberdade” (2018).



Foto: Willians Santos

Outro sujeito que busca questionar esta realidade a partir da construção de malhas é Abou N’gazy Sibide (idealizador do Balé Faretá Sibidé), quem alugou uma casa no bairro da Liberdade (centro), a qual opera como espaço cultural da Guiné-Conacri e de acolhida de imigrantes do continente. Abou N’gazy foi um dos atores do curta metragem “Liberdade” - dirigido por Pedro Nishi e Vinícius Lima – tendo sido um dos atuantes nos rumos do roteiro, as filmagens da obra ocorreu no espaço cultural do musicista e dançarino.

Encontros e Tensões³⁴¹

341 Este trecho fundamentado em caderno de campo e em artigo publicado na revista *migramundo* referenciado na bibliografia.

Em São Paulo, diversas são as apresentações musicais de um ou mais artista africano, estas ocorrem nos contextos institucionalizados ou não, escolas e universidades, casas de cultura, centro culturais, bares e ambientes particulares. Em festivais, seminários acadêmicos, festas auto denominada de imigrantes, refugiados, africana, de resistência; em parcerias com brasileiros e\ou estrangeiros na produção e organização. O mês de novembro de 2018 foi exemplar deste diversidade.

Neste mês, a compositora e cantora angolana Jéssica Areias participou do “Projeto Transversando” do SESC Belenzinho junto de Renata Carvalho (mulher transgênera), Rodrigo Fernando (banda Octus), Candy Mel (Banda Uó), tratou-se de um “papo musical com personalidades do mundo LGBTQI’s, suas trajetórias como ícones de resistência, inseridas na cultura contemporânea e entremeadas com músicas de artistas que acompanham estas experiências”, segundo informações da Unidade.

Há pouco mais de 10 anos no Brasil, realizou várias apresentações na cidade em espaços como: FNAC, Gringa Music, além de apresentações em Portugal, anteriores a estadia no país. Olisesa que significa licença em Umbundo, língua de Angola³⁴², é o nome do álbum lançado no Brasil, seu repertório sofisticado navega entre a música popular do país, o fado e o samba.³⁴³

No mês de novembro, foi a vez do grupo togôles Maobé se apresentar na Gringa Music no bar Palestino Al Jannah. O bar está localizado próximo à avenida 13 de Maio, bairro boêmio da cidade. Maobé surgiu na cidade de São Paulo em meados de 2018, seus integrantes à época eram Edoh Amassize, Tyno Val, Sassou Espoir, Togbe Koffi Etienne, Messan, Esse, Ayiko, Edemos, Topry e Nokplime. O grupo utilizava, dentre alguns instrumentos, o Djembe, o Dundum e performava as danças Tibó, Sakpatá e Idjombi. Tem um repertório de voz e violão protagonizado pelo músico Tyno Val. Em seu histórico, só naquele ano, performaram no SESC Pompeia, SESC Belenzinho (Refúgios Musicais), no carnaval Africano (Gringa Music).

342 Umbundo é um idioma de origem Banto falado nas regiões centro-sul de Angola, conforme, informação do próprio álbum lançado em 2014.

343 Jéssica Areias é formada licenciada em Educação Musical e Pós-Graduada em Regência Coral pela Faculdade Paulista de Artes, além do trabalho musical (produção, divulgação, apresentação) desenvolve trabalho particular de ensino de canto: aquecimento vocal, respiração, afinação, percepção melódica, rítmica, impostação, dicção e articulação.

No mesmo período do ano outras diversas apresentações ocorreram na cidade no dia 01/12 (sábado) houve a festa de encerramento da Gringa Music com apresentações do baterista e compositor Otis Selimane Remane (Moçambique), do sexteto de Cumbia, Pipo e Su Sabor (Chile) e a cantora Irene Atienza (Espanha), também na biblioteca.

No mesmo dia de dezembro, Lenna Bahule se apresentou no Itaú Cultural em sua parceria musical com João Taubkin: “Os dois músicos se conheceram em 2015, quando trabalharam juntos no projeto Gumbboot Dance Brasil”, conforme divulgação oficial. Na performance se “unem suas vozes – ele no baixo, ela na percussão – em um show com repertório autoral, que constrói uma ponte imaginária entre Brasil e Moçambique”.³⁴⁴

Um momento em especial foi significativo da tensão que pode atravessar os encontros entre nativos e estrangeiros em São Paulo no que se refere para a compreensão sobre África e suas semelhanças e diferenças com o Brasil consequentemente o que se define africano.

Durante o II Forum Fontié Ki Waze/Fronteiras Cruzadas, ocorrido do dia 28 de novembro ao dia 1º de dezembro na ECA-USP, a cantora sul-africana Nduduzo Siba participou da mesa “Contra apartheids locais e globais”, na quinta feira do mesmo dia fez apresentação musical no “Quinta i Breja” - evento tradicional dos estudantes da Universidade de São Paulo. O fórum propunha refletir acerca das “(i)mobilidades globais e diásporas contemporâneas”³⁴⁵.

Figura 3 - Nduduzo Siba se apresenta no Quinta i Breja USP 2018



344 Itaú Cultura Agência de Comunicação com repertório autoral. Publicado em

Taubkin e Lenna Bahule apresentam show

345 Esta mesa ocorreu durante a noite por volta das 19h e a apresentação musical iniciou por volta

das 19h e a

Foto: Willians Santos

Nduduzo Siba é uma multi-artista de raízes Zulu integrante do elenco da peça “Inútil canto e inútil pranto pelos anjos caídos”, escrita por Plínio Marcos, encenada pela Turma 66 da EAD-USP com direção de Rogério Tarifa. A cantora naquele ano realizou apresentações no Gringa Music (Biblioteca Mario de Andrade), no SESC Bom retiro (dia da Consciência Negra) e no Instituto Thomie Othake acompanhada do Balé da Cidade de São Paulo. Há uma campanha em defesa de seus direitos: “Nduduzo Siba tem voz” é uma “(...) campanha em solidariedade à Nduduzo foi lançada no dia 8 de março – dia internacional da mulher – por uma rede composta por artistas, ativistas, professores e estudantes (...) busca apoiar a luta de Nduduzo pelo direito de permanecer no Brasil, defendendo a revogação do decreto de expulsão publicado pelo Ministério da Justiça em seu nome e dando visibilidade ao trabalho artístico que vem sendo desenvolvido por ela”, conforme fonte da cantora.

O repertório musical da artista daquele dia apresentou a canção “Pata Pata” (1967) da falecida cantora Sul Africana Miriam Makeba, cuja trajetória foi a luta contra o Apartheid no país africano. Contudo, não foi esse momento o mais significativo da observação de Siba sobre os encontros e as tensões africanos e brasileiros, foi, senão, a aproximação entre regiões que ela realizou, tendo o Apartheid sul-africano e o racismo do Brasil como conectivo:

Meu nome é Nduduzo eu sou da África do Sul (...) é muito difícil falar sobre apartheid principalmente vem comigo, além de estar aqui quase cinco anos, não mais de cinco anos que estou aqui no Brasil (...) ao chegar aqui eu nunca pensei que o Brasil é tão dividido, tem tanto racismo, ainda tem essa separação entre os negros e os brancos, entre mulheres, e de estar nesse lugar falando como uma pessoa que veio de fora, mas, prestando minha visão é muito

complicado de tratar e falar. O que é bem claro é que o apartheid nunca acabou a forma pode ter mudado mas ele realmente nunca acabou. E não foi somente uma coisa que só aconteceu na África, na África do Sul, de onde eu venho. Mas, é uma coisa que eu to vivendo aqui todo dia (...) a construção do jeito de viver aqui no Brasil é quase a mesma forma. Eu sempre falava com meus amigos gente é muito louca de estar vivendo aqui no Brasil e ver as coisas que aconteceu na África do Sul e as coisas que está acontecendo aqui que eu to vivendo por que? É como se fosse eu ainda estou na África do Sul na época do apartheid só que a forma é bem mais complicado aqui no Brasil por que o Brasil é grande, é muito grande, e eu sempre penso assim pra nós na época do Apartheid a gente conseguiu se unir e lutar. Aqui no Brasil é muito difícil pra vocês se unir (...) Brasil é cada um Estado facciona do jeito dele isso é uma coisa que eu não entendo como vocês vão se unir se cada um pensa e faz do jeito dele. E, também, muitas coisas que eu to vendo aqui na África do Sul a gente conseguiu lutar pela música (...) pela nossa tradição do jeito de não perder nossas linguagens não perder nossas raízes é difícil tratar isso aqui no Brasil quando a maioria nem sabe quais são as raízes, então fica essa luta que não tem começo que não é bem claro onde vai ser o fim (...) na África de Apartheid eu era bem jovem quase não entendi ao que estava acontecendo só agora que eu estou aqui que estou vendo nossa então era isso que os meus pais passou. Por que aqui no Brasil tá começando e tá começando de uma forma bem pior por que não é um começo que vem de fora. Por exemplo, o apartheid pra nós era uma coisa que vem de fora e o África do Sul deveria se unir pra lutar, enfrentar e conquistar, aqui no Brasil é uma coisa interna, entre nós mesmos, entre vocês brasileiros mesmo, e é difícil unir as pessoas que tá brigando entre eles (Nduduzo Siba, USP, 29 de novembro de 2018).

Dentre vários aspectos de sua narrativa quero, para o espaço deste artigo, indicar que sua fala deve ser vista a partir de sua trajetória no Brasil, a cantora não adentra a sociedade brasileira para a finalidade de trabalho musical, torna-se artista aqui, após a experiência do cárcere. A partir de sua fala e da sua vida a música é elemento central da mobilização política não apenas do presente, contudo, não somente dela, mas, da experiência sul-africana. E isto é apontado como um diferencial para com a forma e o objetivo da mobilização política, uma vez que está indicado a dificuldade dos brasileiros – diferente dos sul africanos – conhecerem suas raízes, unirem-se. É desde a lembrança da infância que demonstra uma característica, ou certa semelhança, e é também diferenças, entre a experiência africana e a sociedade brasileira.

Quem participou do mesmo fórum foi Lenna Bahule durante o debate “Trabalhadores\as migrantes e projetos culturais”³⁴⁶. Um fato inesperado ocorreu no momento de abertura para perguntas aos palestrantes, houve intervenção de uma senhora de nome Hortense de origem congoleza, com formação em advocacia,

³⁴⁶A participação de Lenna Bahule ocorreu durante a tarde do dia primeiro de dezembro. Sua fala indicou as formas de contato com a música brasileira e sua trajetória de vida no país.

questionando a africanidade brasileira nas artes (no caso em São Paulo onde vive), e na sociedade geral, permitiu uma reflexão de ambas sobre as aproximações e diferenças entre o continente e o país continental, tal ato evidenciou a tensão que perpassa a construção da africanidade no contexto brasileiro:

(...) Eu como africana eu vinha observando uma coisa e quero perguntar para vocês que são desse mundo artístico para vocês darem o ponto de vista de vocês, também. Eu percebi que tem uns afro-brasileiro que quer se identificar como africana que quer a conservação da cultura africana. Acho uma coisa boa. Mas, o que eu acabo de perceber é que o Brasil que é um país que passou por muitas influências e essas influências acabou de modificar muitas coisas na cultura por que o Brasil é um país composto de várias nacionalidades de imigrantes. Aí eu to vendo que os afro-descendentes que se identifica ou que quer se identificar ou que quer conservar a cultura africana, talvez, ele estão errado na apresentação por que não é mas ele acha que é africano. E eu tinha percebido também que a africanidade é mais representado no que eles chama de religiosa né? Tipo uma pessoa de umbanda, isso eu como africana não sou umbanda, todas essas religião que tem ligação com a África, quando eu olho todas essas pessoas (...) alguns comportamentos eu me identifico sim, mas, em geral pra todos que se identifica eu acho que eles não apresentam nada de africano, mas, eles falam que é africano a dança, o vestido, têm aquele que quer turbante (...) na música, também. Talvez eu olhe oficina de dança africana eu olho e não me reconheço e fico falando isso é o que? Não sei. Então, vocês como artista qual é o olhar de você, a observação que você fez, né? E Qual a orientação que você pode dar no caso do que é errado, como eu to achando? (Hortense, USP, dezembro de 2018)

Os questionamentos de Hortense geraram constrangimento e revolta entre o afro-brasileiros presentes na ocasião, estes reagiram com olhares e gestos de desaprovação, por sua vez, a maior parte, ou quase todos, brasileiros brancos reagiram com palmas e risadas. Sobretudo sua fala demonstra aproximações e distanciamentos, semelhanças e diferenças, e, no caso, a dificuldade do reconhecimento da africanidade brasileira. Não é uma reivindicação de censura, mas, de dúvida e compaixão. Sobretudo, é o resultado dos encontros e as tensões que envolve a convivência entre pessoas do continente e pessoas nascidas no Brasil.

Referências

BARNES, J.A. Redes sociais e processo político. In: Feldman-Bianco.(org). Antropologia das sociedades contemporâneas:métodos. São Paulo: Editora UNESP,2010.

BESERRA COELHO, Elizabeth Maria. Ser Africano e Negro no Brasil: estudantes africanos na UFMA. VII Jornada Internacional Políticas Públicas. 2 0 1 5 , p.01-09.

BICUDO, Marcia. Conflito na execução pública de obras musicais. Migalhas, online, publicado em 27/08/2014. ISSN 1983-392X.

BOISSEVAIN, Jeremy. Apresentando “Amigos de amigos: redes sociais, manipuladores e coalizões”. In: Feldman-Bianco.(org). Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos. São Paulo: Editora UNESP,2010.

CHALE JOÃO MUNGUI, Dulce Maria DomingoS. Re-significando identidades: um estudo antropológico sobre experiências migratórias dos estudantes africanos no Brasil]. Rev. Inter. Mob. Hum., Brasília, Ano XX, nº 38, pp.125-139, jan.\jun.2012.

FOLHA DE SÃO PAULO. Música muito popular brasileira, folha de São Paulo, caderno Ilustrada, online, publicado em 15/12/2018.

Disponível em:<<https://arte.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/musica-muito-popular-brasileira/introducao/>

FONSECA C. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. In: Revista Brasileira de Educação. 1999; n.10: p.58-78.

FLORESTAN, Fernandes. A integração do negro na sociedade de classes / Florestan Fernandes, - 3. Ed. – São Paulo: Ática, 1978. V.1. O legado da raça branca. – V.2. No limiar de uma nova era. São Paulo: Ática, 1978.

FREITAS, Sara. Em cena os empresários: luta política e gestão do social\ Sara da Silva Freitas. - Campinas, SP [s.n], 2016.

GONZALES, Lelia. Cultura, etnicidade e trabalho. Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. Comunicação apresentada no VIII Encontro nacional da Latin American Studies Association. Pittsburgh, Pensilvânia, USA, abril, 1979. In: Primavera para as rosas negras. UCPA, Diáspora Africana, 2018.

Global top 10 recording artists of 2017, Annual State of the Industry, IFPI, 2017. Disponível em:<<https://www.ifpi.org/downloads/GMR2018.pdf>>.

Global Music Report, State of Industry, IFPI, 2019. Disponível em:<<https://pro-musicabr.org.br/wp-content/uploads/2019/04/GMR2019.pdf>>.

GUIMARÃES, Antonio S. Raça, cor e outros conceitos analíticos. In Lívio Sansone, Osmundo A. Pinho (orgs). Raça: novas perspectivas antropológicas. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia\EDUFBA, 2008.

HASENBALG, Carlos. Entre o Mito e os Fatos: Racismo e relações raciais no Brasil. In: Marcos C. Maio e Ricardo V. Santos (orgs). Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro: FIOCRUZ\CCBB, 1996.

HIRATA, Helena. Flexibilidade, trabalho e gênero. In:Organização, trabalho e gênero\ Helena Hirata, Liliana Segnini (organizadoras). São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2007. - (Série Trabalho e Sociedade).

MAGGIE, Y. "Aqueles a quem foi negada a cor do dia": as categorias cor e raça na cultura brasileira. In: MAIO, M.C., and SANTOS, R.V., orgs. Raça, ciência e sociedade [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; CCBB, 1996, pp. 225-234. ISBN: 978-85-7541-517-7.

MAYER, Adrian C. A importância dos quase grupos no estudo das sociedades complexas. In: Feldman-Bianco.(org). Antropologia das sociedades contemporâneas:métodos. São Paulo: Editora UNESP,2010.

Mercado Fonográfico Mundial e Brasileiro em 2017. Pró-Música Brasil, Produtores Fonográficos Associados, Rio de Janeiro, 24 abril de 2018. Disponível em:<http://pro-musicabr.org.br/wp-content/uploads/2018/04/Pro_MusicaBr_IFPIGlobalMusicReport2018_abril2017-003.pdf>.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira, - Niteroi: Eduff, 2000, p.17-34.

MUNGOI, D. M. D. C. J. "*O mito Atlântico*": relatando experiências singulares de mobilidade dos estudantes africanos em Porto Alegre no jogo de construção e reconstrução de suas identidades étnicas. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

Musica Muito Popular Brasileira. Folha de São Paulo, caderno Ilustrada, publicada em 20/04/2019. Disponível em:<<https://www1.folha.uol.com.br/paywall/signup.shtml?https://arte.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/musica-muito-popular-brasileira/introducao/>>.

ORTNER, S. Uma atualização da teoria da Prática. In: ECKERT, C.; GROSSI, M. P.; FRY, P. (orgs) Conferências e Diálogos: saberes e práticas antropológicas. Blumenau: Nova Letra, 2007.

ORTNER, S. Poder e projetos: Reflexões sobre a Agência. In: ECKERT, C.; GROSSI, M. P.; FRY, P. (orgs) Conferências e Diálogos: saberes e práticas antropológicas. Blumenau: Nova Letra, 2007.

SANTOS, Willians de Jesus. Artistas imigrantes agitam cena musical em São Paulo nesta semana. Online, MigraMundo, São Paulo, 26 novembro de 2018.

SAYAD, Abdelmaleck. O que é um imigrante?. In: A Imigração ou os paradoxos da alteridade. Trad. Cristina Muracho. EDUSP 1998.

SEGNINI, Liliana. Vivências heterogêneas do trabalho precário: homens e mulheres, profissionais da música e da dança, Paris e São Paulo. In: Trabalho flexível, empregos precários?: Uma comparação Brasil, França, Japão \ Nadya Araujo Guimarães, Helena Hirata e Kurumi Sugita, organizers. São Paulo: EDUSP, 2009.

SEGNINI, Liliana. Acordes Dissonantes: assalariamento e relações de gênero em orquestras. XVIII Encontro Anual da ANPOCS.ST– Grupos Profissionais, Inclusão e Cidadania. pp. 1-24. 2004.

SEYFERTH, Giralda. A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos. In: Racismo e Identidade Social, 45ª Reunião Anual da SBPC, Universidade Federal de

Pernambuco, Recife. 1993. Anuário Antropológico 1993. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiros, 1995.

SILVA BENTO, Maria Aparecida. A mulher negra no mercado de trabalho. Estudos Feministas, n.2/95, Ano 3, 2º semestre 1995, p. 479-488.

Vídeos:

Cultne Doc – Obina Shock “Ao vivo”. Publicado em 6 de fev de 2013. Disponível em:<
<https://www.youtube.com/801801watch?v=qtXD3anaRFk>>.

DA PRÁTICA TRADICIONAL AO PROCESSO DE ESPETACULARIZAÇÃO: A PROFISSIONALIZAÇÃO DO POPULAR

Gabriela Pimentel³⁴⁷

Resumo

Podemos compreender a cultura popular enquanto a prática de costumes pela classe trabalhadora em seus momentos de trabalho e lazer. A partir da hipótese de que a modificação dessas práticas, resulta da influência do capitalismo – imposição de regras burocráticas –, busco problematizar como os grupos de cultura popular se relacionam com as políticas públicas de cultura e o espaço destinado para a prática do popular em Pernambuco; Chegando a conclusão de que os grupos precisam se adaptar e se profissionalizar para lidar com as exigências impostas.

Palavras -chaves: Cultura Popular; Profissionalização; Políticas Públicas;

Introdução

Do ponto de vista antropológico, a partir da compreensão de conceitos como alteridade, etnocentrismo e relativismo, se faz possível compreender a definição acerca do que é cultura, enquanto um conjunto de práticas e costumes que fazem parte e caracterizam a forma de vida dos grupos humanos tanto em sua variedade, como em sua singularidade. Isto é, cada grupo humano compartilha dos mesmos códigos de sobrevivência, no entanto, lidam de forma específica, atribuindo significado de acordo com o seu modo de vida, que por sua vez não faz sentido para outro grupo.

De acordo com Geslline Giovana Braga e Otavio Zucon (2013), a expressão “popular” adicionada ao conceito de cultura, corresponde inicialmente a uma perspectiva etnocêntrica, levando em consideração que a partir do final da Idade Média, as preocupações em relação a definição de cultura estavam relacionadas ao conhecimento classificado como “erudito”, das classes dominantes, colocado em oposição aos saberes dos estratos sociais considerados “incultos”, e portanto, inferiores.

Para autores como Mikhail Bakhtin (1987), Peter Burke (1989) e Roger Chartier (1995), a oposição entre erudito e popular se constitui a partir da distinção entre cultura oficial e cultura não oficial, cultura escrita e cultura oral, cultura formal e cultura informal, colocando o conhecimento adquirido pela elite em situação de prestígio e valorização em

³⁴⁷ Universidade Federal de Pernambuco

contraponto a cultura desenvolvida pelos subalternos, ocupando um espaço de rejeição, uma vez que se constitui de prática, experiência, cotidiano.

Segundo Jadir de Moraes Pessoa (2018), falar de cultura popular significa tratar de um contexto preponderante: o espaço de relações e contradições engendradas no mundo do trabalho, que por sua vez se constitui em espaços sociais que compreendem dois fatores antagônicos que combatem por interesses contrários, são eles, o capital e o trabalho.

De maneira geral, se faz possível compreender a definição de cultura popular a partir da oposição entre erudito e popular; uma vez que a cultura popular se caracteriza enquanto a tradição e os costumes praticados pelos membros da classe trabalhadora, sejam em seus momentos de trabalho, ou em seus momentos de lazer, geralmente herdado de uma geração para outra, através da oralidade e da vivência do dia a dia, relacionados ou não com suas práticas e crenças religiosas. Enquanto a cultura erudita se caracteriza pela prática da elite, detentora do capital, e se caracteriza pelo letramento, a formalidade e a forte ligação com a igreja.

Nessa perspectiva, as manifestações culturais que têm origem no trabalho, antes de tomar a forma com a qual as conhecemos hoje, eram realizadas inicialmente no cotidiano, na lida do campo ou nos festejos fora do trabalho. Cada manifestação, expressão possui sua razão e significado para existir, compartilhado entre o grupo que o pratica. É justamente esse modo de fazer que será refletido ao longo da discussão, uma vez que se faz possível compreender ao longo dos estudos desenvolvidos, a interferência da indústria cultural, do turismo e das políticas públicas de cultura ao longo do processo de manutenção, valorização e continuação dos grupos. Com base em elementos como a definição e aplicação de regras, formatos e padrões, responsáveis por precificar e descaracterizar as manifestações de seu lugar e execução de origem, por um lado, e por outro, proporcionar a ideia de espaço, reconhecimento e pagamento de cachê para a manutenção do grupo.

Dito isto, o presente trabalho, realizado através da etnografia, por meio de observação participante e entrevistas, com o objetivo de compreender como os grupos de cultura popular lidam com as transformações ao longo do tempo, utilizando a abordagem de José Jorge de Carvalho (2010) sobre a relação entre as indústrias da cultura e do turismo, e os grupos de cultura popular; busca problematizar como os grupos de cultura

popular se relacionam com as políticas públicas de cultura e o espaço destinado para a prática do popular em Pernambuco; trazendo como hipótese o processo de modificação dessa prática, enquanto resultante da influência do capitalismo, a partir da imposição de regras burocráticas que levam ao processo de profissionalização do popular.

“O brinquedo, o brincante e a brincadeira”: o cotidiano de quem faz parte de grupo de cultura popular

O presente trabalho diz respeito a uma reflexão acerca do trabalho de campo desenvolvido entre os anos de 2015 e 2019 para a realização do meu trabalho de conclusão de curso de graduação em ciências sociais e para a dissertação de mestrado em antropologia, respectivamente. Meu campo de pesquisa diz respeito a observação do cotidiano do grupo de cultura popular e sua relação com as políticas públicas de cultura, inicialmente, no processo de pesquisa para a monografia, buscando compreender o espaço da cultura popular no mercado cultural, e em seguida, no decorrer da pesquisa para a dissertação, analisando a capacidade de agência dos responsáveis pelo grupo. Os grupos com os quais tive a oportunidade de realizar minhas pesquisas foram o Grupo Bongar e o Afoxé Ará Omim.

O Grupo Bongar, foi fundado em 2001, por membros da mesma família em sua maioria, com o objetivo de preservar e valorizar a tradição Xambá através da arte, levando adiante a tradição de seus avós, difundindo e tornando o coco uma referência musical. Eles defendem a bandeira da conquista de espaço em forma de resistência, inserindo a cultura popular num espaço de visibilidade e respeito. Já, o Afoxé Ará Omim, foi fundado em 2014, a partir da união de um grupo de amigos e irmãos de axé que já fizeram parte de outros grupos de cultura popular, e compartilhavam do desejo de dar continuidade às práticas herdadas das tradições populares e de matriz africana. Irmãos de axé é uma definição utilizada pelo presidente do Afoxé para definir e caracterizar os integrantes e amigos que fazem parte da religião de matriz africana.

Ao longo do campo tive acesso a categorias específicas como “brinquedo”, “brincante” e “brincadeira”, tanto por parte dos membros dos grupos quando se referem a prática da manifestação cultural da qual faz parte, quanto por parte dos representantes da administração pública de cultura, quando se referem aos grupos em alguns contextos. Nesse sentido, a partir do ponto de vista do membro do grupo, se considerar, se definir

como um “brincante”, está relacionado com o sentimento de pertencimento, no sentido de fazer parte de uma “brincadeira”, neste sentido, a partir das observações e entrevistas, se faz possível compreender como significado de brincadeira, a prática de divertimento dos membros do grupo, no sentido de lazer. Isto é, considerar uma manifestação cultural como um “brinquedo”, está relacionado a função da prática da manifestação cultural na vida dos seus integrantes. Uma vez que, são práticas passadas de uma geração para outra, composta por representações e significados.

Gostaria de deixar claro que não tive a oportunidade de problematizar ou aprofundar os estudos sobre tais categorias, por isso busco aqui, apenas refletir sobre elas com base na vivência de campo, nada interpretado ou embasado por teorias, apenas refletido a partir da pesquisa de campo. Uma vez que, ao levar em consideração a relação entre brincadeira, brinquedo e brincante, se faz possível perceber mudanças e transformações na forma como os membros e responsáveis pelos grupos de cultura popular se portavam antes de se relacionar com as políticas públicas de cultura e como precisam modificar e adaptar suas formas de atuação depois de lidar com tais intervenções burocráticas.

Dito isto, a partir das pesquisas foi possível identificar a existência do papel do fazedor de cultura, nesse sentido, o membro do grupo que também é o responsável por adquirir conhecimentos específicos para administrar o grupo e garantir a sua participação de forma ativa no cenário cultural do Estado, com base nas pesquisas, cabe a esse integrante inscrever o grupo em concursos, prêmios e editais, viabilizando fomento, e recursos para a manutenção do grupo ao longo do ano, bem como, tornar o grupo sempre presente na agenda do Estado.

Toda essa reflexão só se fez possível a partir da observação e acompanhamento do dia a dia desses dois grupos de cultura popular da região metropolitana do Recife, que possuem em comum a participação em eventos da agenda do Estado por meio de seleção através de editais e convocatórias, bem como a participação no edital do Funcultura PE para pleitear fomento para a realização de projetos culturais para o grupo. É a partir da participação nesses processos seletivos que busco refletir sobre a profissionalização do popular. Isto é, de acordo com os resultados das pesquisas, as categorias de brincadeira, brinquedo e brincante passam a dar lugar as categorias de produtor cultural, proponente e pessoa jurídica. Ou seja, aquilo que a priori era algo corriqueiro, natural na vida dos seus

integrantes, passa a ser algo remunerado e que exige qualificação, experiência, compromisso e responsabilidade. Deixando de ser lazer e passando a ser profissão.

“Espetacularização”: a prática do popular fora do seu contexto ou da sua razão de existir.

Como venho refletindo ao longo do presente trabalho, a partir da coleta de dados de pesquisas de campo, se fez possível perceber a interferência do sistema capitalista no modo de se fazer cultura popular, no que diz respeito a aplicação de políticas públicas para as manifestações culturais; bem como a indústria do turismo e do entretenimento, onde o lucro importa mais do que a razão de existir de tais expressões populares. Segundo José Jorge de Carvalho (2004):

“Só na lógica do entretenimento é possível fantasiar que essa cultura popular, patrimônio e referência vital de outra comunidade ou etnia, de outra classe e de outro grupo racial, pode ser capturada e anexada ao patrimônio cultural disponível para nossa classe média urbana. A classe que paga por entretenimento exótico é uma classe média capaz de acumular renda e capital. Todavia, para entender a complexidade do fenômeno da espetacularização da cultura popular em nossos dias devemos procurar conhecer não apenas as motivações dos que consomem o espetáculo, mas também as dos que aceitam transformar seus rituais sagrados em shows formatados como mercadoria.” (Carvalho, 2004, p. 8)

Nesse sentido, o autor fala da forma como os grupos de cultura popular são tratados fora de seu contexto original, tratados como produtos, como exóticos, fora do seu ciclo e formato de realização de origem, ignorando rituais e significados de sua razão de existir. Ainda de acordo com Carvalho (2010):

“Defino “espetacularização” como a operação típica da sociedade de massas, em que um evento, em geral de caráter ritual ou artístico, criado para atender a uma necessidade expressiva específica de um grupo e preservado e transmitido através de um circuito próprio, é transformado em espetáculo para consumo de outro grupo, desvinculado da comunidade de origem.” (Carvalho, 2010, p. 47)

Ao refletir o que Carvalho define como espetacularização, pude perceber no meu campo um processo que compreendo como a definição de profissionalização, que diz respeito a sofisticação técnica que os grupos de cultura popular precisam adquirir e aprender a lidar para conseguir se manter no cenário da cultura popular do Estado. Alguns dos elementos que mais marcam a passagem de um grupo para a categoria profissional, de acordo com as observações de campo, é a participação nos eventos oficiais como por

exemplo, o Carnaval e o Festival de Inverno de Garanhuns, bem como a presença “do” palco; uma vez que enquanto lazer os grupos se apresentam em seus espaços originários e não fora deles.

Nessa perspectiva, o grupo de cultura popular que consegue ser selecionado para se apresentar num palco de eventos considerados oficiais, por meio de seleção que envolve regras e processos burocráticos, em relação a outros grupos que não consegue ou que escolhe não fazer parte dessa realidade, pode ser considerado como um grupo profissional, que por vezes acaba se regularizando como instituição, e assumindo a identidade de pessoa jurídica para lidar da melhor forma com a administração pública e o sistema capitalista burocrático.

Figura 16 - Afoxé Ará Omim



Figura 17 - Grupo Bongar



“A profissionalização do popular”: a relação dos grupos de cultura popular com as políticas públicas de cultura

Com base nos grupos pesquisados e no cenário da cultura popular pernambucana, as principais políticas públicas de cultura do Estado são as convocatórias para os ciclos festivos do estado como carnaval, são joão e natal, bem como o Festival de Inverno de Garanhuns. Além do processo seletivo por meio das convocatórias, existem os processos seletivos por meio de editais de premiações e o edital do Funcultura, principal fonte de fomento para a cultura de Pernambuco.

O Fundo de Incentivo à Cultura de Pernambuco (Funcultura PE) é o principal mecanismo de fomento e difusão da produção cultural no Estado, caracterizando-se como uma política cultural plural e democrática. Inserido no Sistema de Incentivo à Cultura – SIC-PE e implantado pelo Governo de Pernambuco em conjunto com a sociedade civil, isto é, por meio de um modelo de gestão compartilhada que envolve a Secretaria de Cultura de Pernambuco – Secult-PE, a Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco – Fundarpe e Instituições culturais e entidades da sociedade civil representantes da classe artística. É com base nessa estrutura organizacional e por meio da publicação anual de editais de seleção pública que o Funcultura possibilita aos produtores e aos artistas lidarem com os recursos de forma direta com o Governo para a

realização de projetos nas seguintes linguagens e áreas culturais: Artesanato; Artes cênicas – Teatro, Dança, Circo, Ópera; Artes integradas; Artes plásticas, gráficas e congêneres; Audiovisual; Cultura popular; Fotografia; Formação; Gastronomia; Literatura; Música; Pesquisa cultural; e Patrimônio.

A partir daí, apesar da diferença entre o período de formação e o tempo em atividade entre o Afoxé Ará Omim e o Grupo Bongar, essas duas manifestações culturais têm em comum a participação através de seleção por meio de convocatórias, bem como o edital do Funcultura. Elaborar, propor e aprovar um projeto no Edital de Funcultura proporciona ao grupo recurso e reconhecimento, por um lado, mas modificação e adaptação no seu modo de existir por outro.

Quadro de Projetos aprovados no Funcultura geral (2008 - 2013)

Ano de Aprovação	Nome do Projeto	Produtor Cultural	Área cultural I
2008	CD: "Chão batido, coco pisado"	Marileide Alves	Música
2009	Divulgação do CD: "Chão batido, coco pisado" do Grupo Bongar	Raquel Santana	Música
2011	"Festa no terreiro" – DVD Grupo Bongar	Marileide Alves	Música
2012/2013	"Bongar: do terreiro aos palcos"	Marileide Alves	Música
2012/2013	CD: "Samba de gira"	Marileide Alves	Música

Quadro 1: Quadro de Projetos aprovados no Funcultura geral (2008 - 2013)

Fonte: Pesquisas nas listas de aprovados dos editais do Funcultura geral disponíveis no Portal Cultura PE.

Quadro de Projetos aprovados no Funcultura geral (2018 - 2019)			
Ano de Aprovaçã o	Nome do Projeto	Produtor Cultural	Área Cultural
2018	“Povo das águas” ano 1	Lourival Santos	Cultura Popular
2019	“Povo das águas” ano 2	Lourival Santos	Cultura Popular

Quadro 2: Quadro de Projetos aprovados no Funcultura Geral (2018 - 2019)
Fonte: Pesquisa nas listas de aprovados dos editais do Funcultura Geral disponíveis no Portal Cultura PE.

Os grupos de cultura popular encontram no Funcultura uma oportunidade de pleitear recurso para garantir a manutenção do grupo ao longo do ano, e não apenas em períodos específicos como o carnaval, por exemplo. No entanto, ao lidar com a realidade do edital, acabam se deparando com um contexto altamente burocrático que não condiz com a realidade vivida por eles. Dito isto, uma vez definido participar do edital, eles possuem duas opções em busca da aprovação, contratar os serviços de terceiros para desenvolver um projeto ou preparar, no sentido de capacitação algum de seus membros, para desenvolver essa função.

Considerações finais

Enfim, retornar as minhas experiências de pesquisa, para refletir acerca da profissionalização do popular, enquanto resultado das pesquisas de campo da conclusão da graduação e do mestrado, onde o objetivo de minhas investigações e análises eram respectivamente: 1) compreender o espaço da cultura popular no mercado cultural pernambucano e 2) compreender a capacidade de agência do fazedor de cultura em relação a aplicação das políticas públicas de cultura; me proporcionou problematizar como a interferência do capitalismo, e a burocratização do Estado modificam a forma de se fazer cultura popular ao longo do processo de profissionalização e busca por espaços.

Chegando a partir daí, a conclusão de que para ocupar os espaços disponíveis no cenário cultural pernambucano, em relação a assumir um papel de resistência em busca de visibilidade e reconhecimento, os grupos de cultura popular precisam se adaptar e se profissionalizar.

Referências

- ARANTES, Antonio Augusto. (1ª edição 1981) O que é cultura popular. São Paulo: Editora Brasiliense (3ª edição).
- ARAÚJO, Alceu Maynard. (2007) Cultura popular brasileira. São Paulo: Editora Martins Fontes (2ª edição).
- ARAÚJO, Gabriela Pimentel de. (2017) O espaço da Cultura popular no mercado cultural – Análise do processo de profissionalização do coco através do Grupo Bongar. Recife: Monografia – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH, Ciências Sociais.
- ARAÚJO, Gabriela Pimentel de. (2019) O Afoxé Ará Omim e sua relação com as políticas públicas de cultura em Pernambuco. Recife: Dissertação – Universidade Federal de Pernambuco. Mestrado em Antropologia.
- AZEVEDO, Helena. (2011) Políticas Públicas – Preservação de manifestações culturais: O papel social da Fundarpe. Recife: Dissertação – Universidade Federal de Pernambuco. Mestrado em Ciência da informação.
- BARROS, José Márcio; JÚNIOR, José de Oliveira. Org. (2011) Pensar e agir com a cultura: desafios da gestão cultural. Belo Horizonte: Observatório da diversidade cultural.
- BURKE, Peter. (2010) Cultura popular na idade moderna: Europa 1500-1800; tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras.
- CANCLINI, Néstor Garcia. (1982) As culturas populares no capitalismo. São Paulo. Editora Brasiliense.
- CARVALHO, José Jorge de. (2010) Espetacularização e ‘canibalização’ das culturas populares na América Latina. Recife. Revista Antropológicas, vol.21 (1).
- CATENACCI, Vivian. (2001) Cultura popular entre a tradição e a transformação – São Paulo em perspectiva 15 (2).
- CAVALCANTI, Vinicius. (2013) O Nacional Popular e o campo de Políticas culturais no Governo Lula (2003-2010). Recife: Dissertação – Universidade Federal de Pernambuco. Mestrado em Sociologia.
- COELHO, Teixeira. (1997) Dicionário crítico de política cultural cultura e imaginário. São Paulo: Editora Iluminuras.

CUNHA FILHO, Francisco. (2004) Cultura e democracia na constituição Federal de 1988: Representação de interesses e sua aplicação ao Programa Nacional de Apoio a Cultura Recife: Tese – Universidade Federal de Pernambuco. Doutorado em Direito.

CHAUI, Marilena. (1995) Cultura política e política cultural – Estudos avançados 9 (23).
DURAND, José Carlos Garcia. (1996) Profissionalizar a administração da cultura – RAE – Revista de administração de empresas, São Paulo, v. 36, nº2.

CHARTIER, R. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. Estudos Históricos, n.16, p. 179-192, 1995.

ESTEVES, Leonardo. (2016) “Cultura” e burocracia: As relações dos maracatus de baque solto com o Estado. Recife: Tese – Universidade Federal de Pernambuco. Doutorado em Antropologia.

GUIMARÃES, Rodrigo. (2007) No campo das Políticas Públicas culturais em Pernambuco, os caranguejos com cérebro se organizam para desorganizar. Recife: Dissertação – Universidade Federal de Pernambuco. Mestrado em Administração.

OLIVEN, Ruben George. (2001) Cultura e modernidade no Brasil – São Paulo em perspectiva 15 (2).

ORTIZ, Renato. (2008) Cultura e desenvolvimento - Políticas culturais em revista, 1 (1).
PERNAMBUCO, Secretaria de cultura. (1996) Espetáculos populares de Pernambuco. Recife. CEPE.

PESSOA, Jadir de Moraes. (2018). Cultura popular: Gestos de ensinar e aprender. Vozes.

REIS, Paula Felix. (2011) Estado e políticas culturais. Disponível em:
www.casaderuibarbosa.gov.br

SANTANA, Marcela. (2013) Cultura e Política cultural: Concepção de cultura nas políticas culturais do Governo Lula (2003-2010). Recife: Dissertação – Universidade Federal de Pernambuco. Mestrado em Sociologia.

SANTOS, Elisabeth. (2013) O Produtor da cultura popular de Pernambuco frente às transformações das Políticas culturais em 2003: Uma abordagem relacional e disposicional.

Recife: Dissertação – Universidade Federal de Pernambuco. Mestrado em Administração.

SANTOS, José Luiz dos. (2006) O que é cultura. São Paulo: Editora Brasiliense (16ª edição).

SILVA, Ana Beatriz. (2007) Do pensar ao agir: A participação na “teia” para a (re) construção da política pública cultural no município de Olinda. Recife: Dissertação – Universidade Federal de Pernambuco. Mestrado em Administração.

VIANNA, Hermano. (2005) Tradição da mudança: A rede das festas populares Brasileiras – Revista do patrimônio, N° 32/2005, edição sobre patrimônio imaterial e biodiversidade organizada por Manuela Carneiro da Cunha.

VIDAL, Francisco. (2010) A Festa do Estado e o Brinquedo para os populares: Histórias da Federação Carnavalesca de Pernambuco (1935-1949). Recife: Dissertação – Universidade Federal de Pernambuco. Mestrado em História.

ZUCON, Otávio; BRAGA, Geslline Giovana. (2013). Introdução às culturas populares no Brasil. Intersaberes.

**GT 18 – CULTURAS POPULARES: TRADIÇÕES, TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS E
RESISTÊNCIAS**

Pôsteres

RITUAIS E REPRESENTAÇÕES DA BUCHADA DA ADÉLIA: A FESTA DO PONTO DE VISTA DO CIDADINO

Cecília Silveira Maia ³⁴⁸

Cyntia Carolina Beserra Brasileiro ³⁴⁹

Resumo

O presente trabalho objetiva apresentar as representações dos cidadãos de Limoeiro do Norte, interior do Ceará, acerca da Buchada da Adélia. Esta apresenta estrutura tradicional dos primeiros carnavais que chegaram no Brasil, e é organizada pelos moradores da cidade. Configura-se enquanto um pré-carnaval e é gratuito, apresentando muita importância para a população, mas passou por dificuldades para ser realizado, pois durante anos não contou com o apoio financeiro do município. Para desenvolvimento utilizou-se do método de entrevistas estruturadas e fundamentação teórica.

Palavras-chave: Carnaval; Tradição; Ritual; Cultura.

Introdução

O objetivo deste trabalho foi compreender a Buchada da Adélia a partir do ponto de vista das pessoas que frequentam e se mobilizam para que ela aconteça. Para isso foi necessário embasamento teórico e ter como metodologia entrevistas estruturadas. Tendo em vista que quando se fala em “Buchada da Adélia”, para pessoas que não são da cidade de Limoeiro do Norte no interior do Ceará, elas pensam que está se falando de uma comida regional do nordeste brasileiro que é feita a partir das vísceras e bucho de um bode ou um porco. Mas, para os cidadãos desta cidade, a Buchada não é apenas um tipo de comida, é também um evento, um pré-carnaval que se realiza há 18 anos e tem marcado a cultura local desta cidade.

A Buchada da Adélia é uma representação de cultura popular, afirmando a partir da concepção que cultura popular é a experiência cotidiana, quando o saber é repassado através dos diálogos e não é desenvolvido para segregar classes, e o conhecimento desta cultura é compartilhado (RIBEIRO, 2016, p.134). Esse pré carnaval, enquanto cultura popular é marcado pela arte de pessoas da localidade para promover um evento que tem a finalidade alegrar a própria cidade.

O carnaval teve seu surgimento na Grécia e Roma e foi desenvolvido posteriormente na Europa, só chegando ao Brasil por volta do século XVIII, tornando-se

³⁴⁸ Graduanda, Ciências Sociais UERN

³⁴⁹ Doutora, UERN

aqui ao longo dos anos a festa mais comemorada pelos brasileiros e um elemento da cultura nacional.

O carnaval no Brasil, quando teve suas primeiras demonstrações era marcado pelas características do carnaval Europeu, as festas aconteciam nas ruas, com a presença de músicos, orquestras, marchinhas e também desfiles de máscaras e fantasias, como Pierrô e Colombina. Posteriormente essas festas foram direcionadas a clubes, a novos ritmos e configurações, como as escolas de sambas localizadas em maior número em São Paulo e Rio de Janeiro. (MORAES FILHO, 2002).

Essa festividade gerada a partir do carnaval, foi importante para a formação da cultura do povo brasileiro, uma maneira de unir várias vertentes culturais que apresentava no Brasil e o evento em si é desenvolvido para que todos possam desfrutar, é um momento em que as diferenças não são predominantes e as alegrias se sobressaem. O carnaval é um reflexo das muitas referências culturais dos povos que chegaram ao Brasil. Elas se combinam de várias formas, a ponto de se tornar um produto original (REZENDE, 2017).

A partir dessa ideia que se tem do carnaval, a Buchada da Adélia irá mostrar que pretende seguir a definição inicial de como o carnaval acontece, apresentando as influências da Europa, ao ser um pré-carnaval, pois acontece nos três sábados anteriores e na sexta que antecede a semana do carnaval e por ser realizado nas ruas das cidades, ao sair em cortejo com a bandinha tocando marchinhas e músicas conhecidas por serem tradicionais do carnaval, e pelas pessoas usarem máscaras e se fantasiarem.

Essas características são relevantes pois, nos dias de hoje quase não estão presentes nos carnavais da cidade Limoeiro do norte, pois se tornou mais atrativo aos jovens e a um grande público as músicas de axé e swingueira, que permitem um ritmo mais dançante. E para a Buchada isso é excepcional, pois seu público se contagia ao tocar essas músicas que são consideradas antigas.

A Buchada é um evento gratuito, mas não foi proporcionado pela prefeitura da cidade até o ano de 2019, em 18 anos o poder público local não colaborou, mas no início de 2020 demonstrou interesse a partir da secretária de cultura em apoiar financeiramente esse evento. Este acontece nas ruas e todos podem participar.

Para que ele seja realizado, existem pessoas que desde de seu surgimento estiveram a frente da organização, para conseguir patrocinadores e doações, com esses

recursos produzem camisetas e com a venda dessas é possível promover o evento, pagar os músicos, o artista que confecciona os bonecos e as pessoas que carregam esses pelas avenidas nos dias de festas.

Nos últimos anos na cidade Limoeiro do Norte não ocorreram festas carnavalescas promovidas pela prefeitura, bailes e festas nesta data comemorativa tem sido marcada apenas por eventos particulares em clubes, fazendo observar que o evento discutido não se encaixa nesses padrões, pois não tem auxílio financeiro do estado e prefeitura local, mesmo que esse seja proporcionado para toda a população e que apesar de ter uma frente organizadora, não é um evento particular com fins lucrativo, este tem sua organização e sua estrutura financeira apenas para a sua realização.

Em seus dias de acontecimento, além das músicas, das fantasias, das passeatas pelas ruas, um outro fator que chama atenção para a Buchada da Adélia são os bonecos gigantes, como os que são apresentados em desfiles no carnaval de Olinda, esses são em homenagem a alguma figura limoeirense que teve grande influência para os carnavais que aconteciam na cidade na década de 80, pessoas que organizavam ou eram figuras emblemáticas.

Qual a razão desse nome memorável “Buchada da Adélia”? A ideia desse nome foi em homenagem a Adélia que era uma senhora que morava em um bairro próximo ao centro e em noites de carnavais e festividades montava uma barraquinha para vender comidas para as pessoas que vinham de suas respectivas festas. Esse nome a princípio foi designado apenas para a bandinha, o bloco em seu surgimento recebeu o nome de “balançando limoeiro”, mas ao longo dos anos ficou conhecido apenas como Buchada da Adélia.

Figura 1 - Adélia e Jerônimo (homenageada e organizador) 2003



Fonte: página do facebook - Buchada da Adélia

A Buchada, como as pessoas que frequentam falam de maneira íntima, foi marcante tanto para os adultos que desejavam ter mais uma forma de se divertir às vésperas do carnaval, tanto para as crianças que acompanhavam seus pais nas noites em que a buchada sai às ruas, lembrando que a cidade não tem festividade promovida pelo poder público, fazendo com que as pessoas prestigiem bastante o evento. Também tendo em visto que a Buchada sempre começou as 19 horas e terminou por volta das 23 horas, horário acessível a diversas faixas etárias, desde crianças a idosos e por ser gratuita também não restringia a um público exclusivo, nem definindo classes.

Figura 2 - O percurso



Fonte: Buchada da Adélia – YouTube

E foi o que aconteceu comigo, meus pais e familiares sempre frequentaram e na minha memória sobre festividade e cultura sempre esteve a Buchada. Crescer frequentando esse evento me permitiu admiração e também questionamento. Por meio das minhas escolhas acadêmicas e estudos desenvolvidos em disciplinas que trabalharam a ideia de cultura, tive a oportunidade de pesquisar essa temática, e entender qual a representação desse evento para as outras pessoas, principalmente para as pessoas que se mobilizam para que esse bloco sai às ruas independente de auxílio financeiro público ou não.

Para desenvolver esse trabalho tomei como base os ideais etnográficos como escreve WINKIN (1998) “é parte das exigências do trabalho de campo, saber ver e saber estar” e também GEERTZ (2013) que afirmou “O etnógrafo "inscreve" o discurso social: ele o anota. Ao fazê-lo, ele o transforma de acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente.”

Em vista dessa formas metodológicas e do meu campo delimitado, que é um pré-carnaval e acontece no início do ano, não teria como realizar um trabalho a partir da observação participante atual seguindo as regras de desenvolvimento de Malinowski, então em contorno a esse detalhe, uma forma de falar sobre a Buchada, seria pesquisar sobre a perspectivas do cidadãos.

Antes de ir em busca das pessoas que poderiam contribuir para a realização deste trabalho, foi necessário um embasamento em referencial teórico para entender mais sobre o assunto e ter mais propriedade para construir sobre esse tema. Seguida as leituras, foi escolhido a forma como iria ser desenvolvido trabalho e então a maneira mais

ideal seria as entrevistas estruturada que sobre o conceito de BRITTO (2011) “se desenvolve a partir de uma relação fixa de perguntas, cuja ordem e redação permanecem invariáveis para todos os entrevistados”.

Com a metodologia escolhida, o outro passo seria escolher quem seria as pessoas entrevistadas, para este momento inicial planejei entrevistar cidadãos que de alguma maneira estejam relacionados com o acontecimento da Buchada da Adélia, responsáveis pela organização, patrocinadores, músicos, cidadãos que participam de forma involuntária, como responsáveis por estabelecimentos que se localizam nas avenidas por onde o bloco faz o percurso e uma senhora que desfilava na Buchada vestida de rainha e com um estandarte que dizia, rainha da Buchada.

Retomando que o objetivo deste trabalho, é compreender o evento Buchada da Adélia a partir do ponto de vista do cidadão, das pessoas que frequentam ou que de alguma forma estão inseridas em seu acontecimento, está entre as perguntas problemas para esse desenvolvimento, como a Buchada é expressada pelos limoeirenses, como as pessoas narram a história dessa festa, que afeição as pessoas têm para com o evento.

Desenvolvimento

Diante todas as questões apresentadas e as decisões tomadas, depois de leituras feitas, se faz necessário antes de partir para as entrevistas, estruturar as perguntas, para que possamos ver os diferentes posicionamentos sobre um mesmo questionamento. Com isso para a formulação das questões, procura-se seguir um pensamento, que no caso é saber qual a relação da pessoa entrevistada com a Buchada.

Em vista disso, as perguntas foram: Você sempre frequentou a Buchada ?, Qual a importância do evento para a população de Limoeiro ?, Qual a razão se se empenhar para que o bloco saia nas ruas ou em participar ?, O que diferencia a Buchada de outras festividades ?, O que você espera para o futuro desta tradição ?. Essas foram escolhidas para que permitissem um amplo diálogo, que no momento da conversa fosse possível inserir outras ideias caso fosse necessário.

Na situação de ir a campo desenvolver as entrevistas, preparei o roteiro de perguntas para auxiliar na conversa e para auxiliar a não esquecer algo e baixei no celular um aplicativo de gravar áudio para contribuir nesse momento, para todas as pessoas expliquei a finalidade de gravar as entrevistas e se elas me davam esse consentimento,

apenas uma das pessoas entrevistadas não se sentiu à vontade para que pudesse gravar, as demais permitiram naturalmente.

Registrando que as três primeiras entrevistas foram realizadas em novembro de 2019 e as demais em janeiro de 2020, então será notável o posicionamento diferente em entrevistas sobre a participação financeira da prefeitura nesse intervalo de tempo.

Então entrei em contato com algumas pessoas que poderiam facilitar minha inserção às conversas e por ser da cidade sabia onde alguns possíveis entrevistandos se encontrariam. A primeira pessoa entrevistada foi uma senhora de 80 anos por nome Margarida Costa que todos os 18 anos de buchada ela brincou, comprou blusa e foi inclusive eleita como a rainha da Buchada da Adélia.

Em entrevista com ela perguntei se ela poderia me contar um pouco da história da buchada, ela concordou, e já me disse que tinha tudo guardado referente a buchada, que o nome desse evento era referente a uma senhora que vendia buchada na coluna da hora, que é um local no centro da cidade ao lado do mercado central. Continuou dizendo que dançou todos os anos, como princesa, só não tinha ido esse ano porque tinha quebrado o braço e estava se sentindo cansada pela idade, mas sempre ia ao menos ver o bloco sair.

Figura 03 - Rainha da Buchada da Adélia



Fonte: webmaster@diariodonordeste.com.br 17 de fevereiro de 2012

Perguntei qual a importância deste evento para a população e ela falou com muita firmeza que era importante sim, porque todo mundo gostava, pois é as coisas de antigamente, da época que ela era jovem, e a bandinha tocando músicas “carnavahence”

e que como ela tem todas as blusas, em algumas têm escrito “balançando limoeiro”, porque foi um dos nomes que o bloco recebeu. Comentou que nos primeiros anos a administração da prefeitura na época ajudava financeiramente e achava que os outros prefeitos não tiveram o interesse de contribuir mais e só não acabava porque as pessoas da população se uniam.

Fiz o questionamento sobre o que ela espera para o futuro da buchada e contou que em janeiro com certeza vai haver de novo, pois um dos organizadores já tinha informado a ela, e que acredita que vai continuar acontecendo nos próximos anos, “porque é uma coisa tradicional, essas coisas que é de 18, 20 , 30 anos, num é pra acabar não”.

Seguida a entrevista dessa senhora, entrei em contato com um dos organizadores, a pessoa que é responsável por promover o evento Jerônimo Osterne, expliquei sobre o que se tratava o meu trabalho e ele aceitou contribuir com a entrevista. No início da entrevista pedi que me contasse a história e a motivação de como a Buchada surgiu, então falou que a festa que ele mais gostava de brincar era o carnaval, que em 35 anos como servidor público 32 ele tirou as férias no período de carnaval.

Continuando, narrou que a cidade de Limoeiro do Norte teve grandes festas de carnavais nas décadas de 80 e 90, mas elas foram acabando e deixando a cidade deserta nos dias desse feriado. Com isso, foi uma movimentação particular que deu início a buchada, que a primeira vez foi organizada em 20 dias e as pessoas não acreditavam que ele iria fazer com que esse movimento acontecesse. “ai já falei com os músicos, inventei a história das camisas, e saí falando com o pessoal e ninguém acreditava. E no primeiro dia que saímos, tinha mais músicos do que gente pulando, eram 8, 10 músicos e só 5 foliões.”

Prosseguiu dizendo que nesse primeiro dia em que saíram com pouquíssimas pessoas, na volta do percurso e chegando na praça em que o cortejo sai, já tinha por volta de 80 pessoas e esse número continuou a crescer e o percurso inicial ficou pequeno. Mudou para as ruas mais largas no centro da cidade e já conta com 25 músicos na bandinha. Afirmando que o desejo é que chegue aos 40 músicos, pois como o evento cresceu é necessário mais músicos para que todos consigam ouvir.

Avançamos na entrevista e conversamos sobre os bonecos, contou que no primeiro ano o dinheiro não deu para fazer os bonecos gigantes, que constam com três metros de altura, pois não tinham dinheiro suficiente e que um deles custa na faixa de

1,500 reais para ser produzido. Mas que no segundo ano, o boneco iria sair nas ruas, afirmou que para ser homenageado como boneco tinha três critérios, ser de Limoeiro, tem que ter alguma história com o carnaval da cidade e tem que estar vivo.

Figura 4 - Os bonecos e os músicos



Fonte: blog do Nilão- Buchada da Adélia 2015

Relatou que faz o possível que tudo seja feito na cidade, para que se valorize o trabalho local e que movimente a economia da cidade, que não aceitava ajuda política para enaltecer figuras de candidatos e que era um lamento a gestão e a Secretaria de Cultura não ter interesse em contribuir com o evento. Sendo que na câmara de vereadores da cidade constam dois projetos aprovados sobre a Buchada da Adélia, um que inclui o evento no calendário turístico e outro incluindo a buchada como patrimônio histórico imaterial.

Dizendo inclusive que já teve que tirar do próprio dinheiro para conseguir pagar os combinados e que apesar disso não se arrependia em estar à frente do evento, pois esta festa não tem a finalidade de gerar lucro, as produções de blusas e patrocínios são apenas para o acontecimento da festa e também por ser livre para a população e esses não têm a obrigação de comprar a blusa.

Durante a entrevista perguntei qual a importância deste evento para a cidade de Limoeiro do Norte, respondeu que como as manifestações de carnaval que tinha antigamente acabaram a cidade ficou carecida desse festejo, tinha o Limofolia, mas não era carnaval, é um carnaval fora de época que acontece no início de janeiro, mas destinado a configuração atual do que é carnaval, “então acho que resgatamos um

carnaval que deixou de existir em limoeiro, e o carnaval é a festa mais tradicional do Brasil”.

E seguiu dizendo que em sua percepção na Buchada não tem preconceitos e que talvez seja esse o motivo de nunca ter tido brigas, pois afirmou “nesses 18 anos de buchada, nunca foi ninguém preso, hospitalizados” e que não tinha principalmente segregação de classe, não tem quem impeça de participar, vai quem quer. Me complementou que na Buchada as pessoas demonstram envolvimento e empolgação, cantam todas as músicas, brincam, dançam e que a única exigência que ele fazia é que tem que ser feliz.

E para concluir essa entrevista perguntei o que ele esperava para o futuro da Buchada da Adélia e ele respondeu com muito sentimento que desejava que “ela não mude, que ela não acabe, que não mudasse pelo menos na essência, por que a buchada não é dele e que ele não vai poder estar a frente para sempre e que a buchada é de quem compra a blusa, que apenas se empenhava para que ela acontecesse”.

Em continuação com as entrevistas, pude falar com um dos músicos da bandinha da Buchada, Carlinhos e ele me contou que faz uns cinco anos que está a frente da bandinha, que não se considerava maestro, apenas ajudava a coordenar. Que participa da buchada desde que seguia o percurso antigo, que viu a buchada crescer e precisar de um trajeto que ocupasse todo o público.

Perguntei se na opinião dele a buchada era importante para a população e ele consentiu que era de muita importância e que era uma pena que o poder público não se interessasse em ajudar financeiramente, que tudo se mantinham com o dinheiro da venda das blusas. E que a buchada ficou tão importante que quando acaba o limofolia as pessoas já começam a comentar sobre a buchada, que já tinha virado tradição para a cidade.

Em uma das perguntas do roteiro da entrevista perguntei o que motivava a ele se empenhar em participar da buchada e este me disse que fazia parte porque gostava, porque o retorno financeiro é muito pouco para quatro horas por noite de instrumentos tocado no “gogó”, como disse ele. Incluiu que se fosse pelo dinheiro não tinham condições, que tanto ele quanto os outros músicos faziam por gostar de participar mesmo.

No final da entrevista perguntei qual seria o futuro desta tradição, este foi pontual ao dizer que a buchada era um pré-carnaval de rua, que se um dia fosse colocada em um clube as chances de acabar eram muito grande, ou mesmo se colocassem um carro de

som tocando as músicas, que ia depender das novas gerações manter essa tradição nas características que ela apresenta e que agrada a quem participa.

No segundo momento em que fiz mais entrevistas, em janeiro de 2020, iniciei entrevistando um comerciante chamado Henrique dono de um bar conhecido como Pixita que é um dos pontos em que quando a Buchada está fazendo o percurso dá uma pausa. Iniciei perguntando qual era a opinião dele sobre o evento me respondeu “o evento em si culturalmente é maravilhoso né, sem falar do comércio né, levanta muito o comércio aqui pra gente, para o lado do centro aqui para gente é maravilha”

Continuei perguntando como foi o início da Buchada e esses anos que ela sai às ruas, com prontidão a pergunta foi respondida e me auxiliou a entender uma questão sobre essa festividade enquanto ritual, que explicarei mais a frente, na resposta me falou “quando surgiu realmente foi pequeno né, o público, mas a cada ano vem só aumentando aumentando aumentando e tá crescendo mesmo o público. Todo mundo tá adorando que é justamente fica né, como eu tinha falado antes, as pessoas acham que não ia sair quando sai é aquela alegria né, quer dizer tá acrescentando cada vez mais, pelo menos o primeiro sábado do mês é show de bola, ave maria, aí vai ficando mais difícil. Que vai ficando perto do carnaval e as pessoas vão se afastando da cidade, mas eu quero dizer, se tivesse carnaval, a buchada no próprio carnaval mesmo, seria ótimo, seria bom viu, porque a gente não tem carnaval né, aí a gente se obriga a sair da cidade, justamente, já o último ele não é sábado de carnaval, ele é sexta de carnaval, justamente porque tem pouco público.”

Perguntei qual a opinião dele sobre o empenho das pessoas que organizam e fazem com que o bloco saia às ruas, comentou que não sabia falar sobre isso, mas que acreditava que faltava apoio, porque apenas uma pessoa fica responsável em organizar e é complicado, principalmente quando se trabalha é complicado, concluiu dizendo “ta faltando para ter mais apoio, em ajudar financeiramente”.

Na penúltima pergunta da entrevista, questioneei qual era a diferença da Buchada da Adélia para as outras festividade que a cidade tinha, me contribuiu falando “a diferença da buchada, é por causa dos bonecos né, fica aquela expectativa porque todo ano vai ser homenageado um boneco né, aí todo mundo fica naquela expectativa e principalmente os bonecos né, se tornando parecidos com os carnavais de Olinda, um negócio bem legal e

também resgatando a cultura né, com o sopro, com os tambores, aquelas coisas lá, carnaval antigo, carnaval mesmo, não como é os carnavais de hoje”

Para concluir perguntei o que ele esperava para o futuro dessa festividade, argumentou “pelo que ouvi falar, que a prefeitura entrou com todo gás, eu não sei como vai ser todo o desenrolado porque tem que ter tipo uma associação para que a prefeitura apoie, mas não sei como vai ser... eu acho que a tendência, se tiver um apoio da prefeitura, como a prefeitura ta entrando, o governo, talvez dê apoio, porque ela já ta como uma data... como se pode explicar.. já tá no calendário do município, a tendência é aumentar mesmo, a tendência é essa, falta mesmo apoio. porque ouvi falar que era 15 mil reais pras quatro noites, o que é isso ?”

Em outra entrevista realizada, foi possível realizar com uma patrocinadora e como ela se identificou carnavalesca de coração, Silvânia Rabelo. Contribuiu com a pesquisa ao responder sobre a importância da buchada e o motivo de se empenhar para o acontecimento desta “antes de responder essa pergunta, eu queria dizer primeiro, como eu participo da buchada, primeiro que sou uma carnavalesca de coração, amo o carnaval antigo. participei de carnavais bem antigo da cidade de Limoeiro não sou limoeirense mas eu moro aqui há 42 anos então ainda sou da época do carnaval de clube onde eu já fui até rainha de carnaval, eu acho que carnaval está no meu sangue.”

Continuou, “respondendo à sua pergunta para a importância do evento, eu vejo o seguinte, que o evento mexe, move a população de uma forma e cresceu muito, eu digo assim, é uma coisa pequena porém grandiosa no que diz respeito a importância em si, infelizmente tem a gente ver muito as pessoas não valorizarem, mas no dia da buchada aí a gente vê a alegria das pessoas, a euforia das pessoas, a forma que as pessoas brincam sem ser aquela coisa que você tá pagando, você brinca porque você gosta.”

Seguindo o raciocínio da primeira pergunta ela foi narrando que “além disso eu eu faço essa propaganda o intuito mesmo de ajudar eu posso até dizer a você que não divulga a minha empresa no sentido de obter lucros, não, eu eu ajudo porque eu gosto do carnaval, do bloco da buchada, Eu não perdi uma, então eu amo de paixão. Na realidade, eu acho que o que mais pesa pra mim é o gosto pelo carnaval, claro que gosto de contribuir para a cultura da minha cidade, eu sou limoeirense de coração e gostaria muito que, é a cidade, que os gestores, as pessoas que podem que chegasse junto para que nós fizéssemos uma festa maior, que tem condição para isso. ele é um evento privado entre

aspas, evento público por que você não paga praticamente nada. Teria como a gente fazer um evento grandioso e barato.”

Questionei se a Buchada fazia com que as pessoas mudassem a forma de se afetarem com a cidade, com a cultura, me respondeu “ muda sim, as pessoas gostam muito da Buchada e assim é um evento que quando chega dezembro as pessoas já ficam perguntando.. vai ter buchada ? vai ter buchada ? até mesmo pelas indecisão do financeiro e eu acho que faz parte até demais do calendário cultural da cidade e muda sim a relação das pessoas, quando você sai nas ruas.. gente isso é bacana demais, pra quem gosta é realmente muito bom.”

Em continuidade perguntei qual era a diferença da buchada para as outras festividades, contribui ao relatar “acho que principal diferencial, é o evento em si, o que muda é o tipo de música né, hoje em dia o carnaval eu acho até que ele tá totalmente fora de conceito de conceito de carnaval mesmo, então isso pra mim já é uma diferença. Porque na buchada, não toca música de axe, são as marchinhas propriamente ditas, já é um diferencial. Por exemplo, qual é o outra grande festividade que a gente tem na cidade, é o limofolia, eu acho uma disparidade, assim nessa de um para o outro. Outra diversidades é o fato de arrastar pessoas de todas as idades né, Eu eu acho que isso aí é mais um diferencial grande. Porque assim na cidade na realidade as maiores festividade que temos é o limofolia a Buchada, teve época do primeiro dia de buchada cair no limofolia, aí a buchada não saia, porque desaparecia totalmente no meio dos trios elétricos, ainda sim, quando o trio tava só aquecendo a gente saia mas muito ruim, atrapalhava. então deixou-se de sair por conta disso né.”

Para finalizar indaguei o que se esperava para o futuro desse evento, fui respondida “eu espero a buchada nunca se acabe, primeiramente, depois que ela cresça muito com relação ao apoio financeiro dos gestores, por exemplo nós sabemos que a gente tem a secretária de cultura que tem verba para isso, eu não entendo é o porquê de não colaborar, porque quando tem festivais, tem verba, tem palco, eu acho que a Buchada é desprezada pelos gestores. porque o idealizador da Buchada que é Jerônimo se não for ele a gente não sai, as pessoas criticam, mas sem ele a gente não sai. Porque ? porque ele ele já teve que tirar o dinheiro do bolso para botar, é bem complexo isso aí. O que eu espero que a buchada realmente não nunca se acabe, jamais, e que as pessoas cheguem junto para que ela mantenha essa tradição mesmo. O que depender de mim, eu reservo

todo mês de fevereiro eu reservo a verba para pagar a buchada, a minha parte do patrocínio, para que ela não se acabe.”

Em continuação com as entrevistas, tive a oportunidade de entrevistar Baby, dono de um bar que fica em um dos momentos de pausa do percurso da Buchada. Ele foi sucinto em sua contribuição, principalmente porque estava com o fregueses no bar. Mas perguntei se ele considerava a Buchada importante para a cidade e disse que achava que sim, me respondeu que considerava o fato das pessoas se dedicarem ao seu acontecimento por já ter se tornado uma tradição e pelo fato dela acontecer uma vez ao ano.

Finalizando esse momento de entrevistas, conversei com a dona de um quiosque que fica na praça em que a Buchada se concentra para sair e no momento de finalização, esta preferiu que não gravasse a entrevista e assim foi respeitado. Perguntei a ela sobre a importância da Buchada e esta falou que a buchada tinha muita importância principalmente para quem era comerciante aqui, na época da buchada o comércio aumenta para quem vende coisa na praça. E principalmente para quem é vendedor ambulante de comida que fica esperando essas festividades para poder a festa acontecer.

Contribuiu ao narrar que teve situações de pré buchada que pra começar a se organizarem, acontecer de eles não terem patrocinadores e de se juntarem para vender em bilhetes para fazer sorteios, para fazer rifas, para fazer com que a buchada sai às ruas. porque a buchada também é importante para os vendedores, então ela também se movimentou a vender bilhetinhos.

Em conclusão, questioneei qual a razão das pessoas se empenharem para fazer com que o evento acontecesse e ela afirmou que o principal motivo seria porque essas pessoas gostam do movimento, gosta de ir, do carnaval, gosta do acontecimento. Porque se não gostassem eles não fariam porque dá muito trabalho e por que não existe lucro e que às vezes faltava dinheiro e ficava difícil. Mas que acreditava que as pessoas faziam porque realmente gosta. e que a diferença a diferença em relação aos outros eventos que é que é uma festa muito pacífica tipo não não se via confusão, tava lá porque queria, sempre era tudo bem.

Diante as entrevistas feitas e a quantidade de conteúdo e informações é o momento de analisar, observar o que esses cidadãos apresenta enquanto semelhante e diferente sobre uma mesma temática, como GEERTZ vai sinalizar, “Em etnografia, o dever

da teoria é fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo — isto é, sobre o papel da cultura na vida humana” (p. 19).

Sabendo o que é a Buchada a partir da perspectiva individual dessas sete pessoas que participam e pela leitura de Roberto DaMatta (1997, p.37) ela é considerada uma tradição, por já existir a alguns anos, por manter uma coerência ao longo de seus acontecimentos por preverem que a mudança de sua estrutura poderia provocar seu fim, mesmo que DaMatta diga que “não é preciso repetir para que se crie o extraordinário. Basta que se coloque um ato numa posição especial”

Cabendo também no conceito de ritual, que está fundamentado na construção da própria identidade, pois as pessoas que frequentam se sentem pertencente aquele evento, por saber que ele é importante para a cidade, mesmo que este tenha sido negligenciado financeiramente pelo poder público por muitos anos, o esforço para que ele permaneça é pela construção de uma memória do passado que se tornou um memória coletiva.

Como bem salienta DaMatta (1997, p.29) em seu Carnavais, Malandros e Heróis, o carnaval permite uma dramatização, zonas de encontros e mediações, permite que o mocinho assuma o lugar do vilão e o vilão do mocinho. O ritual desvela dramatizações e cenários de cristalizações que a sociedade projeta como “ideais eternos”.

Juntamente com a ideia de que é isso que o carnaval proporciona, uma união, “que nos permitem sentir (mais do que abstratamente conceber) nossa própria continuidade como grupo” (DaMatta, 1997, p. 30). Justificada com fala do organizador ao narrar que a Buchada da Adélia é para todos, é feita nas ruas, é de quem compra a blusa, é para todas as classes, alegando que no carnaval acontece um efeito de igualdade, “Há lugar para todos os seres, tipos, personagens, categorias e grupos: para todos os valores” (DaMatta, p. 63).

Diante as entrevistas realizadas e junto ao processo de análise, podemos trabalhar a ideia que a Buchada se inclui no conceito de tradição inventada, por ter uma conjuntura de origem considerada antiga e reformulada para ter um viés inovador mas com características conhecidas, já que alguns entrevistados expressam saudosismos dos antigos carnavais que acontecia nos clubes e das músicas que tocavam. Como Eric Hobsbawm (p.16, 1997) afirma "pode ser que muitas vezes se inventem tradições não

porque os velhos costumes não estejam mais disponíveis nem sejam viáveis, mas porque eles deliberadamente não são usados, nem adaptados".

Seguindo o mesmo raciocínio de que a Buchada se enquadra enquanto ritual, este que pode ser relacionado ao conceito de tradição inventada quando Hobsbawn(1997) afirma que faz parte da essência de tal a ritualização, a formalização e a repetição, mas também pela consideração que os cidadãos criam para com o evento. Demonstrando que o ritual não se configura enquanto ação separada das pessoas, este é parte da ação social, que mesmo que se repita não é tratado como imutável.

Tendo em vista também que este evento faz parte de uma data comemorativa que por si já é um ritual que é o carnaval, então quando se pensa ideia de ritual como iniciação a Buchada também poderá ser incluída, pois autores como Victor Turner, Stanley Tambiah e Mariza Peirano apontam que nas primeiras definições de rituais estava focalizado para ações de sociedades que desenvolvia rituais de passagem, como puberdade, casamento e a morte.

Com isso, analisando a partir da perspectivas primordial junto com as que analisam os rituais em diversas perspectivas, é possível notar que a Buchada da Adélia marca para as pessoas o momento que o carnaval se aproxima, ao se dividir semanalmente com festividades, em ritos que anunciam o maior rito nessa situação que é o carnaval.

No entanto é possível se questionar se o enaltecimento que as pessoas demonstram através das entrevistas para com este evento se relacione ao fato que na cidade de Limoeiro do Norte não seja promovido para o público gratuitamente o maior ritual que seria o carnaval, ficando a Buchada da Adélia responsável pela a empolgação da população.

Conclusão

Diante o Objetivo inicial deste trabalho em apresentar o pré-carnaval Buchada da Adélia a partir do ponto de vista dos cidadãos, através da realização de entrevistas, pode-se considerar que o objetivo foi alcançado, com resultados positivos, pois foi possível entender como acontece esse evento, como surgiu e o que se espera para que ele continue sendo realizado.

Tendo em vista as perguntas das entrevistas em sua maioria foram respondidas pelos entrevistados, quando não, foram reformuladas para se encaixar no contexto da

entrevista e foi possível a partir delas afirmar que a buchada é um evento importante para a cidade de Limoeiro do Norte, ao resgatar costumes que deixaram de ser realizados, como o carnaval na cidade, ao manifestar características de um carnaval considerado tradicional, em músicas, em organização, em destacar as fantasias, os bonecos gigantes, por aparente unir diversas classes e diversas faixas etárias e até mesmo por privilegiar os artistas e a economia local.

Considerando respondida quando em entrevistas quais as diferenças da buchada para as outras festividades locais, em que os entrevistados alegaram ser uma festa pacífica, uma festa alegre, uma festa contagiante, uma festa livre e por ser livre considerarem que nela as pessoas ficam mais a vontade.

E que diante o que se espera para o futuro deste evento, tem uma unanimidade de desejo que a forma como acontece permaneça, que o financeiro é um fator delicado e decisivo para que esta seja realizada, que espera-se uma melhora agora que poder público do município reconheceu a importância desta festividade e que pretende contribuir traga consequências positivas, como aumento de músicos, o melhor pagamento desses, com a fabricação de mais bonecos, porém alegaram com firmeza que é essencial que permaneça a forma como este se organiza.

Referencial

BRITTO JÚNIOR, Álvaro Francisco de. FERES JÚNIOR, Nazir. A utilização da técnica da entrevista em trabalhos científicos. *Evidência*, Araxá, v. 7, n. 7, p. 237-250, 2011.

DaMatta. Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6ª ed. Rio de Janeiro : Rocco, 1997.

GEERTZ, Clifford. “Uma Descrição Densa: por uma teoria interpretativa da cultura”. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2013, p. 03-23.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Ed. Vértice. 1990.

HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*, traduzido do inglês. In: *Malinowski* 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. [Os Pensadores].

REZENDE, Rafael Otávio Dias. *O negro nas narrativas das escolas de samba cariocas*. 2017.

RIBEIRO, Alessandra Stremel Pesce. Teoria e prática em antropologia. Curitiba: InterSaberes, Série Estudos de Filosofia 2016.

WINKIN, Yves. A Nova Comunicação: da teoria ao trabalho de campo. Papyrus. 1998.

A LAVAGEM DO CAIS COM TRADIÇÃO CULTURAL DE BARREIRAS - BA

**David Moreira da Silva
Ednaldo Xavier da Costa**

Resumo

Esta investigação visa analisar os aspectos culturais e tradicionais da lavagem do kimarrei, conhecida como "Lavagem do Cais" realizado na cidade de Barreiras. A história começa no fim dos anos 1980, realizada no antigo Bar da Mariana, depois por alguns anos no cais da cidade e hoje no Parque Exposições. A lavagem é realizada todos os anos no dia 1º de janeiro. Pretende-se analisar as transformações ocorridas no decorrer dos anos, bem como o seu significado atribuído pelas pessoas que participam.

Palavras chaves: Tradição; Celebração; Diversidade e cultura.

Introdução

Esta investigação visa buscar conhecer e entender como a Lavagem do Cais se firmou através dos últimos anos como Manifestação Cultural em Barreiras, bem como analisar os aspectos culturais e tradicionais da lavagem do kimarrei, conhecida como "Lavagem do Cais", que tem se consolidado como elemento de diversão e entretenimento importante em Barreiras, assim como mostrar o desenvolvimento da Lavagem do Cais do início até a atualidade.

No dia primeiro de janeiro o Bloco Kimarrei vem realizando este evento nos últimos 23 (vinte e três) anos, que atrai grandes atrações e uma diversidade de público da região e até mesmo de outros estados, portanto, pretende-se analisar as transformações ocorridas no decorrer dos anos, bem como o seu significado atribuído pelas pessoas que participam. Como método de investigação, foram entrevistadas participantes desde sua origem e pessoas que passaram a participar recentemente. O objetivo das entrevistas é analisar quais os significados que esses diferentes perfis de pessoas atribuem para o evento. Com isso, pretende-se observar se a lavagem do cais obtém o reconhecimento necessário quanto patrimônio imaterial de Barreiras ou qual a posição que a lavagem do cais ocorre hoje em termo de reconhecimento como tradição local.

Origem no Bar Mariana

A lavagem nasceu de uma necessidade de lazer dos jovens barreirenses. Pois culturalmente Barreiras não tinha Festa de Réveillon. Gulla e alguns amigos resolveram então fazer uma confraternização entre os jovens da época, reunindo se no "Bar Mariana" que se localizava no centro histórico ao lado da Zorzo e da Agência dos Correios, mais

precisamente onde hoje funciona o Laboratório Santa Rita. Este início contava com atrações como Bosco Fernandes e “os Bocas” atrações importantes de Barreiras. Como tradição, logo depois do encerramento da lavagem, os participantes se direcionavam ao clube AABB, onde era disputado um torneio com amigos e familiares da cidade e de outros estados.

Simbologia

O evento sempre ocorreu no dia primeiro de janeiro, e tem como simbolismo a purificação e limpeza da alma, iniciar um novo ano com uma nova perspectiva, mente e alma limpas e renovadas. As baianas quem realizava esse ritual no público participante, lavando a calçada dos Cais no início do evento.

Histórias e mudanças: Cais da Cidade

Figura 1 – Cais de Barreiras



Fonte: Google (2019)

[...] Com o passar do tempo, o evento sofreu algumas alterações, a primeira mudança foi sua saída do centro histórico, sendo remanejado para o recente inaugurado Bar Cais e Porto, com isso passou a ser conhecida como “Lavagem do Cais”. Com a mudança para o Bar cais e porto a festa teve uma maior proporção, aumentando consideravelmente o público participante, conseqüentemente a logística e a segurança, bem como começou a ter carro pipa que era utilizado para refrescar os foliões durante a festa. (PINTO, 2019, p.01).

A partir deste momento devido a grande dificuldade de encontrar personagem que representasse as baianas, os participantes eram banhados com a água jogada pelo carro

pipa. Todos os foliões envolvidos, quando entravam no local do evento, eram molhados com o jato d'água que era direcionado ao público presente, inicialmente pelo carro pipa e depois a água era captada do Rio Grande importante rio que corta a cidade, afluente do Rio São Francisco.

Figura 2 – Lavagem do Cais



Fonte: Pinto (2019)

Praça Landulfo Alves

[...]. Após 10 anos no Bar Cais e Porto, a festa muda novamente para o centro histórico, dessa vez mudou-se para a Praça Landulfo Alves (Praça do Bar Vieirinha), ponto tradicional de Barreiras. (PINTO, 2019, p.01).

Figura 3 – Cais de Barreiras



Fonte: Google (2019)

A praça também era onde se realizava antigamente o carnaval da cidade bem como a feira livre antes de mudar para o centro. Neste espaço se encontra também o Centro Cultural de Barreiras onde apresentam-se peças teatrais, palestras, premiações a escola de música filarmônica.

A partir deste momento deixa de usar o palco passa a utilizar os trios, onde os grupos se apresentavam. Os participantes continuavam sendo banhados com a água jogada pelo carro pipa.

Figura 4 – Lavagem do Cais – Praça Landulfo Alves



Fonte: Pinto (2019)

Parque Engenheiro Geraldo Rocha

[...]. Em 2017 muda-se para o Parque de Exposições, local que tem maior espaço, estacionamento e área para camarotes, tornando o evento maior ainda. A Lavagem do Kimarrei tornou-se uma importante Manifestação Cultural no primeiro dia do ano em Barreiras, numa mistura de cores, alegria, confraternização entre os atores participantes e principalmente a energia que sustenta essa festa tradicional de Barreiras, vindo pessoas de todos os lugares, principalmente das cidades do oeste baiano.

O carro pipa ainda continua fazendo parte desta festa, entretanto de forma diferente, atualmente existe uma área específica para aqueles foliões que querem ser banhados. (PINTO, 2019, p.01).

O Parque Engenheiro Geraldo Rocha é conhecido em toda a região e nacionalmente, pois por vários anos era o local de realização da EXPOBARREIRAS, onde era exposto diversos stands de diferentes modalidades de todos os seguimentos da moda, cultura, agropecuária, indústria automotiva e área de show.

Figura 5 – Lavagem do Cais – Parque de Exposições



Fonte: Pinto (2019)

Figura 6 – Lavagem do Cais – Parque de Exposições



Fonte: Pinto (2019)

Figura 7 – Lavagem do Cais – Parque de Exposições



Fonte: Pinto (2019)

Promovendo o social

[...] A lavagem do Kimarrei, tem também seu lado social, distribuindo cestas básicas para instituições que amparam pessoas carentes. As latinhas de cervejas e refrigerantes são doadas a associação dos catadores de Barreiras, inclusive uma catadora com essa ajuda, conseguiu formar 02 (dois) filhos em medicina. (PINTO, 2019, p.01).

Discussão

Barreiras era uma cidade muito carente de eventos culturais, mesmo sendo uma cidade em que sua população foi formada por pessoas vindas de diferentes partes da Bahia e do Brasil, com isso essa manifestação cultural, foi se firmando e influenciando no comportamento das pessoas, notadamente na necessidade das pessoas em atuar em determinados meios sociais. Segundo Larraia (1988, p.08) “procura demonstrar como a cultura influencia o comportamento social e diversifica enormemente a humanidade, apesar de sua comprovada unidade biológica”. As pessoas, principalmente as mais jovens têm uma grande necessidade de pertencimento, então criam expectativas durante todo o ano para participar desse evento.

O evento sofreu diversas transformações desde o início, sempre buscando adaptar-se através dos tempos. No início utilizam carro de som, atuavam em um bar no centro da cidade e depois deslocavam para o Clube do Banco do Brasil, AABB para jogar futebol, depois sofreu diversas transformações, mudando de lugares, inicialmente para o cais da cidade, depois para bem próximo à Praça Landulfo Alves e depois o Parque de Exposições

Engenheiro Geraldo Rocha, onde atualmente realiza o evento que se tornou muito grande. Dentre as transformações que ocorreram está a profissionalização do evento, que passou a inserir grandes produções, venda de abadas, de ingressos para pista com trio, bem como de camarotes príncipe e camarote rei, que se diferenciam pelo preço, pelo conforto e benefício das bebidas. O que começou como uma confraternização entre amigos se tornou um grande evento.

Com relação à cultura, ela sofre dano exatamente porque na sua imbricação com a indústria, com as formas capitalistas de contribuição de empresas de produção e difusão de material simbólico, ela perde a autonomia, a capacidade de por si mesma definir o modo específico da sua intervenção no mundo. (COHN, 2008, p.67).

Cohn, (2008), afirma que “Consistia ela em dizer que o conceito de indústria cultural é melhor para pensar o mundo contemporâneo do que o de cultura de massa, porque este supõe que seriam as massas as produtoras da cultura. ”Portanto, a cultura de massa seria a produção de cultura para as massas”. A indústria cultural produz as massas antes de disseminar sua produção cultural. Entretanto, a indústria cultural não pode ser vista exclusivamente como vilã, quando se refere a grande produção ou até mesmo quando se apossa de cultura popular, ou de algumas manifestações culturais menos expressivas ou conhecidas, passando apropriar-se delas de forma dinâmica gerando capital, sendo analisada por algumas pessoas como apropriação, destruição ou descaracterização. A indústria cultural também projeta a cultura popular para uma dimensão mais globalizada, pois utiliza o capital, os grandes patrocínios, bem como através das mídias sociais que invariavelmente servem como fomentadoras através de registros e divulgação de eventos culturais em todo mundo pela internet. Hall (2002, p. 14) em sua obra, *A identidade Cultural na Pós-Modernidade* diz que “As sociedades modernas são, portanto, por definição, sociedades de mudança constante, rápida e permanente.” Esta é a principal distinção entre as sociedades "tradicionais" e as "modernas".” Sendo assim, as mudanças são necessárias para a fixação das culturas, pois há a necessidade de adaptação as transformações que ocorrem no mundo, pois sem essa possibilidade pode ocorrer o esquecimento ou o desinteresse dos mais jovens pelas tradições.

Figura 8 – Lavagem do Kimarrei – Parque de Exposições



Fonte: Pinto (2019)

Conclusão

Figura 9 – Vista panorâmica de Barreiras



Fonte: Google (2019)

A “Lavagem do Cais” hoje conhecida como Lavagem do Kimarrei tem um papel muito importante dentro do contexto histórico de Barreiras, haja vista ter surgido como um dos primeiros eventos de participação de massa (o Kimarrei colocou o primeiro bloco

de trio elétrico do Oeste da Bahia), numa cidade que era carente de eventos populares, onde predominava sons mecânicos. Mesmo com um grande crescimento em consequência da expansão do agronegócio, que culminou com a chegada de pessoas de várias partes do país (gaúchos, paranaenses, cearenses, goianos e pessoas de outras cidades do estado da Bahia), que traziam consigo sua cultura, transformando a cidade num local de diversidade cultural. Durante sua trajetória se firmou como um movimento de grande expectativa do público e continua sendo a festa mais esperada da cidade. Pois se profissionalizou com o passar do tempo oferecendo aos foliões grandes atrações, segurança, diversão e qualidade de serviços.

REFERÊNCIAS:

Figura 01. Nossa Cidade, Cais de Barreiras. Disponível em:

<https://www.conversaafiada.com.br/economia/barreiras-ba-investimento-milionario-nas-areas-carentes>. Acesso em: 03 dez. 2019.

Figura 03. Barreiras: Centro Histórico: a fechadura e demais bizarrices. Disponível em:

https://www.google.com/search?biw=1366&bih=625&tbm=isch&sxsr=ACYBGNTJM9Ee4gqtHNV1aajy5ZBsprCQ%3A1575495591759&sa=1&ei=pyfoXZeELrHF5OUPxeGoqAE&q=Cais+de+Barreiras+fotos+antigas&oq=Cais+de+Barreiras+fotos+antigas&gs_l=img.3...58537.61055..62289...0.0..0.140.984.0j8.....0....1..gws-wiz-img.....35i39.aofaezeXjk&ved=0ahUKEwjX8924-pzmAhWxIrkGHcUwChUQ4dUDCAc&uact=5#imgsrc=izQDB1Huuihi9M

Acesso em: 03 dez. 2019.

Figura 09. Disponível em:

<https://barreiras.ba.gov.br/barreiras-e-a-cidade-que-mais-gerou-empregos-na-bahia-depois-da-capital-salvador/> Acesso em: 04 dez. 2019.

COHN, Gabriel. Indústria cultural como conceito multidimensional. In: BOCCEGA, Maria Aparecida (Org.). Comunicação e cultural do consumo. São Paulo: Atlas, 2008.

HALL Stuart. A Identidade cultural na Pós-modernidade. 7 Ed. Rio de Janeiro, DP&A Editora. 2002.

LARAIA, Roque de Barros. Cultura um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1988.

PINTO, Virgulino. A Lavagem do Cais como Tradição Cultural de Barreiras - BA. (Entrevista cedida a) David Moreira da Silva e Ednaldo Xavier da Costa. 10 nov. 20019.

**GT 19 - CULTURAS, SAÚDE E ARTE: ESPAÇOS E POSSIBILIDADES DE
COMPARTILHAMENTO PARA PROMOÇÃO DA SAÚDE**

Comunicações orais

NARRATIVAS IMAGÉTICAS SOBRE O PARTO HUMANIZADO

Leila Patricia De Lima Irineu³⁵⁰

Resumo

O trabalho busca analisar uma rede de relações entre mulheres em prol de um movimento: a busca do empoderamento feminino sobre seu corpo no momento do parto. Trata-se de uma análise de imagens de perfis virtuais divulgadas por; Clarissa de Leon Soares de Natal/RN, enfermeira obstétrica, e de *bariamarelocintilande* de Alice Leão de Belo Horizonte/MG fotógrafa de partos. Atráves de uma abordagem antropológica visual, esta é uma reflexão sobre a agência feminina e circulação de imagens no espaço virtual promovida pelo recurso visual.

Palavras-chave: Parto; Humanização; Fotografia; Empoderamento; Imagem.

Introdução

O presente trabalho busca analisar a partir de uma abordagem antropológica visual como estão se estabelecendo nos ambientes virtuais, por meio de fotografias de parto humanizado, uma rede de relações de mulheres que nos revelam um movimento em busca do empoderamento feminino sobre seu corpo, no momento do parto. Segundo Cecilia M.B Sandenberg, empoderamento tem por objetivo:

- 1) questionar a ideologia patriarcal;
- 2) transformar as estruturas e instituições que reforçam e perpetuam a discriminação de gênero as desigualdades sociais; e
- 3) criar as condições para que as mulheres pobres possam ter acesso – e controle sobre – recursos materiais e informacionais. (SANDEMBERG, 2006,p 6)

Trata-se de uma análise de imagens de dois perfis virtuais; um de Natal/RN pertencente a uma enfermeira obstétrica e outra de uma fotógrafa de Belo Horizonte/MG, elencados como recorte para este ensaio, a intenção é pensar com imagens e refletir sobre o empoderamento feminino através do recurso da imagem. Fotografia é registro e também cultura, se faz necessário observar como a ferramenta imagética aparece enquanto instrumento de transformação social, como afirma a antropóloga Lisabete Coradini “Um tipo de antropologia que implica o estudo e a interpretação de qualquer elemento imagético culturalmente produzido de acordo com as teorias e metodologias da antropologia”. (CORADINI, 2010, p.308).

³⁵⁰ Mestranda, PPGAS/UFRN

A intenção é observar a mudança das óticas tradicionalmente estabelecidas neste acontecimento do cotidiano fisiológico feminino. Para esta análise o foco é refletir o posicionamento na rede social *Instagram* de ativistas, profissionais de saúde, doulas e fotógrafos, que são os maiores agenciadores desta movimentação na *web*.

Atualmente com o advento da *internet* as visualidades tomam conta do cotidiano das relações sociais, se é comum compartilhar fotografias, imagens, sobre nossas rotinas diárias também se tornou comum, devido a proposta de possibilidade de conexão com o outro, transpormos nossos posicionamentos políticos frente a diversas questões humanas atuais para o âmbito virtual, é desta maneira que o movimento prol parto humanizado aparece nas redes sociais, em especial *instagram* aplicativo que se torna veiculador destas possibilidades. Sendo assim, neste trabalho a investigação ocorrerá através das veiculações de conteúdos fotográficos de partos humanizados nas redes sociais e também dos contatos com as interlocutoras, estabelecidos durante a pesquisa. Sobre a pesquisa antropológica no ciberespaço Eliane Tania Freitas e Jair de Souza Ramos, afirmam:

De um lado, o esforço de antropólogos por se interessarem pelo que atrai os sujeitos estudados e por segui-los em suas ações tem levado os antropólogos ao digital, na medida em que, na contemporaneidade, lá se encontra uma parcela das ações, relações e espaços que são importantes para estes sujeitos.(FREITAS;RAMOS, 2017 p.10)

Estabelecendo estas conexões digitais e buscando conhecer mais no ambiente virtual, que segundo o sociólogo Pierre Lèvy: “[...] assim que penetramos o universo da web, descobrimos que ele constitui não apenas um imenso “território” em expansão acelerada, mas que também oferece inúmeros “mapas”, filtros, seleções para ajudar o navegante a orientar-se”(LÉVY,1999 p.87). por quais trajetórias estas *virtualidades* LÉVY(1999) vem projetando visualidades acerca do nascimento, puerpério e maternidade perante a ótica do parto humanizado? A partir de tais reflexões surge o problema central desta proposta: Quais narrativas imagéticas se evidenciam sobre o parto através das fotografias que circulam nos ambientes virtuais?

No *instagram*, aplicativo centrado no uso de imagens, os números das *hashtags* brasileiras ligadas a fotos com *#partohumanizado* contam com até 200 mil marcações,além dos inúmeros perfis dedicados a *Birth storyteller* (historias de nascimento) com fotografias de nascimentos humanizados. “O advento da comunicação

mediada por computador em escala global (Internet) tem, inegavelmente, favorecido a revitalização das mobilizações e lutas sociais espontâneas em várias partes do mundo.” (JUNGHBLUT, 2012 p.13). Portanto, pensar essas atividades no ciberespaço é um ponto chave para entender como opera as mudanças sociais promovidas por estes agentes.

Do ponto de vista legislativo, no Brasil, têm se enfrentado, algumas tramitações como de projeto de lei 435/2019, de autoria da deputada Janaína Paschoal que ficou conhecido como “PL das cesáreas”, que consideraria o parto cesárea como optativo da mulher, mesmo sendo o país conhecido como pelos altos índices desta cirurgia, e também o despacho do Ministério da Saúde, de 03 de maio de 2019, que visou excluir o termo “violência obstétrica” por ser entendido como inadequado, ambas indo na contra mão das recomendações OMS.

Em Natal/RN, temos a recente Lei municipal N°542/18 que permite a presença de Doulas nas maternidades da cidade, uma conquista recente das ativistas. Todos esses fatores são transformações que implicam diretamente sobre os direitos reprodutivos das mulheres. Desta maneira, pretendo trazer um panorama sobre os conteúdos fotográficos que envolve os contextos da saúde da mulher, relativos ao parto humanizado no Brasil, através das redes sociais e, principalmente, a partir das imagens. Dessa forma, entender como as mudanças provocadas nesta estética se projetam no que diz respeito a atenção ao nascimento no país.

O Contato com este campo surge da minha própria maternidade e enquanto corpo grávido, em 2017, e materno na atualidade, uma experiência familiar, que me aproximou com o universo do parto e foi assim que pude conhecer estes interlocutores, me aproximar dessa produção visual, dessas vozes na *internet*. Além disso, a maternidade me aproximou de histórias de parto, de mulheres grávidas e mães. O que me instigou mais ainda a refletir sobre a temática, tendo em vista a polifonia de conhecimentos existentes, sejam em grupos da internet, grupos de gestante, consultórios médicos, parquinhos dos quais eu pude vivenciar durante meu fazer antropológico. porém além de algo próximo, ela também é algo para além, um mundo novo em que desejo ser um “observador participante”, neste me refiro ao mundo do parto humanizado e sua movimentação política agenciada pelas imagens..

A perspectiva da atuação da imagens, enquanto instrumento antropológico, leva em consideração o encontro colaborativo entre a antropologia e a imagem, que

caminham juntos desde o surgimento da disciplina. Trabalhos como o de Margaret Mead e Gregory Bateson em *Balineses Character* (1942) é um ótimo exemplo antropológico de como a imagem pode ser uma linguagem de conhecimento. Os atuais registros fotográficos de nascimento divulgados na internet nos apresentam uma dupla condição, como comenta Andressa Nunes Soilo : “[...] a fotografia não apenas como expressão artística capaz de demonstrar objetos com precisão, mas também com potencial de estabelecer novas formas de conhecimento científico.” (SOILO,2012,p.72)

Nestas imagens sobre a qual me debruço, aparecem aquelas que são tidas como registros profissionais, feitas por fotógrafos e se incluiriam, de certa maneira, na categoria também de fotografias artísticas, onde o fotógrafo é contratado pela família para o momento do parto humanizado. Outras, são imagens produzidas por profissionais de saúde e doulas, ambas aparecem convergindo para o mesmo norte que seriam empoderar e divulgar informações sobre novas práticas de nascimento, sendo então agentes transformadores.

Vagner Gonçalves (2006) aponta em algumas reflexões sobre o trabalho de campo com imagens no capítulo justamente pontuando que o uso de imagens não é apenas uma técnica de coleta designada como um simples “equipamento” do trabalho de campo etnográfico e frisa : “a capacidade destes recursos de captar com fidelidade imagens e sons não se confundem, porém, com uma maior “aproximação do real” . (SILVA, 2006, p.59) e completa :

Por esses motivos, os registros fotográficos, fílmicos e de sons deveriam ser vistos não apenas como “meios” que conduzem a interpretação etnográfica (figurando meramente geralmente na forma de “anexos” ao texto principal da etnografia) mas serem também objetos de uma auto-representação. (SILVA, 2006, p.59)

Alguns atravessamentos devem ser levados em considerações como eixos para este debate antropológico, dentre eles, por ser um evento basicamente do corpo feminino é necessário pontuar quais questões relativas ao gênero e sexualidade aparecem nesta discussão das imagens de parto afinal com afirma Lia Zanotta Machado :

A transversalidade de gênero, isto é, o entendimento de que a construção social de gênero perpassa as mais diferentes áreas do social e se institui diferentemente em contextos culturais diversos, constituindo-se tanto internamente a saberes disciplinares como em saberes interdisciplinares. (MACHADO,2014,p.19)

É preciso pensar como é visto o corpo feminino durante o parto em nossa sociedade em anos recentes, quais implicações relativas ao gênero podem ser apontadas nessas nuances que encontramos no nosso país? Existe para além de uma questão de saúde uma forte questão política e de poder implícita nestas relações.

Esta experiência antropológica leva em consideração uma modalidade de investigação etnográfica proposta por George Marcus em que se pretende investigar a trajetórias dos interlocutores de maneira *multilocal*, afinal as culturas sempre se produzem de maneiras múltiplas e em trânsito.

[...] Este tipo de etnografía mapea um nuevo objeto de estudio en el cual diversas narrativas previas que situaban al objeto, como las de la resistencia y la acomodación, se vuelven calificadas al expandir lo que está etnográficamente “en el paisaje” de la investigación, al tiempo que se desarrolla en el campo y, eventualmente, se escribe. (MARCUS,2001,p.115)

O parto humanizado: uma nova estética.

O parto é um evento fisiológico que tem um caráter ritualístico nas culturas e todas elas tem uma maneira específica de se comportar diante dele. Em técnicas do corpo, Marcel Mauss (2003) classifica a técnica do nascimento e obstetrícia como uma maneira de se servir do corpo que se diferencia entre as sociedades. No contexto brasileiro atual, de maneira majoritária, o parto deixou de ser um evento domiciliar e familiar e passou a ser enxergado enquanto patológico e hospitalizados, desta maneira, o lugar de parir deixa de ser a casa e passar ser a maternidade. O que podemos enxergar com isso é um grande controle da via de nascimento e da saúde reprodutiva da mulher, assim como afirma a antropóloga Robbie Davis-floyd:

O corpo feminino, visto como desvio daquele masculino, foi olhado com suspeitas e entendido como inerentemente defeituoso, imprevisível, necessitando da manipulação masculina para poder ser ‘posto em ordem’. Segue que o parto, momento extremo e agudo de uma máquina caótica e não confiável, requer a intervenção hábil e rápida do profissional. (DAVIS-FLOYD, 2000, P.1)

Alguns dados podem ser reveladores, o Contexto urbano brasileiro ainda conta com elevadíssimos número de cesarianas, em média de 55% dos partos realizados no país Segundo Ministério da Saúde. Os indicadores e motivos dessas cirurgias são as mais variadas, é muito comum que a paciente sem intercorrências inicie seu pré-natal

desejando um parto por via vaginal e acabe desistindo dele no meio dos processos e consultas, desencorajadas pelos mais variados discursos: medo da dor, receio que a vagina não volte ao tamanho habitual, não ter passagem, sofrimento fetal, bebês pélvicos; são discursos comumente ouvidos nos âmbitos virtuais acompanhados durante a pesquisa.

Mesmo que a “humanização” já venha construindo, ao longo dos anos, políticas públicas propostas pelo próprio Ministério da Saúde brasileiro, como o Programa Nacional de Humanização do Pré-natal e Nascimento (2000), o que levou com que as diretrizes em favor do parto humanizado fossem adotadas as recomendações da OMS, de 2018, para os cuidados durante o parto preconizam uma “*experiência positiva de parto*”³⁵¹, tais como uma finalidade de saúde e também de bem-estar. O que parece acontecer nas ações de assistência ao nascimento é uma permanência de práticas estabelecidas culturalmente que implicam na relação de poder entre médico e paciente, que gera grande parte de insatisfação, altos números de taxas de procedimentos interventores nos nascimentos e as várias falas sobre violências obstétricas. Dentre eles, podemos citar, manobra de *Kristeller*, episiotomia, parto a fórceps, indicações para ocitocina de rotina, lavagem intestinal, tricotomia, parto em horizontal (deitado), jejum forçado, entre outros. Para com o bebê, ocorrem: aspiração nasal, aplicação de nitrato de prata, separação precoce da mãe; são condutas comumente realizadas e que podem ser incluídas atualmente na categoria de violência obstétrica³⁵².

A proposta do parto humanizado traz a mulher enquanto protagonista referências tanto nas suas escolhas quanto no momento do parto em si, revelando uma outra construção sobre o imaginário do parto. Ele pode acontecer em um parto domiciliar, em uma maternidade ou casa de parto, isso serão escolhas combinadas previamente entre paciente e equipe de assistência, sempre mantendo um diálogo horizontal, para discutir práticas que possam envolver saúde para parturiente-bebê e menor número de intervenções no momento do parto.

³⁵¹ Ver: OMS : Recomendaciones de la OMS para los cuidados durante el parto, para una experiencia positiva 2018

³⁵² Ver : OMS :Prevenção e eliminação de abusos, desrespeito e maus-tratos durante o parto em instituições de saúde 2014.

_ E Você sabe o que é violência obstétrica?. 2017 <http://www.blog.saude.gov.br/index.php/promocao-da-saude/53079-voce-sabe-o-que-e-violencia-obstetrica> acesso em 28.07.2019

Atualmente no Brasil uma parcela de profissionais da saúde, médicos obstetras, enfermeiras, doulas, psicólogos têm se reunido para discutir as mudanças do cenário do nascimento no país, eventos tem acontecidos periodicamente para discutir essas diretrizes do parto humanizado o Simpósio internacional de assistência ao parto que realiza também o Encontro da Rede Feminista de Ginecologistas e Obstetras (SIAPARTO) é um exemplo, de atividade que pauta o protagonismo feminino no momento do parto e pretende discutir questões atualizadas, referentes a assistência ao parto.³⁵³ Maternidades brasileiras do Programa SUS também já são referências no parto humanizado, dentre elas o hospital Sofia Feldman que oferece atendimento gratuito e integral às mulheres.

Imagem, Parto, poder e agência

Partindo agora para uma construção do parto enquanto imagem, já é convencional o pensamento do nascimento via vaginal como sinônimo de dor para as mulheres do contexto urbano brasileiro, seja em rodas de conversas femininas ou familiares do cotidiano, nas imagens televisivas de parto, a representação do parto sempre aparece enquanto perigo de morte materna ou desfiguração corporal, são imaginários levantados constantemente.

Segundo Rosamaria Giatti Carneiro (2008), esse pensamento parte de uma relação de castigo e sofrimento, por qual todas as mulheres deveriam passar por sua natureza onde seriam “ [...] vítimas de ‘furor uterino’ e de descontrole hormonal e, que em suma, a mulher é por ‘natureza’ perigosa. ”(CARNEIRO,2008 p.2), pensamento que teria origem em:

Segundo Del priore, No período medieval acreditava-se que a dor do parto expiava a culpa do pecado original de Eva e que todas as mulheres deveriam dela padecer para que se igualassem à Maria mãe de Jesus da moral cristã. O sofrimento atuava, então, como um mal necessário e uma espécie de ritual religioso, sendo esse o seu registro social. Nesse sentido, vale notar o prescrito em Gênesis 3-16: "Farei com que, na gravidez, tenhas grandes sofrimentos; é com dor que hás de gerar filhos. (PRIORE, apud, CARNEIRO ,2008, p.2)

O que teria originado de maneira enfática uma negatividade em relação ao imaginário do parto. Porém, as ativistas e profissionais de saúde defendem : “dor é

³⁵³ Ver : <https://siaparto.com.br/home> acesso em 28.07.2019

diferente de sofrimento”, o que levam a estas mulheres a resignificar este momento de possível dor corporal através de outras categorias operantes com a superação e força na qual é preciso para o acontecimento de conceber uma criança.

Buscando reconstruir do ponto de vista imagético atuais, podemos pontuar alguns acontecimentos que vem mudando a ótica em relação ao parto vaginal, dentre eles está a trilogia de filmes documentários “*O renascimento do parto*” de 2013, um filme de Érica, de Paula e Eduardo Chauvet, um projeto que busca inicialmente revelar a realidade mundial e especialmente brasileira, no que diz respeito ao nascimento, obstetrícia e os seus impactos, os filmes contam com a participação da antropóloga americana Robbie Davis-Floyd. Em seu primeiro filme com 90’ min de duração, realizado a partir de um financiamento coletivo, foi buscado evidenciar os possíveis benefícios de um parto natural em contraposição a uma cirurgia cesariana desnecessária. No segundo filme, de 2018, o foco aparece em cima das relatadas violências obstétricas, reivindicando um nascimento respeitoso para mãe e filho.

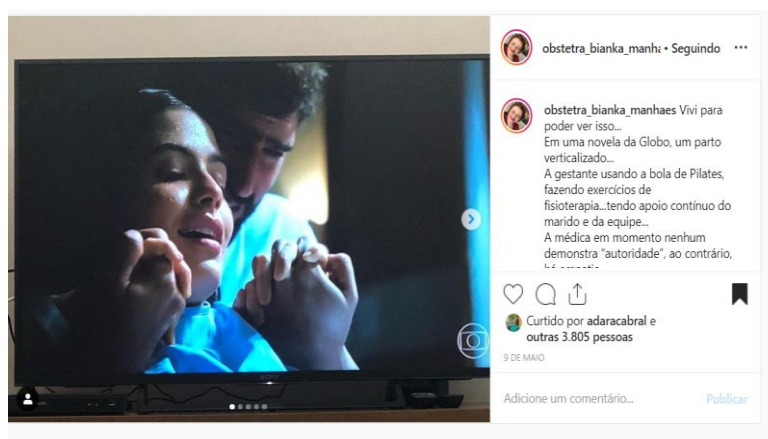
No terceiro filme, também de 2018, temos a discussão a respeito da possibilidade do Nascimento humanizado no SUS brasileiro, representado pela história do Centro de parto Humanizado Casa de São Ângelo em São Paulo, abordando temas como Parto Orgástico, VBAC (*Vaginal Birth After Cesarean*), além de mostrar o contexto do parto humanizado em outros países como Holanda, Nova Zelândia. Essas novas óticas são interessantes para se pensar antropologicamente a partir da categoria gênero, afinal, como pontuado por Lia Zanotta:

Os estudos de gênero e sexualidade na antropologia das últimas décadas têm enfatizado a prática e os atos no processo relacional, a análise contextual do self, da ação pessoal, da agencialidade, da subjetivação, da corporalidade e da sexualidade, das relações de gênero na divisão do trabalho, dos usos diferenciados do tempo nas relações domésticas segundo as relações de gênero, das relações de poder e dos investimentos subjetivos que se traduzem em sentimentos, emoções e afetos, e a análise das formas institucionais das narrativas de gênero e da sexualidade tal como aparecem nas tendências da mídia”. (MACHADO,2014, p.27)

É a partir de iniciativas como estas que recentemente as redes de compartilhamento das fotógrafas de parto profissionais de saúde e Doulas ficaram inundadas com a mesma postagem. Uma representação de parto vertical em uma novela intitulada “Órfãos da terra”, de 2019, da emissora Globo, algo totalmente inédito, já que comumente nas novelas o parto sempre aparece enquanto evento doloroso, passivo e

sobre a responsabilidade médica e onde a mulher permanece na posição horizontal. A estética do parto humanizado representado através das imagens da novela trouxe, a presença do apoio humanizado no nascimento com exercícios na bola de pilates, presença do marido e onde a mulher aparece enquanto protagonista e recebe apoio e respeito da equipe de assistente. Querendo ou não, as novelas têm impacto significativo na vida dos brasileiros, que assistem rotineiramente estas narrativas televisivas, a mudança da estética do parto escolhida nessa novela foi algo amplamente comemorado pelos ativistas e simpatizantes do parto humanizado.

Figura 1



Fonte: *instagram* acesso em 28.07.2019

Durante a pesquisa realizada, como principal interlocutoras, e disponibilizadoras das imagens temos Clarissa de Leon Soares, enfermeira obstétrica e parteira urbana, Coordenadora do Espaço Moara³⁵⁴, destinado a práticas voltadas ao nascimento e assistência mãe e bebê durante parto, pré-parto e puerpério, como principais atividades além de também disponibilizarem cursos de formação para Doulas na cidade de Natal-RN. Ela permitiu a utilização das suas imagens divulgadas na rede social *instagram* e no site do espaço Moara, para realização deste trabalho. Também pude contar com a colaboração de Alice Leão, fotógrafa em *Bari Amarelo cintilante*, de Belo Horizonte MG, com registros

³⁵⁴ Ver :<https://espaco-moara-com.webnode.com/> acesso em 28.07.2019

de partos humanizados, maternidade e puerpério, que permitiu a realização deste trabalho; no caso da Alice Leão a escolha das fotografias foi feita por ela mesma.

Figura 2



Fonte : site <https://espaco-moara-com.webnode.com/> 28.07.2019

Nesta imagem, temos o retrato de um atendimento domiciliar de parto, nelas aparecem a parturiente sentada na banquetta, um móvel destinado ao parto vertical, Clarissa, enfermeira obstétrica, realizando ausculta fetal e o acompanhante. É característica do parto humanizado o respeito a decisão da mulher sobre a posição que lhe dê mais conforto, algo comumente visto nas imagens de parto humanizado é postura de cócoras, assim como outras posições, como quatro apoios. O importante é respeitar a escolha da mulher, uma ferramenta de empoderamento sobre suas escolhas no momento do parto.

Figura 3



Fonte : instagram @baríamarelocintilante disponibilizada em 30.07.2019

Essa terceira foto foi disponibilizada e escolhida pela fotógrafa Alice Leão, é possível observar a mulher e seu bebê, no que é intitulado como “*hora de ouro*”, momento que promoveria um estreitamento do laço com o bebê e favorece o estabelecimento da amamentação, é uma característica presente nos partos humanizados sem nenhuma intercorrência. Também é possível notar a presença da sua placenta, que é um órgão desenvolvido na gestação para nutrir o feto, ao qual se liga o cordão umbilical, sua única finalidade, sendo expelido no momento do parto, e nas fotografias de parto humanizado publicadas nas redes sociais aparecem comumente como um resgate da importância deste órgão para mãe e bebê como responsável pela geração daquela nova vida humana.

A proposta é que neste momento, normalmente delegado as escolhas médicas, possam acontecer agora, de maneira dialógica, para respeitar a autonomia feminina durante o processo. Trata-se de “devolver” o protagonismo à mulher no momento do parto, já que estas foram destituídas das suas decisões durante este momento, pois, como afirma Cecilia M.B Sardenberg: “Para nós, feministas, o empoderamento de mulheres, é o processo da conquista da autonomia, da auto-determinação. E trata-se, para nós, ao mesmo tempo, de um instrumento/meio e um fim em si próprio.” (SANDEMBERG,2006, p.2). E apesar do parto domiciliar ser uma escolha individual, a veiculação dessas imagens em ambientes virtuais configuram a este registro um poder de ação coletiva a ser compartilhado a fim de desenvolver o empoderamento e a agência de outras mulheres.

Pensar estas reivindicações através de imagens e a luz da teoria antropológica, é refletir sobre duas instâncias de agência: a primeira, se refere a agência dessas mulheres,

categoria importante para a “teoria da prática”, pela antropóloga Sherry B Ortner (2007), que nos traz essa categoria com o [...]seu propósito, no final das contas, sempre é entender as forças, formações e transformações mais amplas da vida social.”(ORTNER,2007,P.46); mas, também desses artefatos imagéticos virtuais a partir de uma “vida dos objetos”, pois assim como afirma a pesquisadora Els Lagrou (ano):

Podemos notar na teoria antropologica contemporânea um renovado interesse pela 'vida dos objetos', assim como pela 'vida das imagens', nos seus respectivos contextos de significação. transformando as relações entre estética, arte e antropologia em assunto de acalorado debate. Uma abordagem da chamada 'cultura material', considerada como excessivamente classificatória, técnica e formal, tinha desviado, por muito tempo, a atenção da antropologia social dos artefatos para os sistemas de pensamento e organização social - negligenciando o fato de sistemas de pensamento poderem ser sintetizados e expressos, de maneira exemplar, nos objetos produzidos pelos grupos em questão. (LAGROU, 2007,P.37)

Mesmo assim, pensando “teoria da prática”, segundo Sherry Ortner, a relação entre e os agenciamentos destas mulheres, ou agenciamento destes objetos o que é veiculado em ambientes virtuais por imagens devem ser uma “[...] agência como forma de poder (incluindo questões relativas ao empoderamento do sujeito, dominação de outros, resistência à dominação e assim por diante) e agência como forma de intenção e de desejo, como o fato de perseguir objetivos e de realizar projetos.” (ORTNER ,2007,p.75).

Dentro deste artigo, muitos desdobramentos possíveis podem ser elaborados, porém, neste momento a intenção foi pensar no conteúdo e veiculação na internet dessas imagens, refletindo sobre seus desdobramentos e impactos, principalmente no que se refere a políticas de assistência à saúde reprodutiva da mulher no momento do parto, que parecem estar em mudança atualmente. Movimento que também é fruto da polifonia das reivindicações femininas e dos profissionais de saúde, assim a tentativa foi estabelecer, do ponto de vista da imagem, uma atualização do imaginário a respeito do parto, com a categoria *parto humanizado*, caminho visuais por onde foi possível perceber diversas mudanças que aconteceram nos últimos anos. Por fim deixo para a reflexão visual de algumas outras imagens para, melhor elucidação da intenção.

Figura 4



Fonte :[instagram@bariamarelocintilante](https://www.instagram.com/bariamarelocintilante) acesso em 30.07.2019

Figura 5



Fonte: *instagram* @Cla_das_conchas acesso em 31.08.2019

Figura 6



Fonte: :@baríamarelocintilante acesso em 31.08.2019

Figura 7



Fonte: @baríamarelocintilante acesso em 31.08.2019

Figura 8



Fonte: instagram @Cla_das_conchas acesso em 31.08.2019

Referências

FREITAS, RAMOS.Tânia, Jair. **Etnografia digital**. Revista Antropolítica, n. 42, Niterói, p.8-15, 1. sem. 2017.

CARNEIRO, Rosamaria G.Outra 'figura-relação' de maternidade, parto e feminismo (IFCH-Unicamp) Parto; contracorrente; 'novas feministas'ST 58 - Feminismo e maternidade: diálogos (im)pertinentes. In: **Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder**. Florianópolis, 2008.

BARBOSA, Andrea; CUNHA, Edgar Teodoro da. **Antropologia e Imagem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

MARCUS, George E. "Etnografía en/del sistema mundo. El-surgimiento-de-la-etnografia-multilocal". Tradução de Miguel Ángel Aguilar Díaz (UAM-I) do original "**Ethnography in/of the World System. The emergence of multi-sited ethnography**" (1995), Annual Review of Anthropology, núm. 24, pp. 95 - 117.

LAGROU, Els. **A Fluidez da Forma. Arte, Alteridade e Agência em uma Sociedade Amazônica (Kaxinawa, Acre)**. Introdução (pp. 19-34) e cap. 1, "A arte: o poder da imagem" (pp. 37-155). Rio de Janeiro, Topbooks, 2007.

DAVIS FLOYD Resumo e tradução por Adriana Tanese Nogueira. Texto original em: Robbie Davis-Floyd. "**The technocratic, humanistic, and holistic paradigms of childbirth**". In INTERNATIONAL JOURNAL OF GYNECOLOGY & OBSTETRICS. International Conference on Humanization of Childbirth. Fortaleza, Brazil, 2-4 November 2000, pp. 5-23.

SOILO, Andressa Nunes. **A arte da fotografia na antropologia: o uso de imagens como instrumento de pesquisa social**. In: Revista Habitus v. 10, 2012.

MACHADO, Lia Zanotta. **Interfaces e deslocamentos: feminismos, direitos, sexualidades e antropologia**. Cadernos Pagu, no. 42, 2014. p. 13-46.

ORTNER, Sherry. **Poder e Projetos: reflexões sobre a agência**. In: GROSSI, M; ECKERT, C; FRY, P. (Org.). Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas. Brasília: ABA; Blumenau: Nova Letra, 2007 p. 45-80.

SARDENBERG, Cecília M.B. Conceituando "**Empoderamento**" na **Perspectiva Feminista. Seminário Internacional: Trilhas do Empoderamento de Mulheres – Projeto TEMPO'** promovido pelo NEIM/UFBA, Salvador, Bahia, de 5-10 de junho de 2006.

CORADINI, Lisabete. **Confissões antropológicas**. in : SCHWADE, Elisete; VALLE, Carlos, G. O. Processos sociais, cultura e identidades. São Paulo: Annablumes, 2009. Cap. 7 p.289 - 322.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

JUNGBLUT, Airton Luiz. **Práticas ciberativistas, agência social e ciberacontecimentos**. in vivencia Vivência: revista de antropologia. UFRN/DAN/PPGAS v. I. n° 45 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras**. Editora da universidade de São Paulo, 2006.

**ETNOMEDICININA: REFLEXÕES SOBRE AS PRÁTICAS ANCESTRAIS DE CURA NA
MEDICINA POPULAR**

Lima³⁵⁵

Taíza Nunes Dos Santos

Juscelino Silva de Souza³⁵⁶

Resumo

Este trabalho constitui uma reflexão antropológica acerca do universo das práticas que visam a busca pela eficácia curativa e as consequentes relações que permeiam a cosmovisão do povo Tabajara, em relação a saúde, doença e cura, possibilitando, assim, apresentarmos características elementares e ampliadas de memórias e tradições orais correspondente as crenças e práticas terapêuticas em contextos culturais marcados pela etnicidade, envolvendo conhecimentos locais, incluindo a estrutura de parentesco, o pertencimento à terra e a sistemas linguísticos e mitológicos compartilhados.

Palavras-chave: Etnomedicina; Saúde indígena; Tabajara; Práticas de cura; Antropologia

INTRODUÇÃO

Esse artigo pretende desenvolver a ideia de que a resistência cultural dos saberes étnicos, são práticas, presentes no cotidiano das populações indígenas, fluindo como um processo de contínua resistência, ressignificação e sinalização, de singularidades e saberes específicos fincados na tradição cultural indígena ancestral, com a qual determinados grupos étnicos, significam-se ou se ressignificam cotidianamente suas práticas, criando a partir desses significados compartilhados, estratégias de sobrevivência e transmissão seus fazeres e saberes, que continuamente produzem e elaboram valores e tradições.

Esse trabalho também buscou examinar os sistemas locais indígena, de cuidados com a saúde, e as formas em que o povo indígena Tabajara mais especificamente da Aldeia Barra de Gramame situada no Litoral Sul da Paraíba, lida com preocupações relacionadas com doença, saúde e cura e traz reflexões em relação a potência da dimensão corporal e afetiva intrinsecamente envolvida na elaboração das vivências diárias de um grupo específico. Desse modo, partimos do pressuposto de que a prática de manipulação de plantas e ervas medicinais, a performatização do toré, a exalação de rezos e cânticos, a ida na mata, o preparo dos remédios (garrafadas com ervas), as narrativas, a oralidade, a linguística, a memória, a arte constituem expressões práticas, que levam a um

³⁵⁵ Mestranda em Ciências Sociais pelo programa de pós graduação em ciências sociais pela Universidade Federal de Campina Grande - UFCG. E-mail: taiza021@hotmail.com

³⁵⁶ Graduando em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB/Campus IV. E-mail: juscelinoubirajara@gmail.com

sistema cosmológico, organizado de curas de seus corpos. Constitui-se também como prática medicinal ancestralmente antiga, na qual uma ampla gama de saberes e fazeres são apreendidos e postos em circulação há várias gerações. Tendo em vista esse panorama político, social, cultural existente, indagamos: Que saberes tradicionais, étnicos, curativos, terapêuticos, espirituais perpassam essas práticas de cura indígenas nos atuais tempos? Para refletir numa possível elaboração discursiva para essa indagação, ousamos partir do pressuposto de que a prática de manipulação de plantas e ervas medicinais, a performatização do toré, rezos, cânticos, são práticas que fluentemente levam a concepções ampliadas de curas dos corpos, em constante trânsito vivencial, empreendemos também a reflexão abrangente de que essas práticas transformativas e vivenciais constituem-se como prática medicinal antiga, repassada há muitas gerações, e que empreendem uma ampla gama de saberes e fazeres postos em circulação há várias gerações.

A partir desse panorama inicial, lançamos aqui luz dos seguintes conceitos elementares para pensar essas dinâmicas e a dimensão contextual étnica estudada, segue os conceitos teóricos propostos para reflexão textual discursiva nesse artigo: Etnociência, etnomedicina, pluralismo médico e modelos explicativos de saúde, doença e cura, tecnologias ampliadas e alternativas no trato à saúde. O trabalho também investe na reflexão relacionada ao corpo e afetos entrelaçados aos cuidados com a saúde, pois há um singular circuito de afetos envolvidos na vivência desse povo indígena, as suas políticas mobilizadas e a esse corpo étnico atravessado pela modernidade/colonialidade. O artigo também acompanha o desenvolvimento elaborativo de reflexões contemporâneas na área da Antropologia indígena, especialmente relacionados à aspectos peculiares da existência e vivência do povo indígena na Paraíba nordestina, geograficamente atravessada pela escassez de políticas públicas eficazes para os povos indígenas. Esses que são detentores de um vasto conhecimento sobre as plantas, ervas medicinais e maneiras de curar seus corpos. Estes conhecimentos têm passado de geração em geração oralmente através da memória coletiva, e nesse aspecto em que a memória é cultivada como uma arte e a recordação ocupa-se de sua potência dentro da tradição dos povos indígenas, em que cada dança, cerimônia, ritual, profecias, golpes, perdas e ensinamentos, são repassados para as gerações futuras, como possibilidade de armar futuras estratégias e assim garantir a propagação da cultura nativa, onde cada planta, erva, animal, flor, rio tem sua parcela

no processo de cura que deve ser recontado para as futuras gerações. Portanto estão intimamente interligados com a necessidade em aplicá-los em seu proveito eficaz e objetivo, muitas vezes para garantir a sobrevivência étnica de suas práticas e saberes ancestrais. Saber respeitá-las, conhecê-las e estudá-las é fundamental para a visibilidade, reconhecimento e fortalecimento da rede de saberes e práticas desses povos, e para que a luz desses conhecimentos, a diversidade vegetal, mineral, animal e ambiental e as riquezas culturais das práticas indígenas possam ser conservadas e as comunidades respeitadas no seu modo de vida antropológicamente refletido.

É preciso expandir a visão em relação aos conhecimentos sobre maneiras próprias de cura os corpos, que há muito vem se deslegitimando com o advento da supervalorização da medicina ocidental moderna. Se faz necessário adotar uma reflexão antropológica nos estudos e nas práticas de saúde como forma de ampliar o olhar sobre esse fenômeno estudado. É evidentemente elementar a importância do papel dos profissionais de saúde em suas práticas, mas a adoção de abordagens que considerem o povo indígena em sua dimensão sócio cultural e histórica, tendo em vista, a enorme diversidade cultural em nosso país, se faz cada vez mais emergente, em tempos de “mecanização” das relações e processos sociais e terapêuticos.

Ressaltando as dificuldades de acesso por meio das populações camponesas, indígenas, quilombolas e outras comunidades mais desfavorecidas historicamente na escala socio econômica, estes carecem da efetividade de políticas públicas atuantes nessa área, e é importante evidenciar que a escassez de médicos especializados em saúde indígena ainda é alta e isso contribui em partes para o acesso alternativo desses povos ao tratamento com ervas e plantas medicinais, que também se constitui uma prática antiga repassada pelos seus ancestrais, em que através da oralidade, esses conhecimentos eram e são transmitidos, nos tempos passados a essa geração, os ancestrais resolviam a maioria dos problemas de saúde por meio de práticas ritualísticas e naturais como ervas, plantas, raízes, sementes, penas de animais tudo formando um grande ecossistema existente na mata que era bem mais abundante, antes da ocupação fundiária dessas terras, portanto essas práticas de auto cura dos corpos com ervas, plantas e raízes da mata representam uma dentre as alternativas a serem usadas nesse conjunto de curas ‘tecnologicamente naturais’, simbolicamente expressado, estruturalmente organizado, e que indicam também como esses povos validam e repassam as suas práticas através dos tempos.

Como fica explicitado na fala de João da aldeia Barra de Gramame, quando perguntado se ele já curou muita gente na região, (parte do diálogo realizado pelo interlocutor, também co-autor desse trabalho), Juscelino Tabajara.

João - “Já curei um pouquinho por aqui, mas inté agora tem passado bem o povo, né? Antigamente era mais, mas agora o povo tem passado bem.

Juscelino - Hoje em dia o pessoal não quer mais saber dessas história, quer mais ir pra médico, né?

João - É isso mermo! Vai pra médico, aí quando chega, ele dá uma injeção, uma coisa, aí pronto corta o veneno. Mas o remédio... já foi construído, como diz a história, através do povo mermo.”

A partir desse diálogo torna-se expressivamente evidente a possibilidade da constituição de uma ‘ciência de curar’ entre esse povo. Torna-se importante estudar as práticas de cura utilizadas pelo povo Tabajara, em sua gama de sentidos, significados e diversidade sócio cultural, etnocientífica, com o intuito de registrar e dá vigor, a esse tipo de perspectivismo, relacionado com um tipo de conhecimento popular que tem se mostrado eficaz ao longo dos tempos, porém ainda é pouco situado dentro dos saberes médico-sanitarista ocidental atuante, que é revestido da ambição de controlar o modo de vida das pessoas em nome da salubridade urbana. Para Herschmann (1994, p. 41), o objetivo desta medicina normatizadora é “secularizar os costumes” com a intenção de formar uma sociedade hígida, controlada e civilizada. Portanto, historicamente, os saberes e fazeres dos povos indígenas e da medicina popular tradicional tem sido desprezados, invisibilizados, perseguidos desde a época da colonização no Brasil até os atuais tempos atravessados. Esse modelo bio-médico atual, centrado na doença, deprecia o interesse pela experiência do doente. Além disso, com a especialização, a medicina suprimiu a relação pessoal entre médico e paciente, de modo que, “atualmente, existem recursos para lidar com cada fragmento do homem, mas falta ao médico a habilidade para dar conta do mesmo homem em sua totalidade holística. Já que a harmonização da saúde humana está interconectada com o físico, espiritual e mental.

A medicina social, ratificada pelo saber científico, opera em toda população, atuando sobre as sensibilidades das pessoas, alterando valores assépticos, buscando produzir uma identidade higienizada. A medicina opera sobre a produção de novas maneiras de agir e pensar (FOUCAULT, 1979). Mais do que curar doentes, a medicina social, para [Foucault](#), se converte, a partir do século XVIII, em instrumento de

normatização, governando a vida das pessoas, invadindo espaços antes interditos da sociedade. As casas, espaços por excelência privados, sofrem a irrupção das vigilâncias sanitárias e sua cartilha do “bem viver”. Saberes da medicina social passam a reverberar como produção da verdade (FOUCAULT, 1979, 2005). Podemos ilustrar essa perspectiva através da fala de Maria (68), anciã do povo Tabajara.

“Já os médico é diferente da gente, cura com injeção, né? Tira o veneno da cobra e aprica no cara, que é pro cara ficar curado. Já a gente cura com si mesmo. A gente mermo cura a gente”.

O que podemos perceber a partir dessa fala, que essas práticas pedagógicas de cura e auto cura compõem um repertório potente e significativo, que resiste diante e dentro do movimento de urbanização dos lugares e mecanização das vidas. Além disso, mesmo nos centros urbanos, muitas práticas alternativas de cura foram se adaptando e sendo incorporadas no meio social.

CURADOR/DOENTE X REMÉDIO/PACIENTE

A relação médico e paciente/curador e doente, semanticamente implica numa gama de sentidos e significados variados, podendo ser vista como uma relação devir (Deleuze, 1995), em constante transformação do existir no mundo. Na perspectiva nativa o remédio passa pelo curador, ou seja ele é um canal de transporte da cura, e o doente atua no processo de cura, enquanto na relação médico/paciente o diagnóstico é objetivado a partir de características preliminares, e os remédios são receitados, muitas vezes sem profundidade analítica, evidenciando o carácter do “paciente” aquele que espera. Os médicos podem ser sócio antropológicamente analisados como higienizadores da sociedade, legitimados pelo Estado, há dimensões tantas a medicina ocidental moderna sanitária, funciona como arquitetadamente convocada para participar do planejamento urbano e, paulatinamente, vai ganhando cada vez mais espaço entre os tomadores de decisões, outorgando poderes pela via do saber para intrometer-se no espaço mais privado possível (FOUCAULT, 1979, 1998, 2005).

No contexto médico ocidental atual, o paciente é um objeto de estudo e, posteriormente, da intervenção tecnológica vigente, é um ser que, visto apenas enquanto matéria, está despido dos símbolos e significados, que os constituem e lhe dão anima/vida/vigor. Tanto aspectos individuais, coletivos, sociais, culturais, financeiros,

espirituais, relacionais podem estar envolvidos no processo de adoecimento. Portanto, nos propomos reafirmar nesse trabalho, que o aspecto sócio antropológico, espiritual, simbólico, afetivo, artístico, cultural, social, expressivo é aqui evidentemente importante ressaltar, pois a medicina tradicional indígena, resulta da satisfação que o doente encontra no seu tratamento. Tal satisfação deriva, por sua vez, de uma relação socialmente complexa, em que estão presentes elementos simbólicos, físicos, espirituais, afetivos e subjetivos, estabelecidos como elementos que compõe e expressam a dimensão do processo terapêutico. Xamã, curandeiro, pajé são figuras sociais desempenham papéis importantes na vida do povo indígena, estes significam alguém que sabe, um sábio, conhecedor das maneiras mais variadas de curar. Há mecanismos psico-fisiológicos embutidos dentro do processo de construção daquilo que chama eficácia curativa. A relação entre doente e curador são dois polos opostos para a eficácia da cura, manifestando, na experiência total, a coerência do universo psíquico, a projeção do universo social. O valor do sistema não se funda em curas que beneficiam indivíduos particulares, mas no sentimento de segurança trazido ao grupo pelo mito que fundamenta a cura, reconstituindo todo o seu universo dentro do sistema popular. É a assimilação de experiências informes e afetivas incorporadas na cultura do grupo, que produzem o único meio de objetivar os estados subjetivos e formular impressões, integrando experiências sistêmicas. A doença é uma desorganização cosmológica que aflige o grupo, e a curadeira, pajé, xamã, cumpre seu papel, reorganiza o grupo através da cura do doente. O processo que envolve doença e cura torna-se, é muitas vezes, um ritual de passagem (VAN GENNEP, 2011). Em uma perspectiva antropológica todos os pré-requisitos médicos para a cura são um primeiro momento de separação, denominado de “ritual preliminar” (p. 37). A prática da assepsia, higienização do corpo, a dieta, normalmente prescritas no início dos tratamentos, exercem também uma função simbólica de separação entre os momentos de doença e saúde. Assim, o objetivo da cura passa a não ser apenas a eliminação da doença, mas a transformação do indivíduo (CSORDAS, 2008).

Em seus estudos Turner (1987, 1974) trabalhou de modo contundente a maneira como os rituais conduzem os indivíduos a determinados estados e atitudes diante o mundo: isolamento de objetos, recombinação de contextos, foco em certas unidades simbólicas, linguísticas narrativas e combinação de estímulos sensoriais e intelectuais. Seguindo as indicações de Turner sobre o conceito de performance e ritual, Fernandez

(1977) afirma que “o ritual deriva sua eficácia e poder de sua performance, e é na performance que o trabalho de transformação se realiza” (p. 6). Cabe-nos enfatizar a importância da harmonia entre os sistemas de atenção à saúde e os sistemas culturais. Fluientemente, podemos afirmar que somos todos indivíduos de determinada cultura, vivenciando várias formas de adoecer e buscar curas. A questão da relação médico/paciente, doente/curador, historicamente implica explicitamente numa mediação singular, estrutural, subjetiva, linguística, corporal resultante da amplitude de crenças e esforços específicos na trilha da cura.

A partir dessas reflexões se faz importante ressaltar o papel social atuante da memória e da espiritualidade indígena Tabajara, neste estudo. Portanto, a importância desse estudo consiste em compreender as práticas de cura e espiritualidade a partir da cosmovisão do povo Tabajara do litoral Sul da Paraíba.

Conhecimentos tradicionais X políticas públicas de saúde indígena

No Brasil, a criação da secretaria especializada de saúde indígena (SESAI), configura importante passo no reconhecimento das práticas tradicionais de cura. Isto ocorre como resultado da luta indígena ao longo de muitos anos buscando proteger sua cultura, com o apoio de outros movimentos sociais e de parceiros diversos envolvidos na luta do povo marginalizado na escala hierárquica econômica. Neste contexto, as políticas públicas estão sob pressão de forças políticas e são a expressão marcante de tensões e conflitos sócio políticos, historicamente impactantes.

Atualmente a sociedade brasileira é marcada pelo ideário neoliberal e pós-moderno, em que as representações sociais referentes à saúde/doença, transcendem o domínio da medicina moderna e estabelece também conexões e ligações com crenças relativas ao campo sociocultural, corporal, alimentar, energético, espiritual, simbólico, empiricamente resistente. O modo de pensar saúde-doença está historicamente relacionado com o imaginário coletivo. Aqui propomos refletir as noções conceituais de autonomia, construção social dos corpos, sujeito, experiência, agência e práxis, problematizar à perspectiva biomédica ocidentalizada, caracterizada pelo viés universalista, mecanicista, biologista, individualista e a-histórica. Dentro do contexto do grupo étnico Tabajara. O equilíbrio entre corpo/mente/espiritualidade instâncias

altamente necessárias para a afirmação daquilo que se torna elemento indispensável para todos grupos sociais: a manutenção da saúde.

Deste modo, é importante evidenciar as interfaces entre saúde, memórias, espiritualidade, saberes de cura tradicionais indígena Tabajara, neste estudo se torna instigante e permite uma reflexão das experiências vivenciais desse povo. Diante dessa oportunidade reflexiva, lançamos sensibilidade antropológica extra e fomos conduzidos a pensar e identificar que as práticas complementares de saúde indígena contribuem para uma perspectiva de ser humano holístico, bio cultural, integrado ao meio ambiente e a possíveis crenças e princípios pedagógicos.

Comunidade indígena estudada

A aldeia indígena estudada é a Aldeia Barra de Gramame, localizada no município do Conde, no litoral Sul da Paraíba. Atualmente o povo Tabajara tem uma população de aproximadamente, mais de 700 indígenas (BARCELLOS; FARIAS; COZAR, 2015), que vivem nas periferias das cidades paraibanas de João Pessoa, Pitimbu, Alhandra, Conde e nas Aldeias de Barra de Gramame, aldeia Vitória (localizado na microrregião da Mata da Chica) e Aldeia dos bambuzais, ambas aldeias, situadas no município do Conde-PB. Para mais informações ver relatório antropológico Tabajara. Hoje, são mais de 700 indígenas da etnia que resistem a situação de extermínio a qual foram e são submetidos os povos indígenas da Paraíba, no nordeste e no país.

O povo Tabajaras, a partir de 2005, tendo como alavanca uma "profecia" contada por um dos anciões Tabajara (Pia'awa), que começou a propagar a profecia. Pia'awa tentou reivindicar o sítio dos caboclos, ele dizia "isso daqui é tudo terra índio" referência do trabalho de conclusão de curso em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba, CAMPUS V, de Juscelino Tabajara.

- "Quem guardou essa profecia? Quem foi o guardião dessa profecia desde dos anos 70 até hoje? Foi o próprio Carlos, hoje nomeado e escolhido pelo povo Tabajara como cacique da Aldeia Barra de Gramame, que é o filho do guardião da profecia Pia'awa. A partir da propagação memorial dessa profecia, o povo Tabajara inicia o processo de organização para retomada de seu território. A Etnia já foi reconhecida pela FUNAI e o processo de reconhecimento de seu território encontra-se em Brasília desde do ano de 2005.

Por muito tempo, os Tabajara vivenciaram um esquecimento das tradições por fatores externos, políticos, sociais e colonizantes. Muita coisa está sendo revivida, recontada, fortalecida ao longo da história. Muito das crenças que circulam, são articuladas ao sincretismo religioso Mircea Eliade (1972) e ao resgate pela memória oral do próprio povo. Muita coisa está sendo lembrada nas memórias do povo Tabajara, em que alguns tiveram que buscar refúgio nas periferias da capital e das cidades vizinhas (FARIAS, 2011), diante da tomada descarada e violenta de seu território, pelos invasores europeus, deixando de lado grande parcela de uma herança cultural que na atualidade está sendo gradativamente revivida. Esse povo está vivenciando um processo de reelaboração do ritual do Toré, com suas tradições, suas histórias, da pintura corporal e do artesanato, das narrativas. Atualidade as crenças religiosas do povo Tabajara, é permeada pelo sincretismo religioso, sincretismo esse que envolve a prática de pentecostalismo, do catolicismo e do ritual do Toré. Como a maior parte dos indígenas é protestante, não acreditam em algumas perspectivas espirituais, porém é consenso coletivo que no ritual há certa concentração nos espíritos dos ancestrais, esse fator gerador de integração e unificação compreensiva acerca da importância do reconhecimento étnico identitário desse povo nativo. Esses povos sofreram grandes enalços e foram levados a reprimir muitas de suas tradições, ritos e rituais, como o uso da Jurema sagrada em seus rituais, isso se dá violentamente ao terem que se deslocar para as cidades em busca de sobrevivência. Certamente a retomada das práticas religiosas pode ser uma possibilidade para o fortalecimento da identidade indianista desse povo. Farias (2011, p. 52).

O povo Tabajara a partir do final do século XIX, segundo Barcellos e Farias (2015), foram considerados extintos pela população paraibana. A elite imperial brasileira, através dos aparelhos ideológicos estatais (CARNOY, 1990), planejou de forma astuciosa e perversa, a destruição da língua (Tupi), dos hábitos e costumes, dos relacionamentos, interações sociais, espirituais, enfim, do cotidiano vivido, resultando no aniquilamento da maioria das etnias indígenas ao longo do litoral. Um genocídio que na América Latina assassina historicamente os povos indígenas e suas cosmovisões e seus corpos e além do etnocídio que os mata em seu espírito (CLASTRES, 1982), atual obviamente o epistemicídio, que é a morte dos conhecimentos, partindo dos pressupostos teóricos conceituais sobre colonialismo e modernidade, propostos por (BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, 2009) essa perspectiva de epistemicídio categoricamente representa a tentativa

de apagamento dos saberes, destruição do conhecimento que não foi assimilado a cultura branca/eurocêntrica ocidentalizada, exterminando ações, fazeres e saberes populares, campesinas, práticas pedagógicas e culturais que são transmitidas há séculos pelos povos nativos. Partindo dessa reflexiva podemos analisar o etnocentrismo, e o preconceito colonial como chave para compreendemos os desdobramentos conflitantes, tensos e arriscados da modernidade e da Paraíba geopoliticamente situada nesse estudo aos moldes coloniais que nos atravessam unilateralmente.

Esse artigo busca lançar luz à uma Antropologia contemporânea que dilate seus horizontes epistemológicos e com auxílio da Sociologia, exponha as incompletudes, conflitos, tensões, violências e dramas do pensamento colonial e seus eventuais impactos nos saberes e fazeres dos povos nativos que aqui existem e resistem. É com firmeza suficiente, que somos lançados para esse emergente tempo, que clama por um entendimento reflexivo pós-colonial e pós-imperial, mais especificamente no Nordeste desse país, colônia Brasil.

FLUXOS, ERVAS E RODAS DE CURA

A ideia de fluxos vem dos constantes fluxos de ida, vinda e vida, dentro da aldeia Barra de Gramame, onde a pesquisa está em fazer-se, tem relação ainda com o fluxo de conhecimento circulado, captado e experienciado lá, território vinculado a um potente circuito de trocas linguísticas, artísticas, espirituais, narrativas, afetivas, emocionais, sociais, políticas, etnicamente vivenciadas, elaboradas e compartilhadas. O aporte epistemológico e metodológico da Antropologia acionado, relaciona-se a questão etno-histórica, que o povo Tabajara vivencia e atravessa no transcorrer de sua afirmação enquanto povos nativos originários, tudo isso caracteriza um fluxo organizacional e político, conceitual, ambiental, agrário, espiritual, étnico, sócio cultural, psique referencial.

Apresentamos aqui a ideia de ervas, pois no processo de pesquisação e estudo na aldeia, as ervas estão sempre presentes nas conversas e encontros as interlocutoras, mulheres indígenas Tabajara. Através delas a pesquisa a qual este artigo é desdobramento, nos possibilita avançar em termos sensíveis, e expandir a percepção à níveis de compreensão multidisciplinares e multiepistêmico, no sentido das afetações possibilitadas, e de maneiras tantas de apreender as coisas no seu devir transformativo constante, e salve a possibilidade de mergulhar em compreensões reflexivas potentes no

sentido de compreender e apreender a ideia de cura exercitada pela cosmovisão do povo Tabajara.

Através do apanhado conceitual aqui expressado e a captação etnográfica do caderno de campo, sensivelmente transcrito e sensorialmente captativo, é possível lapidar e desenvolver elaborações sócio antropológicas, teóricas e epistêmicas, fluindo continuamente e permitindo a transformação desse texto escrito, em um conjunto de reflexões. Buscando interrelação constante com o ofício do antropólogo proposto por Roberto Cardoso de Oliveira em "interpretando a antropologia". Sobre o Pensamento Antropológico. ("O ofício do Antropólogo", ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988.) A pesquisa de campo lançou luz a esse momento, ampliando o olhar, o ouvir e o escrever a partir da dimensão sensível e estratégica de cada momento, que revelam muito mais os meus sentidos racionalmente organizados em suas funções orgânicas equilibradas podem fornecer. Cada momento em campo buscamos, captar com máxima sensibilidade, para assim possibilitar e favorecer o exercício do fazer etnográfico empírico funcional, reflexivo, textual, elementar para fecundação da interpretação sócio antropológica, que ampliada macro epistemologicamente e interdisciplinamente fornece a revelação coerente da cena presenciada, vivida e exercitada, performada, experienciada do povo Tabajara da Aldeia Barra de Gramame. Assim oportunizando a revelação potente e estremecedora do pensamento em constante fluxo transformativo, pedagógico e criativo. A partir das rodas de cura, que acontecem a cada quinze dias na oca central da aldeia, reunindo mulheres Tabajaras, dentro da auto denominação de MOARA'S (em TUPI aquela que ajuda a nascer), foi possível perceber que a elaboração do conhecimento se dá pelo atravessamento da experiência, da experimentação, que possibilita descobertas comunicativas profundas. Enfatizando o movimento conceitual da categoria rizoma (DELEUZE e GUATTARI, 1995), onde eles definem o que é rizoma *"Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo "ser", mas o rizoma tem como tecido a conjunção "e... e... e..." Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio."* (Capa do livro)*

Nessa relação com a ideia de rizoma, nesse contexto podemos refletir como um cotidiano em constante transformação, é também interessante evidenciar o carácter ampliativo do pensar Antropológico, que precisa ser posto em evidencia no fazer pesquisatório contemporâneo. Essas reflexões dentro do campo científico, impulsiona a necessidade de olhar para esses fenômenos como esses que clamam por reflexões profundas, delicadas e emergentes.

As rodas de cura evocam, a cada nova reunião, seu carácter místico, ritualístico, criativo, transformativo, expressando em seus trajetos, performances, cantos, rituais específicos, em toda sua potência de vida "*Princípios de conexão e de heterogeneidade: qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. É muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto, uma ordem.*" Revelam ainda contínuos movimentos espirituais, ontológicos, filosóficos, heurístico, sabiamente expressados e articulados para evidenciar corpos em fluxos experienciais constantes, elaborando narrativas linguísticas propriamente singulares, pondo em circulação antigos saberes e práticas herdadas na força da oralidade, reelaboradas e ressignificadas ao longo da perene luta por reconhecimento étnico, habitação territorial, alimentação (direito de plantar e colher, o reconhecimento interno de pertencimento com nitidez, as raízes que continuam a enramarem vida, esses verdadeiros herdeiros de um pedagógico florescer histórico, contam suas histórias todos os dias, emanando um profundo sentimento de pertencimento a um passado que não foi escrito nos livros de história clássica, que junto as demais lutas políticas pelo direito a terra, reivindicam em suas práticas discursivas, performáticas e experienciais a unificação de suas crenças, dentro da lógica legítima, própria da lógica constitucional, estatal, social e cultural, que assim deve assegurar e possibilitar à esses povos, também uma trajetória caminhante rumo a articulação de seus saberes etnobotânicos, etnomedicinais, que não está inscrito explicitamente nas entrelinhas da ciência histórica latino americana. Esse fazer científico pautado em fortes resquícios de parâmetros europeus etnocentrista, não capta com nitidez o funcionamento desses saberes como eficazes em sua ampla soma de conhecimento interacional, sócio político, econômico, espiritual, biopsíquico, cultural. Portanto essas práticas ancestrais de cura põem em circulação simbologias e tecnologias holísticas terapêuticas de cura e de fazeres e saberes, que dialoga brilhantemente com a cosmovisão em autodescoberta. As rodas de cura, com seus feitios de garrafadas, idas na mata pra colher ervas e reconhecer

plantas medicinais, os ensinamentos diversos de receitas/remédios de como se curar desde de uma dor de barriga, até asma crônica, são saberes antigos fincados na cultura Tabajara e atravessados pela reunificação do conhecimento nativo desse povo, possibilitando inclusive a construção e elaboração de modos de aprendizagem mútua que reafirmam a identidade étnica do povo Tabajara e fortalece a funcionabilidade das crenças ancestrais que interconecta características elementares para a compreensão entendida sobre a potência das tradições orais, crenças culturais e práticas sociopolíticas em um contexto localizável geograficamente, como Aldeia Barra de Gramame, onde habitam parte do povo Tabajara, ainda em processo de demarcação de seu território, desde de 2005.

Etnomedicina: Antropologia dos circuitos afetivos de cura

Na antropologia, o termo Etnomedicina corresponde à crenças e práticas terapêuticas em contextos culturais marcados pela etnicidade, envolvendo conhecimentos locais, incluindo a estrutura de parentesco, o pertencimento à terra e a sistemas linguísticos e mitológicos coletivamente compartilhados. Essas práticas ancestrais, compartilham princípios semelhantes, por exemplo, a produção de remédios feitos com matéria prima vegetal encontrada na natureza (ervas específicas, plantas diversas, com seus caules, folhas, raízes, cascas, óleos), extraídos e rezados em rituais específicos, em que a intermediação de forças metafísicas são expressadas de diferentes maneiras em cada circunstância determinante, de acordo com o tipo de prática e o contexto local, para a realização das ritualísticas curas.

O termo Medicina tradicional refere-se a “práticas, abordagens, saberes e crenças que incorporados ao uso de plantas na terapêutica, aliadas a técnicas e exercícios manuais, são usadas ambas para o diagnóstico e a cura de várias enfermidades. Existem registros pré-históricos que marcam essa busca pela cura para as doenças que afligiam as populações, esses indícios também sugerem que adoecimento e cura sempre estiveram associados a práticas ritualísticas fortemente carregadas de funcionais aspectos simbólicos. Os homens se valiam de firmes posturas na busca pela cura através de terapias mágico-rituais, com influência evidente dos saberes populares e da espiritualidade e racionalidade. Historicamente os povos da América nativa são pioneiros em nossa cultura, a partir da esquematização de seus conhecimentos a partir da observação e produção de

conhecimentos sobre as concepções de saúde, doença e cura, baseada em razões de sobrevivência, afinal a medicina moderna cosmopolita, faz parte das grandes contribuições epistêmicas de todos os povos nativos das américas, obtidas a partir da compreensão ampliada de medicina ameríndia que emerge da concepção de preservação da vida e saúde através das práticas culturais dos [povos ameríndios](#). Que é exercitada a partir da aplicação de um conjunto de regras, modelos rituais, expressões e ações que emergem historicamente da vida prática e de ideais coletivos e clínicos de grupos sociais étnicos, e assim cosmovisões de saúde, doença e cura são ampliadas, elaboradas e desenvolvidas.

Esses saberes etnocientíficos, são elementos constitutivos de uma ciência com parâmetros compreensivos ampliados, que brotam da tradição e de experimentações empíricas, sejam elas mágico/místico/espirituais, por meio de tranSES rituais que invoquem forças sobrenaturais, seja ela biológicas/corporal, por meio do feitio de garrafadas e remédios utilizando elementos da natureza e intermediados por representantes da medicina da floresta (curandeiras, xamãs, pajés, benzedadeiras, rezadeiras), esses são conhecidos como mediadores entre as criaturas humanas e os deuses, cura e doenças, vida e a morte, homem e a natureza. Aqueles que praticam as curas, que possuem conhecimento sobre a fragilidade e potencialidade de auto cura de cada ser humano, os princípios de enfermidade e saúde, as virtudes energéticas das plantas, os venenos dos animais, a capacidade de curar a partir dessas mediações espirituais e conhecimentos da natureza que o cercavam transformava-os em detentores de poderes inclusive sociais, reconhecimento perante o restante da comunidade, esses são considerados detentores de poderes metafísicos, de faculdades psíquicas fantásticas, conexões entre o mundo material e o mundo sagrado divino espiritual. Suas práticas de cura, envolvem rituais extraordinariamente complexos. Desta maneira, as práticas medicinais encontravam-se envolvidas por uma atmosfera que vai muito além da simples administração de remédios, cantos, rezos, invocações e conexões espirituais, sendo o processo curativo o resultado de um processo não somente fisiológico, mas também corporal, mental, espiritual, simbólico, integrativo eficaz. Nesse caso essas práticas curativas devem ser compreendidas como o ato alquímico de transformar doença em cura, cura em aprendizado. Estando a compreensão de cura e equilíbrio saudável diretamente ligada a conexão e harmonização do ser à natureza criativa. Essas práticas

permanecem, nos dias atuais, em estreita relação pedagógica com as forças do ambiente e dos seres em que circulam e se propagam as narrativas transmitidas através da oralidade, e da elaboração, significação e reelaboração de crenças metafísicas, mitológicas, filosóficas, advindas das tradições espiritualistas xamânicas, envolvendo cura, transe, transmutação, êxtase, contato com o sagrado, dotadas de circunstâncias em que são colocadas em uso linguísticas específicas e que permanecem vivas e atuantes através das gerações.

A Antropologia, com seu olhar sobre os processos coletivos, tenta compreender a experiência subjetiva do indivíduo. O método etnográfico é uma das maneiras que são usadas frequentemente para se chegar a isso. Portanto se faz necessário descrever analiticamente, os discursos vinculados aos curandeiros e curados, ouvir as narrativas contadas sobre suas experiências e, com elas, procurar uma compreensão fenomenológica da doença, ou seja, compreendê-la através da expressão do próprio doente.

Em meados do século passado, alguns antropólogos, como Rivers, Clements, Malinowski, Lévi Strauss e outros, começaram a examinar a medicina entre outras culturas. Com base nesses estudos, foram se firmando, nas ciências sociais, o campo da antropologia médica e o da antropologia da doença, atualmente conhecidas como antropologia em saúde.

A Organização Mundial da Saúde (OMS) tem identificado a medicina tradicional e a medicina complementar/alternativa enquanto opções terapêuticas para a saúde pública. Ambas têm históricas raízes culturais, fundamentadas em práticas indígenas e em sistemas como a Ayuverda indiana, a Medicina chinesa e vários tipos de Xamanismo (crenças e práticas indígenas). A predominância de curandeiros, rezadores e todas as outras figuras proeminentes da medicina popular foram de suma importância no tratamento das enfermidades nos tempos do Brasil Colônia e diga-se de passagem ainda são. Uma das razões para a predominância destes agentes da cura popular era a escassez de instituições comprometidas com o ensino e atendimento médico especializado, como clínicas, hospitais ou escolas para médicos. Neste sentido, o conhecimento prático e o uso de plantas medicinais já eram conhecidos e utilizados pelos indígenas com as quais se obtinham excelentes resultados nos processos curativos.

Assim vale ressaltar que a etnomedicina corresponde as crenças e práticas terapêuticas em contextos culturais marcados pela etnicidade, envolvendo conhecimentos locais, incluindo a estrutura de parentesco, o pertencimento à terra e a sistemas linguísticos e mitológicos compartilhados. Todavia, estes conhecimentos não são estáticos, estão em contínuas interações de trocas com o mundo urbanizado, globalizado, por meio dos circuitos econômicos e sistemas públicos de saúde e educação. Portanto se faz necessário observar, comparar, compreender e analisar modelos, técnicas, rituais da vida cotidiana e trajetórias explicativas dos curandeiros, rezadores, raizeiros, xamãs, pacientes e suas famílias, autores-chaves nessa interação que envolve signos, símbolos, sentidos, percepções e significados que interagem em uma rede semântica de sentidos simbólicos, cognitivos e terapêuticos próprios e ancestrais que correspondem a construção de realidades antigas e populares que conjugam e interagem com um conjunto de normas, valores, regras, explicações individuais e coletivas, comportamentos, corporalidade, saberes, espiritualidade, práticas, ritos, rituais, formas específicas de pensar, sentir e agir em relação a doença, saúde e curas. É importante então analisar os aspectos sócio-culturais, étnico-religiosos, das práticas mágicas, ritualísticas, dentro de uma lógica ancestral de cura terapêutica com ervas e plantas medicinais, rezos e mentalizações, verificar o modo como estes modificam a realidade institucional/cultural em diferentes espaços sócio-econômicos, observar o modo como distribuem e reproduzem ações, e sua eficácia entre os serviços de saúde.

Os ritos e rituais no processo de cura

A concepção de cura assumida pelos curandeiros representa, uma escolha que se articula ações compostas de um poder simbólico, no qual o próprio pensamento do grupo está presente, investindo valor à representação do curandeiro, assim como ao seu poder de ação. Segundo Foucault (1964/2010), a eficácia terapêutica dos valores simbólicos foi:

Obstáculo ao ajustamento das farmacopeias às novas formas da medicina e fisiologia. Alguns sistemas puramente simbólicos conservaram sua solidez até o final da era clássica, transmitindo, mais do que receitas, mais do que segredos técnicos, imagens e símbolos surdos que se ligavam a um onirismo imemorial. (p. 336)

Assim, todo um corpo técnico composto por práticas de cura, representado pelas figuras dos rezadores, curandeiros, raizeiros, xamãs estavam rodeado por uma tradição

sobre a qual a medicina não tinha controle uma vez que suas técnicas e suas proposições de cura estavam esvaziadas do valor simbólico contido nas práticas tradicionais. Antiga e resistente, apesar dos embates culturais sofridos, a medicina tradicional homeopática, indígena, xamânica, que aborda o doente numa perspectiva holística, é instituída dentro de um sistema de equilíbrio entre homem e natureza. Esta medicina popular antiga entende que o adoecer tem sua origem na desproporção dos elementos fundamentais da vida, e restaurar a saúde através da intervenção de xamãs, pajés, curandeiros ou outros agentes de cura é restabelecer a harmonia entre esses termos, sempre observando o indivíduo como um todo sócio espiritual inserido na natureza.

É relevante notar que os saberes indígenas existem por transmissão oral, tendo forte caráter empírico e uma abordagem holística na qual a intuição e a espiritualidade estão implicadas. Noronha (2004) salientam alguns fatores de suma importância para compreendermos porque parte da população segue recorrendo às medicinas alternativas: Na sociedade contemporânea a utilização das medicinas paralelas se estabelece de diversas formas. Algumas pessoas complementam o tratamento alopático já instituído; outras são radicais, procurando se valer exclusivamente das medicinas paralelas, como uma reação (recusa) ao tratamento oficial ou como um ideal de vida, se valendo também de alimentação, habitação e costumes alternativos. Mesmo com o avanço da medicina ocidental no contexto atual. As cerimônias ritualísticas geralmente envolvem o uso de diversos objetos que referenciam e agrega simbolismos ao momento performado, tais como roupas específicas, flores, cores específicas, altares, posição da pessoa que orientará a cerimônia, no espaço do ritual local, mais ou menos alto ou centralizado de acordo com o nível hierárquico. Todos estes objetos, posições, números, cores, lugares bem definidos, tempo cerimonial, sinalizações bem marcadas de tempo e espaço, tudo isso possuem significações simbólicas importantes na organização de um ritual, portanto, etnograficamente é necessário saber o significado de tais atos nas cerimônias para captar os seus sentidos. Nas situações rituais, os movimentos, gestos, palavras, o canto e a música, são empregados, para uma maior absorção do ritual. Sendo também expressado e mobilizado potentes performances que compartilhem a dinâmica corporal, linguística, com seus significados e símbolos. Os momentos ritualizados favorecem a formação e o fortalecimento da identidade e da imagem do grupo. Essa imagem se fortalece e se torna mais intensa quanto mais impregnada de signos e significados específicos nesses

momentos. Os ritos e rituais marcam com muita força o momento em que acontecem mudanças, em que há passagem de um estado para o outro, por exemplo momento de desequilíbrio/doença, momento de cura/pleno equilíbrio, isso expande o alcance do processo de transmissão cultural, essencial para o fortalecimento de vínculos, reafirmação e sustentação da ritualística de grupos étnicos.

Ao finalizar esse artigo, apontamos o olhar para entender o corpo para além de “simples portador” de uma linguagem, mas como um atuante instrumento expressivo de comunicação performativa no mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A estrutura de parentesco, o vínculo com a natureza, organiza o sentimento de pertencimento inclusive afetivo ao espaço territorial ali vivido e cultivado com vigor, há uma gama circular de transformações atuantes, que mobilizam, criam, recriam e ampliam os sistemas comunicativos linguísticos, corporais, ecológicos, político, mitológico, terapêutico, étnico, ancestral que fluem dialogicamente com princípios coletivos potentes como a produção de estratégias micropolíticas de união, favorecendo um ideal de democracia coletiva, por exemplo na reunião geral da Aldeia Barra de Gramame que acontece uma vez por mês na oca central, onde está presente uma gama de saberes posto em circulação, ritualismos interacionais específicos, por exemplo dançar toré para abrir cada reunião na aldeia ou fora dela, a busca pela autonomia da terra como possibilidade insurgente de articulação organizacional do povo Tabajara. Outro exemplo de circulação de pedagogias de aprendizagens coletivas é o feitio de remédios com matéria prima da natureza (ervas, flores, plantas, sementes, penas de animais, cantos, danças, rezos que intermediam forças subjetivas, mobilizam questões históricas, sociais, econômicas e políticas fortíssimas no processo de resistência identitária. No feitio dessas garrafadas de cura se destaca o papel expressivo, atuante e mobilizador do grupo de mulheres Tabajara ‘Moara’s’ da aldeia Barra de Gramame localizada no litoral Sul da Paraíba.

Ao que se pode alcançar em termos metodológicos, chegamos a reflexão em torno da cosmovisão desse povo, que é apresentada e representada como dinâmica, fluída e processual. Algumas ideias perceptíveis captadas, refletidas e transcritas, nesse sentido, foram possíveis através de contatos com a respectiva aldeia indígena, em momentos que acontece as rodas de cura com o grupo de mulheres Tabajara ‘Moara’s’ da aldeia Barra de

Gramame. Durante essas reuniões de roda de cura entre as mulheres Tabajara, há um forte fluxo de emanências sociais e transcendentais significados, que atuam no processo de envolvimento da luta pelo direito de pertencer a terra onde seus ancestrais tiveram suas vivências e construíram suas significâncias, coletivas, simbólicas, subjetivas atravessadas por fluxos históricos e atemporais entre existir, pertencer e reivindicar, junto com o pleno direito de praticar seus ritos e rituais.

Avanço as considerações, fluindo com fervor entre curvas metodológicas e acessos etnográficos, que possibilitaram captar, edificar e dá a luz a experiência etnográfica desse artigo e suas eventuais reflexões presentes e posteriores, guiadas em partes pelas narrativas e discursividades do povo Tabajara em destaque as mulheres Moara's.

O olhar Antropológico também é lançado para o que não é performatizado explicitamente nas rodas de curas, é preciso sensibilizar o olhar para as práticas cotidianas, que possibilitam a reflexão dialógica compartilhada, isso me motivou a considerar o afeto como sentimento emotivo conectante, no sentido da mobilização de maneiras de estar no mundo, o ser que está em movimento, conhecendo e descrevendo, está atento, e estar atento é estar vivo para (e no) mundo. (TIM INGOLD, 2015). Esse movimento perceptivo captado me fez conceber maneiras singulares de considerar as narrativas, falas e discursos e suas eventuais contextualizações como lugares preponderantes para a análise do universo cosmovisionário de saúde, doença e cura entre o povo Tabajara, é portanto cabível o uso e a abordagem que evidenciei como a Antropologia dos circuitos afetivos de cura, que são mobilizantes em contextos marcados pela etnicidade. Caminhando nas pistas das trilhas percussoras para as práticas terapêuticas integradas a sistemas de se curar, holísticos e tecnológicos, achamos cabível usamos o sentido ampliado de tecnologia de cura-se, nas práticas que buscam a estabilidade saudável do corpo.

O processo de cura é funcional, dinâmico, perene, transformativo, subjetivo e fluído e se assemelha ao processo de existência de uma árvore que com a sua seiva mobiliza circuitos orgânicos existenciais de trocas vegetais no subsolo terrestre, como um rizoma orgânico imensamente pulsante, que compartilha vida e transmite saberes a partir da exalação do oxigênio, esse processo é dinâmico e funcional como a fotossíntese que alimenta as plantas e essencial, é perene, fluído e funcional como o oxigênio exalado pelo reino vegetal até nós humanos, é transformativo porque em constante engajamento de

mudanças nos modos de ser, fazer e estar, produzindo novos significados, novos símbolos, novos e antigos valores.

Através do repasse de saberes e práticas, é possível transmitir, produzir e gerar processos de lembrar, narrativas, memórias e tradições que são entrelaçadas a potência de vida e existência, que organiza e constitui sócio culturalmente os corpos, territórios, saberes e afetos, que mobiliza fluxos culturais do saber/fazer indígena Tabajara.

Referências

BASTIDE, R. "O Sagrado Selvagem". In: O sagrado Selvagem e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Pag. 250-275.

BOA VENTURA DE SOUSA SANTOS e MARIA PAULA MENEZES (Orgs.) (2009). Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina.

http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Revista%20Lusofona%20Educacao_2009.pdf

CSORDAS, T. **Corpo, significado, cura**. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2008.

DURKHEIM, E. As formas Elementares da Vida Religiosa – Introdução e conclusão. In: Os Pensadores. São Paulo, abril cultural, 1983. Pag. 205-219.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2008.

GEERTZ, C. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 2003.

Gilles Deleuze e Felix Guattari, Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 1, São Paulo, Editora 34, 1995, http://www.dossie_deleuze.blogspot.com.br/

GENNEP, A. van. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

INGOLD, Tim. "Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais". Horizontes Antropológicos, 2018.

INGOLD, Tim. "ESTAR VIVO: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição". (Trad. Bras. Fabio Creder. Petrópolis, Vozes, 2015)

FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **Hermenêutica do sujeito**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010

FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1979.

LAPLANTINE, F. *Antropologia da doença*. São Paulo, Martins Fontes, 2004.

LE BRETON, D. **A sociologia do corpo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Feiticeiro e sua Magia*. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

NORONHA, M. (2004). A Etnopsiquiatria na sociedade contemporânea. *Presença*, 3(28), 1-17. Recuperação de <http://www.revistapresenca.unir.br/artigos-presenca/28marcosdenoronha-etnopsiquiatria-na-sociedade.pdf>

RABELO, M. **Religião e cura**: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v.9, n.3, p.316-325, 1993.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1988. "Tempo e Tradição: interpretando a antropologia". *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq. pp. 13-25.

SAÚDE E DOENÇA: UM OLHAR ANTROPOLÓGICO. *Paulo César Alves & Maria Cecília de Souza Minayo (organizadores)*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994. 124 p.

TURNER, V. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

**GT 19 - CULTURAS, SAÚDE E ARTE: ESPAÇOS E POSSIBILIDADES DE
COMPARTILHAMENTO PARA PROMOÇÃO DA SAÚDE**

Pôster

PERCEPÇÃO DE PROFESSORES DO ENSINO FUNDAMENTAL A RESPEITO DA EDUCAÇÃO ALIMENTAR E NUTRICIONAL (EAN)

Bruno Ribeiro da Mota³⁵⁷
Alúísio Gomes da Silva Junior³⁵⁸

Resumo

Devido o maior envolvido na realidade social, cultural, os alunos tendem a aprenderem melhor com atividades de EAN com seus respectivos professores quando comparado a essa atividade ministradas por nutricionistas. Porém esse docentes não tem uma formação específica na área de nutrição, o que leva a pensarmos que haja uma necessidade de aprimoramento destes profissionais a respeito do tema abordado. Desta forma o objetivo deste trabalho é conhecer a percepção dos professores do primeiro segmento do ensino fundamental sobre o tema EAN.

Palavras-chave: Alimentação Escolar; Educação Alimentar e Nutricional; Docente.

INTRODUÇÃO

Atualmente, crianças e adolescentes de todo planeta estão sendo incentivadas a consumir alimentos de baixo valor nutricional, devido à influência diversas: como os pais, a pressão dos colegas e a publicidade (WHO, 2004). Esses fatores, somado ao sedentarismo, estão influenciando no aumento da prevalência de sobrepeso e obesidade infantil nas últimas décadas, que por sua vez se associa a Doenças Crônicas Não Transmissíveis (DCNT), refletindo negativamente na qualidade desses jovens (SOUZA et al., 2004).

A importância da alimentação durante todas as fases de vida humana é absolutamente óbvia. Na infância, além da sobrevivência, a boa nutrição é indispensável para o crescimento e desenvolvimento adequados. Também na infância, devem ser estabelecidos os bons hábitos alimentares, que continuarão na adolescência e na idade adulta. É na infância a fase que se deve iniciar a promoção da saúde e prevenção de algumas DCNT do adulto (DUTRA-DE-OLIVEIRA e MARCHINI, 2006).

³⁵⁷ Nutricionista Especialista em planejamento, implementação e gestão de EAD. Mestrando em saúde coletiva – Universidade Federal Fluminense - UFF.

³⁵⁸ Médico Professor Titular, MD, PhD. Diretor do Instituto de Saúde Coletiva – ISC Universidade Federal Fluminense - UFF.

A infância é um momento do desenvolvimento humano, onde os hábitos alimentares são formados. Esses hábitos são determinados principalmente por fatores fisiológicos, socioculturais e psicológicos, que tendem a se manterem ao longo do restante da vida (PESSA, 2008). É na escola o local onde as crianças passam grande parte de sua vida, onde esse ambiente atua de maneira significativa na formação de opiniões e na construção de conceitos, sendo um local de referência para a implementação de qualquer programa que vise à educação dos alunos (CAMPOS e ZUANON, 2004).

No Brasil, o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) é uma política governamental, de âmbito nacional, considerado um dos Programas mais abrangentes do mundo pelo seu atendimento universal, sendo o mais antigo programa de governo brasileiro voltado para a política de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) dos escolares (BRASIL, 2014). Ele visa suprir um mínimo de 30% das necessidades nutricionais dos escolares durante a permanência em escolas e creches (BRASIL, 2013). O PNAE objetiva ainda, contribuir para a redução dos índices de evasão escolar, para o aumento da capacidade de aprendizagem e a formação de bons hábitos alimentares através da educação nutricional (BRASIL, 2008).

As unidades escolares, nesse contexto, aparecem como locais privilegiado para o desenvolvimento de ações de melhoria das condições de saúde e do estado nutricional das crianças. Sendo um setor estratégico para a concretização de iniciativas de promoção da saúde, como o conceito da “Escola Promotora da Saúde”, que incentiva o desenvolvimento humano saudável e as relações construtivas e harmônicas (PARANÁ, 2010).

Neste sentido, o Nutricionista, a partir de sua formação específica, necessária para a elaboração de estratégias e intervenções em educação nutricional, pode atuar na formação de professores. Além da formação, o nutricionista pode envolver-se em outras ações, como o desenvolvimento de metodologias e materiais necessários para avaliação e monitoramento da intervenção realizada. Porém há a necessidade de conhecer a percepção dos professores a respeito da educação nutricional e o que eles demandam como necessidade de aprimoramento técnico a respeito da alimentação saudável.

Sendo assim, este trabalho objetiva conhecer a percepção dos professores do primeiro segmento do ensino fundamental sobre o tema EAN. Através da percepção de alimentação saudável dos mesmo, identificando os locais onde esses docentes buscam

informações a respeito do tema. Buscaremos identificar se os professores sentem necessidade de um suporte técnico para realização da EAN no ambiente escolar, mapeando as dificuldades e facilidades expressas. Depois deste trabalho e averiguaremos alternativas coerentes, caso seja percebido esta necessidade, para elaborar um trabalho de intervenção para suprir a necessidade de conhecimento técnico a respeito da EAN destes docentes.

RELEVÂNCIA DE SE BUSCAR O ENTENDIMENTO DA PERCEPÇÃO DOS PROFESSORES

São na infância e adolescência, os principais período nos quais os fatores externos e internos interagem fortemente com o indivíduo, desta forma ele começa a exercer com mais autonomia as suas escolhas alimentares. Nesse contexto, é de grande importância o estabelecimento de uma EAN, que deve ter início desde a infância, como forma de oferecer elementos que permitam ao indivíduo avaliar suas verdadeiras demandas de saúde através da alimentação, promovendo assim hábitos alimentares saudáveis (BOOG,1999).

A escolha do espaço escolar se justifica, por ser a escola um local com finalidades educativas e formadoras, pelo quais deveriam passar todas as crianças e jovens do país, e no qual permanecem um período de seu dia e grande parte de sua vida. Nas escolas os estudantes, na sua maioria, consomem alimentos, refletindo e compartilhando hábitos, preferências, modismos e comportamentos alimentares (ZANCUL, 2008).

É importante destacar a necessidade de integração dos profissionais docentes e não docentes, pais e parceiros, na construção coletiva de um projeto pedagógico em que a inclusão transversal desse tema seja contemplada no currículo, oportunizando uma aprendizagem significativa na direção das escolhas alimentares saudáveis (CAMOZZI, 2015).

As escolas são propícias à aplicação de programas de educação em saúde em larga escala, incluindo programas de educação nutricional. Estes devem consistir em processos ativos, lúdicos e interativos, que favoreçam mudanças de atitudes e das práticas alimentares dos escolares e seus responsáveis, dos professores e outros funcionários (ARAUJO E TRIGUEIRO, 2018).

De acordo com a lei 13.666/2018, a EAN deverá ser incluída nos currículos escolares de alunos do ensino fundamental e médio de instituições de ensino público e

privadas. E como preconiza o PNAE, os nutricionistas responsáveis técnicos pela alimentação escolar, além do restante do corpo técnico de apoio, têm entre uma das suas atribuições, a de elaborar ações de educação nutricional com os escolares. Porém há uma inadequação do número de destes profissionais, o que na maioria das vezes inviabiliza que estes possam realizar por si sós, as atividades de promoção da saúde através da alimentação saudável nas unidades educacionais (ROCHA; et al, 2018).

O professor pode potencializar o desenvolvimento de ações no campo da Educação Nutricional no ambiente escolar. Destaca-se, entretanto, a necessidade de formação deste profissional, uma vez que a sua formação técnica não abrange conhecimento específico da área de Nutrição, necessário para intervir neste âmbito (ASSAO; CERVATO-MANCUSO, 2008). Esta consideração também é afirmada por Glanz, Lews e Rimer (1990), por compreenderem que professores informados e motivados podem se tornar agentes transformadores do comportamento alimentar de crianças.

MÉTODOS

Este artigo tem caráter qualitativo, por acreditar que a esta abordagem permitirá maior abrangência ao fenômeno estudado. Segundo Minayo (2002), essa modalidade trabalha com motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes. A metodologia qualitativa permite aprofundar-se no mundo dos significados das ações e das relações humanas que não podem ser reduzidos a operacionalização das variáveis. O conjunto de fenômenos humanos faz parte da realidade social, pois não se distingue somente pelo agir, mas pelo pensar sobre o que faz e interpretar suas ações a partir da realidade vivida e compartilhada com seus semelhantes.

O trabalho está dividido em três partes, onde a primeira será a realização busca bibliográfica para elaboração de um referencial teórico com os seguintes descritores: “educação alimentar e nutricional”, “alimentação escolar” e “docente” na base de dados BVS. Porém devido à escassez de artigos, foram achados 11 artigos e uma tese dos quais nove em bases internacionais e três nacionais, fui buscar nas bibliografias dos mesmos (principalmente nos artigos de base nacional), outras referências para elaboração da revisão bibliográfica.

A segunda etapa será o trabalho de campo, onde vai ser realizado em três unidades escolares na cidade de Paracambi-RJ. Sendo uma de caráter urbana particular e

duas públicas, uma na esfera urbana e outra na rural. Em cada escola será realizado estudo de caso, com a ferramenta de questionário semiestruturado e entrevistas abertas. Em cada escola serão entrevistados cinco professores, um de cada ano que constitui as séries iniciais do ensino fundamental, totalizando 15 docentes.

As entrevistas serão gravadas em áudio em formato MP4 e mantidos sob a guarda exclusiva dos pesquisadores responsáveis, não será autorizado o uso das mesmas por pesquisadores que não sejam os autores do estudo. Todas serão armazenadas por um período de no mínimo cinco anos. Os entrevistados vão ser devidamente informados que poderão ter acesso ao áudio de sua entrevista e, a qualquer tempo, solicitar a retirada de sua participação e fala.

Esta pesquisa envolverá seres humanos de forma direta, onde haverá utilização de informações obtidas através de entrevistas, respeitando os aspectos éticos e sociais, aos envolvidos será garantido o sigilo da participação e identidade. Cada entrevistado será esclarecido de forma detalhada sobre os objetivos da pesquisa, sua justificativa, os métodos de coleta de dados e análise, bem como quanto ao uso das informações fornecidas. Sendo assim, o entrevistado vai ter a liberdade de autorizar ou não o uso de seus dados pela assinatura de consentimento livre e esclarecido.

Será elaborado uma carta de anuência para ser disponibilizada ao secretário municipal de educação e esportes de Paracambi-RJ informando o pedido formal para a realização da pesquisa nas unidades escolares municipais. Outra carta de anuência também será confeccionada para ser entregue ao administrador geral da escola particular.

Os professores vão ser selecionados de acordo como descrito anteriormente, sem qualquer outro tipo de especificidade. Estes profissionais serão submetidos à leitura do Termo de Ciência e Livre Esclarecimento (TCLE), onde será assegurado o sigilo das informações através da não identificação dos mesmos. A entrevista só se realizará após o aceite através da assinatura neste termo.

Vão ser realizadas duas etapas de entrevistas, onde a primeira será um projeto piloto, para estar construindo a validação do questionário final. Este questionário vai conter duas abordagens, uma semiestruturada de caráter socioeconômico e outra com as perguntas abertas norteadoras; do tipo: “O que é alimentação saudável?”, “você realiza o trabalho de educação alimentar e nutricional? Se sim, você se sente seguro a abordar este tema?”, “Quais fontes você utiliza para se informar a respeito da EAN?”; “você teve

contato com EAN em algum momento da em sua formação?"; "você gostaria de apoio para realizar o trabalho de educação alimentar e nutricional? Se sim, qual sua necessidade?".

A entrevista será realizada na escola destes profissionais, em um ambiente confortável, discreto e sigiloso. Os professores vão poder dissertar num questionário físico, ou seja, escrever em um papel com a caneta as respostas dos dados socioeconômicos, mas as respostas das perguntas norteadoras deverão ser estimuladas para uma discussão aprofundada e serão gravadas em áudio.

Ao final de cada estudo de caso, ou seja, das cinco entrevistas em cada uma das três escolas, estarei construindo um diário de campo para pode registrar de forma escrita minha percepção a respeito de como foi a reação dos entrevistados e como era o ambiente de trabalho desses profissionais.

Para finalizar, será realizada a terceira fase do projeto, a transcrição dessas entrevistas e análise de conteúdo, onde haverá o cruzamento de dados através da triangulação com as informações contidas no diário de campo e os dados socioeconômicos. As escolhas das técnicas e métodos a serem utilizados estão de acordo com o tema de pesquisa. A princípio, nem todas as técnicas são adequadas e aplicáveis a todos os projetos de pesquisa. Para isso, o pesquisador deve conhecer o máximo de técnicas para escolher o que mais se ajuste ao seu propósito, ou ainda, poder incorporar várias técnicas ao mesmo projeto, estratégia chamada triangulação (CANO, 2012). É esperado que essas informações sejam capazes de responder os objetivos dessa pesquisa.

REFERÊNCIAS

ASSAO, T.; CERVATO-MANCUSO, A. M. *Alimentação saudável: percepções dos educadores de instituições infantis*. Rev. bras. Crescimento desenvolv. hum., v. 18, n. 2, p. 126-134, ago. 2008.

BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação Conselho Deliberativo*. RESOLUÇÃO/CD/FNDE Nº 38, de 16 de julho de 2009.

BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação/Conselho Deliberativo*. Resolução/FNDE/CD/Nº 32 de 10 de Agosto de 2006.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. *Manual operacional para profissionais de saúde e educação: promoção da alimentação saudável nas escolas*. Brasília, 2008, 152p.

CAMOZZI, A. B. Q et al. *Promoção da Alimentação Saudável na Escola: realidade ou utopia?* Cad. Saúde Colet, 23 (1): 32-7, 2015.

CAMPOS; J. A. D. B.; ZUANON, A. C. C. *Merenda escolar e promoção da saúde.* Ciênc Odont Bras. 2004;7(3):67-71.

CANO, I. *Nas trincheiras do método: o ensino da metodologia das ciências sociais no Brasil.* Sociologias, 2012, 14 (31): 94-119.

DOYLE, E.L; FELDMAN, R.H.L. *Are local teachers or nutrition experts perceived as more effective among Brazilian high school students.* J Sch Health. 1994.

FERREIRA, A. M. J. F. et al. *Relato De Experiência – Promoção De Alimentação Saudável Nas Escolas: Dialogando Sobre Transgênicos.* Universidade Federal do Rio Grande do Norte. CONBRAN, 2012.

GLANZ, K.; LEWS, F. M.; RIMER, B. K. *Health Behaviour and health education: theory, research, and practice.* San Francisco: Jossey-Bass, 1990.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. IBGE. *Senso 2010.* Rio de Janeiro: IBGE; 2010. Em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>. Acesso em: 21/08/2019.

IULIANO, B. A. *Atividades para promoção de alimentação saudável em escolas de ensino fundamental do município de Guarulhos-SP.* 2008. 191f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Saúde Pública, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2008.

JULIANO, B.; CERVATO-MANCUSO, A. M.; GAMBARDELLA, A. M. D. *Educação nutricional em escolas de ensino fundamental do município de Guarulhos, SP.* Mundosaúde (Impr.), v. 33, n. 3, p. 264-272, jul.-set. 2009.

MINAYO, M. C. S. *Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade.* 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PARACAMBI. *Plano Diretor Participativo de Paracambi: diagnósticos e propostas.* Niterói: Núcleo de Estudos e Projetos Habitacionais e Urbanos da Pró-reitora de Extensão da Universidade Federal Fluminense. 2006.

RAMOS M.; STEIN, L.M. *Desenvolvimento do comportamento alimentar infantil.* J Pediatr (Rio J). 2000;76 Supl 3:S229-37.

RODRIGUES, E. M.; BOOG, M. C. F. *Problematização como estratégia de educação nutricional com adolescentes obesos.* Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 22, n. 5, p. 923-931, maio 2006. 22(5), 923-31.

World Health Organization. *Estratégia global em alimentação saudável, atividade física e saúde*. 57 Assembléia Mundial da Saúde, 2004.

**GT 20 – DESAFIOS ETNOGRÁFICOS: PESQUISAS E POÉTICAS DA IMAGEM EM
CONTEXTOS CONTEMPORÂNEO**

Comunicações orais

BATALHAS DAS IMAGENS NO “GRITO DOS EXCLUÍDOS” PELA INDEPENDÊNCIA DO BRASIL: MONUMENTOS, MUSEUS E MEMÓRIAS HISTÓRICAS ENXERTADAS EM CONFLITO

Alexandre Fernandes Corrêa³⁵⁹

Resumo

Texto elaborado a partir da aproximação entre os conceitos de *máquina de guerra semiótica* (Lifschitz, 2019), *guerra das imagens* (Gruzinski, 2006) e *batalha das imagens* (Carvalho, 1990; Baczko, 1985). Nesse trajeto operamos as *memórias enxertadas* a fim de compreender a lógica das ressurgências imagéticas no espaço sociopolítico atual. Tem-se uma análise do gerenciamento político das imagens no teatro das memórias sociopolíticas, encenadas em equipamentos culturais do tipo museus, monumentos históricos e espaços urbanos nas grandes cidades ibero-americanas.

Palavras-chave: Museus; Monumento Históricos; Imagens; Memórias Políticas.

INTRODUÇÃO

Reflexão elaborada a partir da pesquisa Teatro das Memórias (CNPq/UFRJ) com enfoque nos conceitos de “guerra das imagens”, de Serge Gruzinski (1990), e “batalha de imagens”, de José Murilo de Carvalho (1990); utilizados nos seus estudos sociohistóricos no México e no Brasil, respectivamente. Nesse trabalho comparativo avançamos agregando o conceito de “memórias enxertadas” (Gruzinski, 2006; Baudrillard, 2005) para tentar compreender a lógica de ressurgências imagéticas no espaço sociopolítico brasileiro atual, considerando alguns antecedentes das guerras semióticas (Lifschitz, 2019). Trata-se de uma contribuição para a análise do gerenciamento político das imagens no teatro das memórias sociais (Jeudy, 1990), encenadas por equipamentos culturais do tipo museus e monumentos históricos em espaços socioculturais urbanos nas grandes cidades ibero-americanas.

Desejamos também aprofundar o debate sobre os “usos de fotografias, imagens em movimento, desenhos e grafismos, paisagens sonoras”, particularmente nos cartazes produzidos pelo movimento *Grito dos Excluídos* desde 1995 até hoje. Analisamos “o uso de narrativas com recursos imagéticos” por esse movimento considerando o impacto das “inovações tecnológicas audiovisuais e ao crescimento dos usos da rede mundial de computadores”.

³⁵⁹ Professor Associado da UFRJ Campus Macaé.

Temos como campo empírico de investigação mais específico, para esta apresentação, a organização do Grito dos Excluídos que ocorre todo ano no dia 7 de setembro, dia da celebração da Independência do Brasil. Com a proximidade do Bicentenário (2022), analisamos os processos de produção de imagens e outros enunciados discursivos no decorrer dos últimos anos desde o início dessas manifestações em 1995.

No âmbito dessa comunicação, neste Grupo de Trabalho, nossa pretensão é apresentar algumas indagações e inquietações pertinentes a problematização elaborada. No entanto, não temos condições de responder a todas as questões, nos ocupando prioritariamente em dar a devida atenção à natureza das perguntas, das indagações e inquietações.

Antes de prosseguir nas análises do conjunto de cartazes do movimento Grito dos/as Excluídos/as, é necessário um breve comentário sobre os usos dos termos “guerra” e “batalha” de imagens, quando fazemos uma importante aproximação entre os trabalhos de Gruzinsky (2006), Bronislaw Baczko (1985) e José Murilo de Carvalho (1990). Os usos dos termos “guerra” e “batalha”, contém distinções e complementaridades que merecem pontuação. O termo *Guerra*, tem seu significado ligado a acontecimentos de média e longa duração, contendo diversos episódios que constituem as “batalhas”; ocorrendo até a batalha final e, conseqüentemente, o desfecho da guerra. Portanto, podemos utilizar os termos mantendo seus significados e estabelecendo esses parâmetros para as aproximações dos autores referidos.

E como pano de fundo da análise, temos algumas batalhas de imagens pontuais desenvolvidas no Brasil. Destacamos as seguintes enquanto eventos comparativos: a) Caboclo e Cabocla em Salvador – Independência do Brasil, 2 de julho; b) Nossa Senhora Aparecida – SP *versus* Marianne e Clotilde de Vaux³⁶⁰; e, c) Ataque ao Monumento às Bandeiras – SP.

³⁶⁰ Esse tema é trabalhado no capítulo *República-mulher: entre Maria e Marianne* na obra de José Murilo de Carvalho (1990).

GUERRA DAS IMAGEN

O historiador francês Serge Gruzinsky³⁶¹ abre seu livro sobre a *Guerra das Imagens* (1995) fazendo referência ao filme *Blade Runner: caçador de andróides*, dirigido por Ridley Scott e lançado em circuito comercial em 1982. Os andróides do filme são réplicas quase perfeitas de humanos, com curto tempo de vida, criadas para executar tarefas perigosas em astros e ambientes distantes no espaço sideral. Esses replicantes se distinguem do ser humano por características genéticas que são implantadas, mas alguns deles estão dotados de uma “memória enxertada”. Essa “memória” se apoia em velhas fotografias, falsas lembranças destinadas a inventar e sustentar um passado que jamais existiu. Para este autor, a *guerra das imagens* talvez seja um dos maiores acontecimentos da atualidade moderna inaugurada com a *Conquista da América*. Uma guerra difícil de precisar seu início, pois abarca as lutas pelo poder, temas sociais e culturais, “cuja amplitude atual e futura somos incapazes de medir” (1995, p. 12).

No nosso trabalho, recuperamos algumas definições que o autor oferece, nos servindo com mais propriedade, para guiar a análise sugerida. Gruzinsky ressalta:

Com o mesmo direito que a palavra e a escrita, a imagem pode ser veículo de todos os poderes e de todas as vivências. (...) O pensamento que desenvolve oferece uma matéria específica, tão densa quanto a escritura ainda que seja irreduzível a ela; o que não facilita em nada a tarefa do historiador [ou semiólogo] obrigado a escrever sobre o indizível (1995, p. 13).

Nossa análise não seguirá as linhas ortodoxas do pensamento figurativo, nem dos estudos sobre os conteúdos das imagens. O que vamos realizar brevemente é um exame dos programas e das políticas das imagens, o desenvolvimento das intervenções múltiplas que estão entranhadas nelas ou que antecipam os papéis que assumem numa dada

³⁶¹ Serge Gruzinski é um reconhecido historiador francês especializado em temas latino-americanos, ligado a história das mentalidades. Realizou estudos sobre a imagem mestiça e seu ingresso na modernidade do México. Nos últimos anos realizou investigações sobre o Brasil e o Império português. Em 2015 se tornou o primeiro historiador a receber o *Grande Prêmio Internacional de História*, considerado o "Nobel" dessa disciplina.

sociedade. Portanto, não se trata de definir abstratamente *a imagem*. Mas, como adianta Gruzinsky, é preciso que se tenha em conta a história dos imaginários, sua globalidade e sua mobilidade. Destarte, não vamos fazer uma descrição sistemática das imagens apresentadas, privilegiando forma ou conteúdo, pois não se quer perder de vista uma realidade imagética que só existe na sua interação.

De acordo com esses propósitos o que nos interessa é a montagem política das imagens e como se alimenta a fascinação que exercem. São os cenários de festas e celebrações cívicas que oferecem inesgotáveis exemplos cenográficos, em consagrações e altares, grandes rituais, procissões, desfiles, - quando invadem o campo visual, pontuando o espaço urbano -, despejando por avenidas e ruas, com decorações gigantescas, decorações, dispendo de estrados, plataformas, arcos de triunfo, etc. Todos esses complexos festivais ganham mais esplendor e encantamento quando se aproximam da efervescência dos períodos eleitorais, avançando sobre o espaço social das liturgias políticas. No Brasil é comum se ouvir nesse período o lexema, ou bordão, da “festa da democracia”...

Concordando com as análises de Gruzinsky, sobre a realidade mexicana, também consideramos que a forma de fabricação e de encenação da imagem em nossa sociedade segue o modelo Barroco, - no festim de profusão de liturgias - numa continuidade que alastra essa guerra das imagens por mais de cinco séculos, e que no Brasil se inicia com o *Triunfo Eucarístico* de 1733. Não se trata de fazermos um inventário desse longo transcorrer de lutas pictóricas, mas de enfatizar com o autor citado que a “imagem barroca adota desde sempre uma função unificadora”.

Em países como o nosso em que se encontram populações de diversas origens e entre as quais a alfabetização foi precária e reduzida, o brilho e fascinação da imagem adquirem grande importância sociológica³⁶². E a fetichização da imagem barroca que se processa nesse contexto opera de duas maneiras: a) na ocultação da produção que gera a riqueza econômica para poucos [exploração do trabalho]; b) ocultamento da origem humana da imagem [adquirindo caráter quase sagrado].

³⁶² Aspecto que será comentado mais a frente no texto, quando demonstramos que o *Grito* procura um investimento consciente no imaginário: “As imagens falam mais que textos e discursos.” (Catálogo).

Como consequência direta temos a montagem de um programa iconográfico que se instaura produzindo efeitos políticos evidentes. Sua eficácia simbólica e imagética é de extraordinário alcance, como podemos ver no decorrer do século XX após a *II Guerra mundial* com o advento da fotografia, do cinema e da televisão.

A imagem política estetizada adquire função retórica retumbante, como observamos em diferentes exemplos recentes. A imagem codifica o sentido e a mensagem, cabe ao semiólogo decifrar esses códigos, sob pena de continuarmos submetidos ao seu feitiço, mistificação e eficácia.

Assim, reafirmamos que não faremos uso de um conceito abstrato de imagem, mas consideraremos a evolução de nossa relação política com a imagem, especialmente a imagem sobre a nação³⁶³. Interessa-nos então os usos pessoais e sociais da representação nacional e patriótica que foram e ainda são operados por dispositivos de controle subjacentes e em larga medida ainda inconscientes.

Nosso trabalho, a partir dos exemplos empíricos que vamos utilizar na análise, é compreender as articulações múltiplas do imaginário social, dando especial atenção para o princípio de culto das imagens: promoção de um caráter sagrado da imagem; particularmente quando ela avança sobre o espaço social da política. Como explicitou José Murilo de Carvalho:

A elaboração de um imaginário é parte integrante da legitimação de qualquer regime político. É por meio do imaginário que se podem atingir não só a cabeça mas, de modo especial, o coração, isto é, as aspirações, os medos e as esperanças de um povo. É nele que as sociedades definem suas identidades e objetivos, definem seus inimigos, organizam seu passado, presente e futuro (Carvalho, 1990, p. 10).

Nossa questão de fundo é: como analisar o sentido da mudança ou manutenção do uso imposto a imagem política na atualidade? De imediato, percebemos dois polos contrastantes em conflito. De um lado, a) as ressurgências das imagens do passado autoritário e ditatorial; de outro, b) os ataques recorrentes aos monumentos, imagens e estátuas, dos vultos da memória política oficial. De que maneira um conceito não abstrato

³⁶³ Nessa perspectiva seguimos as reflexões teóricas de Eric Wolf (2003), acerca do conceito de nação considerando especialmente seu texto clássico sobre a *A Virgem de Guadalupe: um símbolo nacional mexicano*.

de *guerra das imagens*, como instância específica da *máquina de guerra semiótica*³⁶⁴ (LIFSCHITZ, 2019a, 2019c), pode servir para explicar/compreender, as eficácias e falências das memórias enxertadas no campo da memória política. Este é o núcleo do questionamento aqui desenvolvido.

GRITO DOS/AS EXCLUÍDOS/AS

Como adiantou José Murilo de Carvalho: “O imaginário social é constituído e se expressa por ideologias e utopias, sem dúvida, mas também (...) por símbolos, alegorias, rituais, mitos.”. Assim, nossa pesquisa segue os rastros dos “sinais mais universais (...) como as imagens, as alegorias, os símbolos, os mitos” para identificar padrões e configurações na “batalha de símbolos, em busca da conquista do imaginário social”, na aproximação do bicentenário da Independência (1990, p. 10).

Na investigação sobre a construção de “programas de imagens” (Gruzinsky, 2006), ou da “manipulação do imaginário social” (Carvalho, 1990), não podemos nos esquecer que, segundo Baczkó:

A aceitação ou rejeição dos símbolos propostos poderá revelar as raízes (...) preexistentes no imaginário popular e a capacidade dos manipuladores de símbolos de refazer esse imaginário de acordo com os novos valores. (Carvalho, 1990, p. 13)

Esse mecanismo só tem eficácia simbólica e política, portanto, caso a relação de significado entre objetos, imagens ou ideias tenham aquilo que Baczkó designou de “comunidade de imaginação”, ou “comunidade de sentido”. Nossa tarefa é tentar explicar e compreender os alcances dessas operações semiológicas na atualidade.

Nossa pesquisa recupera as conclusões que José Murilo de Carvalho ofereceu na obra *A Formação das Almas* (1990), quando escreveu:

A República brasileira, à diferença de seu modelo francês, e também do modelo americano, não possuía suficiente densidade popular para refazer o imaginário

³⁶⁴ “Segundo Deleuze, o regime da máquina de guerra é antes de tudo um regime de emoções, porque o afeto é sempre resistente, enquanto a emoção é descarga rápida de sentimentos. ‘As emoções são projéteis, tanto quanto as armas’. E a mídia monopólica operou no Brasil nesse plano, criando a incerteza em longa escala utilizando-se, como apontou Horacio Gonzalez com relação ao seu papel no contexto político de Macri na Argentina, de “técnicas de emissão, disciplinamento e controle de excitabilidade populacional” (LIFSCHITZ, 2019, p. 8).

nacional. Suas raízes eram escassas, profundas apenas em setores reduzidos da população, nas camadas educadas e urbanas.

Nos perguntamos, transcorridos duzentos anos da Independência, e cento e trinta da proclamação da República, já há “suficiente densidade popular para refazer o imaginário nacional”? O *Grito dos Excluídos* consegue alguma eficácia nessa construção? É o que estamos tentando responder...

No trabalho de observação e análise das imagens que compõem os cartazes anuais do Grito dos Excluídos(as) desde 1995, encontramos algumas recorrências e regularidades, que podem ser colocados em grupos e subgrupos de imagens. Identificamos os seguintes: País/Pátria (Estado-Nação) – 50%; População³⁶⁵ – 33%; Justiça/Direitos – 29%; Criança – 20%; Imagem Feminina – 16%; Sistema – 16%; Juventude – 12%. Já em relação aos títulos dos temas observamos a manutenção do padrão: Pátria – 36%; Direitos – 28%; Org. Popular – 20%; Vida – 12%.

Em 1999, o Grito “ultrapassou as fronteiras do Brasil” sendo realizado em vários países das Américas, surge então “*el Grito Continental Por Trabajo, Justicia y Vida*”. No catálogo disponibilizado no portal da Internet, observamos prevalecer a imagem feminina da trabalhadora rural e popular, por vezes deslizando entre as referências étnicas, com destaque para a imagem da mulher mestiça. Igualmente presente a imagem do pássaro branco, provavelmente uma pomba (Espírito Santo?). Ganha destaque a figura de Nossa Senhora, com muita semelhança com Nossa Senhora Aparecida – preta/negra, sob seu manto azul e dourado. Somando a imagem feminina, o pássaro, temos o “pueblo”, o povo reunido, assim como aparecem diversos traços alegóricos religiosos populares: festas, ritos e liturgias...

O fluxo dos cartazes e imagens de 1999 à 2005, seguem uma linha estética que lembra uma mistura entre Paul Gauguin no Taiti, o cubismo europeu, o muralismo latino americano, e o modernismo tropicalista; muito próximo da expressão pictórica de artistas nacionais como Di Cavalcanti e Cândido Portinari, no Brasil.

Esse trabalho voltado para a América Latina e que atinge mais expressão no 12 de outubro, - data na qual os hispano-americanos e latino-americanos em geral, celebram a

³⁶⁵ O anonimato é a marca das figuras humanas que aparecem nos cartazes. Contudo, no ano de 2019, encontramos uma imagem que tem profunda semelhança com Martin Luther King.

descoberta da América por Cristóvan Colombo. Nesse dia, em vários países da região, comemora-se o *Dia da Raça* hispânica; dia da Hispanidade. Nessa data tem ocorrido diversas manifestações anticolonialistas com a presença de vários grupos contrários a esta celebração³⁶⁶.

Em nosso trabalho apresentado na MR 14³⁶⁷, desta 6ª. REA Salvador, traçamos algumas linhas sobre esses embates e confrontos, verdadeiras batalhas de imagens, no contexto mais global e europeu.

No caso mais específico de nossa pesquisa empírica, nossa investigação marca sua pertinência ao observamos os arquivos e documentos oficiais divulgados pelo Grito dos/as Excluídos/as. Após a apresentação do histórico do movimento, narrando ações desde 1995, encontramos nesses documentos disponibilizados pela Internet, em portais do movimento social e outras mídias, a indicação da seguinte “dica”:

DICA. Para a participação efetiva dos excluídos, as manifestações do Grito devem priorizar a simbologia, a criatividade e a mística. As imagens falam mais que textos e discursos. A linguagem simbólica deve ser priorizada a linguagem escrita e discursiva³⁶⁸.

Nossa pesquisa trilha as pistas que o próprio movimento social está seguindo ao almejar elaborar e produzir um imaginário para a “participação efetiva” da população na construção de uma nova sociedade, que, segundo seus membros, resultará de um Projeto Popular para o Brasil³⁶⁹. Como está enfatizado no documento em destaque, para realizar essa tarefa é preciso lembrar: “as imagens falam mais que textos e discursos”.

³⁶⁶ Na Argentina, por exemplo, um decreto assinado pela presidenta Cristina Fernández de Kirchner, em 2010, substituiu essa denominação por *Dia da Diversidade Cultural Americana*. Em muitas cidades norte-americanas, incluindo Minneapolis e Seattle, o dia deixou de se chamar *Columbus Day* (Dia de Colombo) e virou *Dia dos Indígenas*.

³⁶⁷ *GUERRA DAS IMAGENS E MEMÓRIAS ENXERTADAS: monumentos, museus e memórias históricas em conflito*. Mesa Redonda - 14. Anais do 6ª. Reunião Equatorial de Antropologia, Salvador, 2019.

³⁶⁸ Esta “DICA” encontramos presente até nas nossas últimas consultas nos arquivos e documentos na Internet; especialmente os portais: <http://cebsdobrasil.com.br/2018/04/29/grito-dos-excluidos-as-20181a/> acesso 27 NOV 2019 e <https://jornalggn.com.br/noticia/07-de-setembro-grito-dos-excluidos/> acesso 27 NOV 2019.

³⁶⁹ “O Grito dos Excluídos tem como finalidade não apenas a crítica do modelo neoliberal, mas também a preocupação propositiva de buscar alternativas. Daí seu duplo caráter, de protesto e afirmação, de denúncia e anúncio. Em síntese, seu horizonte último é abrir canais para a construção do Brasil que queremos, e no contexto atual, dizer o que Não Vale e o que Vale para a construção e participação no destino da nação.” <http://cebsdobrasil.com.br/2018/04/29/grito-dos-excluidos-as-20181a/> acesso 27 NOV 2019.

Qual o resultado desse esforço? Como avaliar a produção do programa imaginário do movimento? Na aproximação das celebrações do Bicentenário da Independência, o Grito dos/as Excluídos/as está em condições de rivalizar com o programa oficial de comemoração histórica elaborado pelo Estado-nação; sob a coordenação do governo de plantão no Planalto³⁷⁰?

Nesse particular, devemos considerar o fato de que nas eleições de 2018 apenas o Partido dos Trabalhadores tenha incluído, no seu programa de governo, uma proposta de organização da comemoração do Bicentenário; na inscrição das plataformas políticas rivais para o segundo turno da eleição para presidente. No entanto, é sabido que desde 2010 o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva solicitou a Secretaria de Assuntos Estratégicos (SAE), ligada ao Gabinete da Presidência da República, na pessoa do embaixador Samuel Pinheiro Guimarães, a elaboração do *Plano Brasil 2022*. Com a vitória do grupo de oposição, de extrema direita, as expectativas de sua implantação são nulas. Os atuais governistas trabalham com o projeto *Brasil 200*, divulgado ainda de forma incipiente em algumas mídias.

Como o *Grito* fará frente ao programa de imagens promovido pelos grupos sociais favoráveis a manutenção do *status quo*? Quais os próximos atos que marcarão as batalhas de imagens na comemoração do Bicentenário? Como se configurará o desenrolar dessas batalhas semióticas, em mais um capítulo da longa guerra das imagens na América Latina?

REFERÊNCIAS

BACZKO, Bronislaw. *“A imaginação social”* In: Leach, Edmund et Alii. *Anthropos-Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

BAUDRILLARD, J. *Tela total: mito-ironias do virtual e da imagem*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

³⁷⁰ Nesse particular, devemos considerar o fato de que nas eleições de 2018 apenas o Partido dos Trabalhadores tenha incluído, no seu programa de governo, a organização da comemoração do bicentenário, no segundo turno da eleição para presidente. Entretanto, é sabido que desde 2010 o presidente Luiz Inácio Lula da Silva solicitou a Secretaria de Assuntos Estratégicos (SAE), ligada ao Gabinete da Presidência da República, que na pessoa do embaixador Samuel Pinheiro Guimarães, coordenou a elaboração do *Plano Brasil 2022*. Com a vitória do grupo de oposição, e de extrema direita, ao poder, as expectativas são nulas de que esse documento seja utilizado como referência. Os atuais governistas trabalham com o projeto *Brasil 200*.

CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das Almas*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1990.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. *A Imagem Barroca da Civilização Latinoamericana*. In: V SOLAR - Congresso da Sociedade Latino-Americana de Estudos sobre América Latina e Caribe. São Paulo. Resumo das Comunicações. São Paulo: EDUSP, 1992. v. 1. p. 15-16.

_____. *Festim Barroco: a festa dos prazeres*. São Luís: EDUFMA, 2008.

_____. *Teatro das memórias: ensaios sobre ação cultural na atualidade*. São Luís: EDUFMA, 2013.

GRUZINSKY, Serge. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1995.

JEUDY, Henri-Pierre. *Memórias do social*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. *Brasil, política e vertigem*. e-l@tina, Revista Eletronica de Estudos Latinoamericanos, v. 17, n. 68, Buenos Aires, jul/set, 2019a.

_____. *O avesso do golpe no Brasil: formas de resistência*. Revista Teoria e Debate, ed. 174, Sociedade, 2018. Disponível em: <https://teoriaedebate.org.br/2018/07/11/o-avesso-dogolpe-no-brasil-formas-de-resistencia-e-sujeito-politico/> Acesso em: 28 jul. 2019b.

_____. *Atos inaugurais e política na américa latina atual*. Psicanálise & Barroco em revista | Edição Especial: **Psicanálise e Política: versões e reversões do mundo e do imundo**. v.17, n. 02 | outubro de 2019c.

NEXO. 07 Out 2016: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2016/10/07/Um-antrop%C3%B3logo-e-um-historiador-respondem-a-3-perguntas-sobre-a-tinta-jogada-no-Monumento-%C3%A0s-Bandeiras> Acesso 20 NOV 2019.

REVISTA FÓRUM. "É preciso entender as redes e as ruas", Edição 127, 22 de outubro de 2013: <http://www.revistaforum.com.br/2013/10/20/e-preciso-entender-as-redes-e-as-ruas/>

SANTOS, Laymert Garcia dos. *Politizar as novas tecnologias*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

WOLF, Eric. *Antropologia e poder*. São Paulo: Unicamp, 2003.

**IMAGENS DE CHIBUNGO: PERFORMANCES NO FAZER FÍLMICO E FOTOGRÁFICO NO
BAIXO TAPAJÓS**

Liendria Marla Malcher Silva³⁷¹

Resumo

Este artigo objetiva discutir sobre o *fazer fílmico e fotográfico* a partir das performances percebidas ao longo da elaboração de uma etnografia realizada em 2018, com o filme *A margem* (2008) produzido pela Bandeira Filmes da cidade de Santarém no oeste do Pará. As performances são vivenciadas por Seu Carlos, diretor do filme e fotógrafo, que encontra na câmera seu sustento e projeto de vida, documentando através das imagens a região do Baixo Tapajós.

Palavras-chave: Fazer fílmico; Fazer fotográfico; Performance; Antropologia Visual; Baixo Tapajós.

Introdução

Figura 18 - Abertura do curta-metragem *A margem*



Fonte: Filme *A margem*, 2008, min 00'22

Sem qualquer tipo de apoio ou patrocínio, a produtora Bandeira filmes produzia no fim dos anos 2000 seu primeiro documentário intitulado *A margem*, um curta-metragem de cerca de onze minutos que acompanhou as narrativas dos moradores e das moradoras

³⁷¹ Mestranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia, da Universidade Federal do Pará- UFPA, e discente da disciplina Métodos e Técnicas de Investigação em Antropologia 2019.2.

do bairro Uruará sobre a mudança na paisagem e as consequências em suas vidas que os empreendimentos do Programa de Aceleração do Crescimento- PAC 1 causavam. As obras visavam dois eixos: moradia e urbanização; e saneamento básico, respectivamente através dos projetos “Minha Casa, Minha Vida” (MCMV) e da construção de uma Estação de Tratamento de Esgoto (ETE).

O bairro Uruará localiza-se na porção sudoeste da cidade de Santarém, no Oeste do Pará, e é considerado um bairro periférico tanto por sua distância espacial do centro comercial da cidade, como por seus índices, na época, de elevada pobreza. Sazonalmente atingido por inundações, a região de frente para o rio Tapajós, conhecida como Porto dos Milagres – onde se localiza um dos mais importantes mercados de peixe da cidade e de cultura tradicionalmente pesqueira – é o espaço mais alterado do bairro pela subida do rio. Desconsiderando tais fatores socioambientais, para a construção da ETE, a Praia do Osso (antes uma área balneável pelos moradores) foi aterrada. Em seguida, as obras foram paralisadas após serem constatadas irregularidades no planejamento do projeto e desvios de verbas.

Ocorre que, com a chegada do inverno amazônico, o rio – como era esperado – encheu. E no verão, não tendo para onde escoar, transformou-se em uma grande poça de lama. A população passou a viver em palafitas — habitações estruturadas sobre estacas de madeira em condições precárias, construídas sobre áreas alagadas ou alagáveis — por tempo indeterminado. Esse cenário não é novidade na região amazônica, em cidades como Laranjal do Jari, no Amapá e Miritituba, na região oeste do Pará, entre outras, o combo pobreza e palafitas também são comuns.

Figura 2 - Caminhando sobre a ponte



Fonte: Filme A margem, 2008. min 04'15

Casas de palafita, retroescavadeiras, pescadores, crianças brincando, o rio de um lado e uma poça de lama do outro. Chegamos ao Porto dos milagres do ano de 2008. A canoa é o meio tradicional de se locomover por aqui, mas outros materiais flutuantes vão servir de embarcação, como no casco de uma geladeira velha que serviu de barco para o menino navegar pelo alagado, e que ri ao perceber que está sendo filmado. É uma das imagens mais emblemáticas do filme, que conta com a aparição constante de crianças e da relação rio/poça/imaginação/infância. Mais que isso, esse sorriso responde à câmera e àqueles que filmam:

Figura 19. Um barco geladeira



Fonte: Filme *A margem*, 2008, min 01'08.

Sumariamente, a equipe de produção do *A margem* é composta, essencialmente, por uma família: O pai, Seu Carlos, seus filhos Macarrão e Goia, Cinegrafista e Editor de imagem respectivamente, e sua filha Keké³⁷², assistente de produção. Todos são formalmente vinculados a produtora Bandeira Filmes, que carrega o sobrenome da família e é inaugurada concomitantemente ao filme com o slogan: “Formigando ideias”. Este ensaio, no entanto, volta-se ao que se passa fora de cena e o protagonismo cabe a trajetória de Seu Carlos, o idealizador do filme. Migrante nordestino da cidade Vitorino Freire no estado do Maranhão, chega ainda criança junto dos pais e de mais oito irmãos/as à cidade de Miritituba, no oeste do Pará. Na juventude começa a trabalhar em roçados e nos garimpos da região de Itaituba até se iniciar na profissão de fotógrafo. O *chibungo*, diferentemente do que consta nos dicionários informais que o definem enquanto um termo depreciativo para a identidades de gênero usado principalmente no interior da Bahia, aqui irá funcionar como uma *persona* complexa assumida por Seu Carlos, que mistura suas memórias de infância como migrante pobre com seus dramas vividos no garimpo, e que segue influenciando atualmente sua produção de imagens. O *chibungo* seria assim uma personagem que atua no antecampo.

De acordo com Brasil (2013), o antecampo é uma espécie de fora de campo mais radical situado atrás das câmeras, “um espaço ético sem deixar de ser recurso estilístico e

³⁷² É uma opção chamá-los aqui pelos nomes que me foram apresentados durante o campo.

recurso estilístico sem deixar de ser um espaço ético”(BRASIL, 2013, p. 600), funcionando de forma diferente nos filmes de ficção e no documentário:

No primeiro caso, ele constitui um espaço de natureza totalmente diferente, heterogênea em relação ao espaço da cena (da representação); no segundo, será um lugar – marginal, mas constituinte – de permeabilidade entre o real e a representação. Quando aqueles que habitam o antecampo (o diretor, a equipe de filmagem) adentram a cena, o efeito é duplo: de um lado, estes sujeitos – antes, fora de campo – ficcionalizam-se um pouco, compõem, de um modo ou de outro (mas de dentro), a *representação*. Por outro lado, a representação é fendida, passa a abrigar, processualmente, uma relação de mútua implicação e alteração entre quem filma e quem é filmado, entre mundo vivido (extradiagético) e mundo fílmico (diagético) (BRASIL, 2013, p. 579).

Tal conceito de campo apoia-se nas definições do dispositivo fílmico caracterizado por Aumont (2002). As imagens em movimentos, originalmente cinematográficas, por encurtar a percepção entre o real e o virtual ressaltam a complexidade entre imagem, espectador e dispositivo. O campo e o fora-de-campo, ou como propõe Brasil, o antecampo, são delimitações entre o que cabe dentro do quadro da imagem – e que é apreendido pelo espectador – e o que se mantém, propositalmente, fora de cena. A noção de campo, como Aumont define, portanto:

Designa, no cinema, o pedaço de espaço imaginário com três dimensões que é percebido na imagem fílmica. Sabe-se que essa noção, de origem empírica, está ligada à impressão muito forte de realidade produzida pela imagem de filme, que leva a acreditar sem dificuldade na realidade do campo como espaço profundo—e também a acreditar que esse espaço, como o espaço visível real, não para nas bordas do quadro, mas se prolonga indefinidamente além dessas bordas sob a forma de fora-de-campo (AUMONT, 2002, p. 220).

Brasil (2002) aponta que nos documentários modernos a aparição do antecampo, historicamente, tem articulado estratégias dialógicas e reflexivas. Revelando, em diferentes graus, a equipe e os equipamentos de filmagem dentro de cena. Um exercício de efeito anti-ilusionista³⁷³, em contrapartida aos documentários clássicos expositivos.

³⁷³Os debates sobre os ilusionismos da cultura cinematográfica de massa surgem após os conflitos de maio de 1968, na França, e se espalha pelos documentários vanguardistas, nos meta-filmes e os cinemas-novos que aparecem, na mesma época, em outros países, como o próprio Cinema Novo brasileiro. Em contrapartida, propunha-se desnudar o processo de produção da imagens: “*Se o cinema-espetáculo oculta o trabalho de produção de significados, é preciso responder com um cinema que traga em si a marca do processo de produção, ao invés de tentar apagar os traços que o denunciam como objeto trabalhado e como discurso que tem por trás uma fonte produtora e seus interesses.*”(DA-RIN, 2004, pg. 169)

Filmes como *Cabra marcado para morrer*, e outros de Eduardo Coutinho (1964/1984), são claros nesse movimento de que o filme trata de uma atividade mediada e parcial:

O processo dialógico (a tentativa de aproximação) e seu contraponto reflexivo (os impasses, as cisões, os entraves desta aproximação) funcionam no filme como se um fosse o tensor dialetizante do outro: como se o desejo de aproximação à história fosse constantemente atravessado pela suspeita acerca de sua possibilidade. Trata-se de uma tentativa de diálogo que encontra seus limites na distância que a mediação – da linguagem, da classe, e da própria história – impõe (BRASIL, 2013, p. 582).

No *A margem*, o antecampo é convocado diversas vezes pelo olhar direcionado a quem realiza a entrevista. Recurso do método tradicional do documentário participativo, a entrevista, é constantemente assuntada como o “feijão com arroz” do documentário brasileiro: “*a conversação como espaço polêmico — efetivamente dialógico — cede lugar à entrevista como protocolo apaziguador, no qual a mediação deixa de ser um problema e a relação se acomoda a uma questionável, mas não questionada, simetria*” (BRASIL, 2013, p. 584). Contudo, em *A margem*, o antecampo, apesar de tímido, não deixa de construir um espaço marcadamente de alteridade, não só na resposta do olhar, que conversa constantemente com a equipe e com a lente da câmera, mas nas próprias falas e nos silêncios que pressupõem a fala de outrem.

Para além disso, o que será apresentado a seguir se debruça sobre os motores do fora de campo. A partir do trabalho de campo realizado em 2018, com registros de entrevistas e acompanhando filmagens posteriores, trago uma breve reflexão sobre o enlace entre as imagens e as pessoas envolvidas dentro e fora dela. Distinguindo dois momentos do uso da câmera, um *profissional* e outro, que Seu Carlos define como *involuntário*, com base em suas narrativas e em análise de sua produção imagética, propõe-se compreender essa experiência com a câmera que paira entre o trabalho, a brincadeira e o lazer (TURNER, 2012) e as performances ativadas a partir do conceito de meta-teatro do cotidiano (DAWSEY, 2015), um ponto de interseção entre a representação do eu na vida cotidiana de Erving Goffman e o Drama social de Victor Turner.

Gêneros liminóides: o uso profissional e o involuntário

Figura 20. “O homem”, fotografia tirada no Lixão de Santo André



Fonte: Carlos Matos, 2008

A periferia e, especialmente, os lixões são um tema constante nas fotografias que Seu Carlos considera como seu verdadeiro trabalho *artístico*. Ele distingue basicamente dois momentos do uso da câmera: um *profissional* e um outro que ele define como *involuntário*. O uso *profissional* é aquele no qual se faz com a pretensão de retorno financeiro. Seu Carlos tem o próprio estúdio de fotografias 3x4 em um cômodo de sua casa, o que lhe proporciona sua renda diária. Além disso, realiza cobertura de eventos em geral, produz pequenos vídeos, e, até mesmo, pequenos documentários encomendados por ONG's socio-ambientalistas. Ele define sua saída para fazer esse tipo de tarefa como “sair para trabalhar”. Já o uso *involuntário*, abarca a função do fotógrafo enquanto artista sem fins lucrativos como motivação *a priori*, são fotos e vídeos produzidos sem financiamento e sem produção de renda imediata. O prazer reside na ação e não na recompensa. Acontece de algumas dessas mídias, posteriormente, serem valoradas de forma direta ou indireta, quando vendidas a jornais ou submetidas a concursos e festivais. Porém, é importante ressaltar que num primeiro momento elas não foram feitas com esse intuito. Ele fala nessas circunstâncias de “sair para caçar fotos”.

Victor Turner utiliza os conceitos de trabalho, brincadeira e lazer, para pensar os processos de “liminaridade” típicos das sociedades não-modernas, e os gêneros “liminóides³⁷⁴”, notadamente das sociedades industrializadas. Essa proposição é interessante para pensarmos a separação que equipe da Bandeira filmes, de uma forma geral, realiza entre o que é *trabalho* e o que é livre demanda artística. De acordo com Turner, o trabalho, nas sociedades não-modernas, está imbricado entre sagrado ou profano:

Mais cedo ou mais tarde, ninguém é isento dos deveres rituais, do mesmo modo que ninguém é isento dos deveres econômicos, políticos e legais. A participação comunal, a obrigação, a passagem de toda a sociedade pela crise, coletiva e individual, diretamente ou por proximidade, são as marcas do “trabalho dos deuses” e do trabalho humano sagrado – sem o qual o trabalho humano profano seria, para a comunidade, impossível de se conceber, embora sem dúvida, como a história tem cruelmente mostrado para aqueles conquistados pelas sociedades industriais, possível de viver ou, pelo menos, existir. (TURNER, 2012, p. 226)

Além disso, o elemento da “brincadeira” é fundamental em ambas dimensões. Nos processos de liminaridade, a brincadeira tem um efeito lúdico ao mesmo tempo que de sanção social, e o trabalho tem por princípio a obrigação. Por outro lado, nas sociedades industriais, o trabalho se caracteriza em oposição ao lazer. Turner considera a influência da ética protestante, na qual Max Weber encontra um dos elementos fundamentais para as condições favoráveis ao desenvolvimento do capitalismo moderno e racional, o que será matéria prima para formação da dicotomia trabalho-lazer:

Alguma coisa nesse caráter sistemático e vocacional da ética protestante atingiu até mesmo os gêneros do lazer industrial. Coincidindo com o termo, o lazer torna-se mesmo *ergic*, “a natureza do trabalho”, mais do que *ludic*, a natureza da brincadeira. Desta maneira, temos uma *séria* divisão do *trabalho* no negócio do *entretenimento*, atuação, dança, canto, arte, literatura, composição etc., que se tornam “vocações” profissionalizadas. (TURNER, 2012, p. 235)

Tais associações trabalho-brincadeira/trabalho-lazer são fundamentais na ideia de estrutura e anti-estrutura, assim como no campo que interessa a Turner: a produção de símbolos e códigos que surgem nas margens da estrutura, no espaço liminar. A abordagem que nos cabe, no caso da Bandeira filmes, é o que ele chama de “gênero

³⁷⁴ De acordo com Turner: “o ‘-óide’ vem do grego *-eidos*, uma forma, um modelo, e significa ‘semelhante’; ‘liminoide’, *semelhante* sem ser idêntico ao ‘liminar’.” (TURNER, 2012, p.228)

liminóide”, já que se trata de uma sociedade no fluxo do hibridismo industrial – que para fins de definição, pode ser caracterizada enquanto uma *sociedade tecnologicamente mediada*³⁷⁵. Segundo as definições de Turner, um fenômeno liminal é um todo completo e coeso que ocorre ciclicamente e está integrado ao processo total em sociedades com o predomínio da solidariedade mecânica. Um fenômeno deste tipo aparenta ser o inverso da estrutura social e reúne representações coletivas de caráter obrigatório, onde a brincadeira está imbuída no trabalho. Os fenômenos liminóides, por outro lado, são fragmentados e de caráter experimental, geralmente são parte da crítica social de sociedades de predomínio da solidariedade orgânica - que passaram pela revolução industrial – e resultam de produtos individuais e idiossincráticos, são de caráter optativo e estão separados entre o trabalho e o lazer.

Assim, o filme, a fotografia, entre as outras artes do universo das sociedades tecnologicamente mediadas, em Turner assumem o caráter de gênero liminóide. Como se desenvolvem nas margens da economia central, multiplicam-se em diversos gêneros especializados de entretenimento artístico, cada um interagindo e gerando seus próprios microcosmos, que articulam valores simbólicos crítico e subversivo.³⁷⁶ Entretanto, quando o gênero liminóide se desgarrar da obrigação, como ocorre com o ritual liminar cíclico, e se difunde em diversas formas experimentais de montagem de símbolos, sua produção passa da esfera coletiva para a individual:

Nas ditas sociedades complexas de “alta cultura”, o liminoide não é apenas retirado de um contexto de *rite de passage*, é também “individualizado”. O artista solitário *cria* o fenômeno liminóide, a coletividade *experimenta* símbolos liminais. Isso não significa que o produtor de símbolos liminóides, ideias, imagens, faz apenas em *ex nihilo*; significa apenas que ele é privilegiado ao usar livremente sua herança social, de modo impossível para os membros de culturas cuja liminaridade é vista como sacrossanta. (TURNER, 2012, p. 249)

A partir disso, pode-se dizer que o grau de liberdade do sujeito para produzir expressões simbólicas é maior dentro de sociedade individualizantes. Entretanto, dentro

³⁷⁵ De acordo com Donna Haraway, a *Sociedade tecnologicamente mediada*, é aquela cuja os sujeitos estão em meio ao fluxo de informações advindas das tecnologias da comunicação das sociedades industriais. Em uma sociedade estruturada pela *informática da dominação*, o uso relativamente distribuído das imagens aparece, portanto, como uma ferramenta de resistência. (DONNA HARAWAY, 1991)

³⁷⁶ Por outro lado, há produtos artísticos que buscam legitimar o *status quo*, e a dominação social, entretendo, de acordo com Turner, as artes conservadoras, estariam em paralelo aos mitos tribais e rituais constituindo um outro espaço que ele chama de “pseudoliminal”. Diferentemente dos fenômenos liminóides que são caracteristicamente produtos da margem da estrutura social. (TURNER, 2012, pg. 236.)

da estrutura destas sociedades é necessário perceber como se desenvolve os “privilégios de usar livremente sua herança social”. Simploriamente, a/o artista, de maneira geral, necessita de tempo (para o aprendizado e para a execução) de materiais e ferramentas, cabendo considerar as censuras estatais, caso existam. No que concerne a fotografia e o cinema, na primeira década dos anos 2000 – década em que o *A margem* é realizado – tempo, materiais e ferramentas demandavam privilégios financeiros e circunstanciais, dos quais seu Carlos não usufruía. É a partir de uma série de “acidentes” que ele se torna cineasta no interior da Amazônia.

Seu encontro com a máquina é um dos exemplos mais notórios. Lá pelo fim dos anos 80, de acordo com Seu Carlos, a única coisa amarela que tinha encontrado no garimpo era a malária, que lhe acometia pela terceira vez. Enquanto isso, um grande garimpeiro conhecido como Seu Mané, iniciava um novo empreendimento: um laboratório que revelava fotos coloridas. Mesmo sem saber nada sobre o ofício, recebe uma câmera Nikon 35mm para viajar pelas cidades da região fazendo quadros de fotos³⁷⁷. Fotografar, naquele momento, era uma rota de fuga daquele lugar.

Quero dizer com isso que a estrutura aqui serve muito mais como imagem de oposição ao caos que se estabelece em suas margens. A margem, no entanto, não deixa de ser parte da estrutura quando se refere ao centro, ela é efeito dela. Sua metáfora é permeável em um fluxo contínuo de símbolos, mas são precisamente lugares de onde esses atores observam o mundo. Nesse sentido, Seu Carlos separa o trabalho de fotografia *profissional* e o trabalho de fotografia *involuntária*, posto que necessita por obrigação exercer o primeiro, dado que não possui os privilégios de se abster de produzir renda, mas é no segundo que ele se experimenta na sensação de liberdade artísticas, com objetivo norteador de *caçar* imagens, sem orientações ou determinações externas, como um ato impulsivo.

Sob essas colocações, os sentidos do *fazer fotográfico*, na família bandeira, poderia obedecer o seguinte esquema: 1- tomada de forma pragmática, enquanto vocação profissionalizada, dado a função social da imagem no mercado capitalista moderno, portanto, dentro do lugar característico do trabalho na sociedade industrial; 2- o registro

³⁷⁷ Esses quadros de fotos podiam ser tanto as fotos que ele tirava dos moradores, como fotos de santos, ou algumas fotos pequenas que as pessoas guardavam em casa, que ele, então, as ampliava e emoldurava.

como atividade intuitiva, marginal em relação ao mercado, ocupando assim o espaço que resta na estrutura, o dito lazer. Porém, tal fórmula torna-se ainda mais complexa dada as performances que são experimentadas na relação trabalho, brincadeira (lúdico) e trabalho/ lazer.

As performances liminoídes: o Chibungo, o Basco tour e o Fotografo de cavalinho

“Isso era involuntário mesmo, saia caçando coisa pra gravar. Porque tinha o basco tour, nera... porque eu nunca gostei de todo mundo: ‘ah, alter do chão!’ Todos fotografo faziam foto de lá. Não, eu vou fotografar outra coisa, todo mundo só mostra o lado bonito, eu vou mostrar outro lado!” (Seu Carlos. Entrevista, 2018)

O *Basco Tour*, do qual fala Seu Carlos, tinha um duplo proposito: serviço de trabalho, e ao mesmo tempo, uma atividade lúdica com os filhos. Antes de falar dele, porém, falarei da atividade que o precede e o engendra. Ele atuava, e ainda atua, como *fotógrafo de cavalinho*, como assim define, com teor irônico, a personagem que assume nessas circunstâncias. O *fotógrafo de cavalinho* tem como público alvo as crianças. A cena se passa em lugares como parques de diversão, ou eventos temáticos anuais da cidade como “A casinha do Papai Noel”, em épocas natalinas, a Feira Agropecuária e arraiais juninos. A tarefa consiste em três etapas: primeiramente, na montagem do cenário infantil – os cenários clássicos são o de *cowboy* com a montagem da criança-modelo em um pônei (deriva daqui o “cavalinho”) e outro em que a criança monta em uma motocicleta de brinquedo. Com tudo montado, faz-se a foto e, por fim, o último momento é a entrega posterior das fotos nas residências, onde o pagamento é efetuado pelo responsável que encomendou o registro.

O *basco tour* surge nesse terceiro momento da atuação do *fotógrafo de cavalinho*. Mas agora assume outra persona, a do *Basco*, um dos nomes-apelidos de Seu Carlos. Em sua moto, *Basco* rodava a cidade de casa em casa entregando as fotos dos eventos. Essa experiência lhe deu uma vivência urbana diferenciada, conhecendo cada bairro e nome de rua. Em dias de *basco tour*, levava um dos filhos para dar uma volta de moto, narrava o caminho contando histórias dos lugares em que passavam, como um guia turístico. Só que, as viagens que o *basco tour* oferecia eram, geralmente, pela periferia da cidade, nos lugares mais longínquos do centro e de pobreza escancarada:

“Eu me lembro do *Basco Tour*. Basco é um dos apelidos do papai. Ele colocava a gente na garupa da moto e levava pra tudo que era canto da cidade, pra entregar as fotos. Foi desse jeito que a gente conheceu uma boa parte da cidade e principalmente as regiões de extrema pobreza. Fora que a gente mesmo morava numa região dessas, então víamos isso tudo de perto desde sempre...” (Goia. Entrevista de Campo, 2018).

Analiso o *Basco tour* e o *Fotógrafo de cavalinho* – não obstante também a performance que é vivida na experiência do *Chibungo* – tanto como drama social quanto como drama estético, no qual encontro paralelo no Teatro dos “Bóias-Frias”, proposto por John Dawsey. Isto porque no caso dos “boias-frias” a teatralização surge enquanto caso-limite entre o teatro da representação do *eu* na vida cotidiana, e o drama ritual, portanto, entre as abordagens de Eving Goffman e de Victor Turner, respectivamente. Para Goffman, o teatro é uma metáfora que cabe a análise sociológica, pois parte da premissa que na comunicação estabelecida durante uma interação social, o indivíduo é levado a assumir determinados papéis sociais preestabelecidos dentro da estrutura social. Enquanto ator, ele objetiva transmitir uma determinada impressão de si mesmo para uma plateia, que ao mesmo tempo são co-participantes e observadores, ambos estão em busca de regular a conduta uns dos outros. Contudo, não se trata meramente de premeditação ou dissimulação – apesar de não ser uma hipótese descartada:

Uma condição, uma posição ou um lugar social não são coisas materiais que são possuídas e, em seguida, exibidas; são um modelo de conduta apropriada, coerente, adequada e bem articulada. Representado com facilidade ou falta de jeito, com consciência ou não, com malícia ou boa-fé, nem por isso deixa de ser algo que deva ser encenado e retratado e que precise ser realizado (GOFFMAN, 1996, p. 74).

Turner, por outro lado, vai se debruçar na performance ritual para compreender quando e como os paradigmas são incorporados. Sendo o paradigma, para ele, o conjunto de regras pelas quais as sequências de ações são geradas, e, que, concomitantemente, exclui outros tipos de ações sociais. Diferentemente dos estruturais-funcionalistas, que buscavam descrever minuciosamente a estrutura social, ele problematiza os conceitos estáticos utilizados por eles enquanto uma visão que viola “o fluxo real e a variabilidade da cena social humana” (TURNER, 2008, p.20). Turner está muito mais interessado nas rupturas, nas discontinuidades. Para ele, as sociedades estão em mudanças constantes, em um eterno devir sem uma causa lógica de um grande plano. É preciso, para tanto, procurar compreender os processos pelos quais as ações sociais seguem seu curso.

Van Gennepe, um dos percussores da antropologia da performance, será o principal suporte para o drama social de Turner. O autor já mencionava dentro de seu estudo comparativo de rituais, que em toda a sociedade a uma divisão estrutural entre classes diferentes de coisas, como o sagrado e o profano, por exemplo, e fundamentalmente entre classes diferentes de pessoas, como entre a vida jovem e a adulta. Cabe a estrutura social dar conta de realiza durante os ritos de passagens a mudança de uma condição social de um indivíduo a outra, sem que isso afete a estrutura em si:

É o próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial a outra e de uma situação social a outra, de tal modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos de mesma natureza, a saber, nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte. A cada um desses conjuntos acham-se relacionadas cerimônias cujo objeto é idêntico, fazer passar um indivíduo de determinada posição social a outra situação igualmente determinada. (VAN GENNEPE, 2011, p. 24)

Van Gennepe aponta que nos momentos em que ocorrem as mudanças, as pessoas se liberam das exigências normativas. É como se este momento estivesse entre o paradigma antigo e o paradigma que irá se estabelecer no futuro – ou mesmo que anteceda apenas a renovação do paradigma vigente. Tal período será chamado de “liminar” ou de “liminaridade”. Turner, admitindo que existe uma estrutura social, admite que existe, por sua vez, o que povoa a sua margem, aquilo que pode ser entendido como “anti-estrutura”. A liminaridade, não apenas enquanto polo negativo da estrutura, será o momento em que a estrutura será confrontada. De acordo com Turner, as palavras-chaves para o entendimento dos momentos liminares são drama, passagem, ação e processo. Os dramas sociais são, assim, momentos processuais roteirizados, ou ritualizados, da performance em ação, tendo um desenvolvimento escalonado da narrativa e um climáx:

Dramas sociais e empreendimentos sociais – bem como outros tipos de unidades processuais – representam sequências de eventos sociais, que, vistas respectivamente por um observador, podem ser mostradas como tendo uma estrutura. Esta estrutura “temporal”, diferentemente da estrutura atemporal (incluindo estruturas “conceituais”, “cognitivas” e “sintáticas”) é organizada primeiramente pelas relações no tempo, ao invés de no espaço, embora, é claro, esquemas cognitivos sejam, eles mesmos, o resultado de um processo mental e possuam qualidades processuais (TURNER, 2008, p. 31).

Assim, à luz desses dois principais teóricos da antropologia da performance, assim como de Richard Schechner e com suporte nas análises de Walter Benjamin sobre o teatro

brechtiano, Dawsey realiza uma etnografia como os “bóias-frias” do interior paulista nos anos de 1980, focado na experiência dessas pessoas com o trabalho nos canaviais. A figura liminar do “boia-fria”, de acordo com Dawsey, localiza-se entre o drama social do trabalho extenuante de cortar-cana, e o drama estético de estranhamento do cotidiano, ativando performances dispare. Considerando a atitude reflexiva como elemento central na definição da performance, sugere Schechener, que seria como um “comportamento do comportamento”. Dawsey, todavia, percebe enquanto traços de um *estado performático*:

Nas saídas de caminhões da cidade para os canaviais, rapazes da turma sentiam prazer especial em provocar transeuntes em calçadas e ruas, em pontos de ônibus ou a caminho de um serviço na cidade. Uma de suas provocações favoritas, que produzia o efeito carnavalizante de inversão de papéis, nesse caso, com efeitos de paralisia colaterais, era a de chamá-los, justamente a *eles*, os seus *outros*, os transeuntes – de “bóias-frias” e “pés-de-cana”! Isso, ao mesmo tempo em que se faziam de *sheiks* árabes, índios apaches, cangaceiros, santos, bandidos, prefeitos, penitentes, *boys*, *cowboys*, etc. Às vezes, também se faziam de “bóias-frias”. Eram “bóias-frias” em estados de performance. Nessa “apresentação do eu na vida cotidiana”, o *eu* estranhado apresenta-se enquanto *não não-eu*. Trata-se de um eu vendo-se sendo visto pelo outro, como outro. (...) Nesses momentos, encenando-se a si mesmos, “bóias-frias” encenavam suas relações, iluminando o teatro da vida cotidiana. (DAWSEY, 2005, p. 22)

Nesse sentido, pode-se dizer que o ator social que Seu Carlos assume quando realiza seu trabalho dito *profissional* se adequa ao que é esperado dentro grupo majoritários de fotógrafos e o tipo de trabalho que eles realizam, isto é, do ponto de vista de Seu Carlos, estes se limitariam as fotografias de paisagens turísticas e que geram renda. Além disso a algo a mais que cabe consideração: o entendimento do termo *involuntário* feito por Seu Carlos. Para Goffman, gestos involuntários são um tipo de ruptura na representação. São ações significantes e inadvertidas que os atores, somente aqueles que agem com responsabilidade diante da estrutura social, procuram evitar:

Poder-se-ia acrescentar que o indivíduo responsável pela realização de um gesto involuntário pode com isso desacreditar, principalmente, sua própria representação, a representação dos companheiros de equipe ou a que está sendo encenada pela plateia (...) A vida passada e o curso habitual das atividades de determinado ator contem tipicamente alguns fatos que, se fossem introduzidos durante a representação, desacreditariam ou, no mínimo, enfraqueceriam as pretensões relativas à sua personalidade, que o ator estava tentando projetar, como parte da definição da situação (GOFFMAN, 201, p. 1996).

Acredito que aqui reside o ponto de fuga dos personagens diletantes no *fazer fotográfico e fílmico* de Seu Carlos. Esse fazer é também um ritual. O que observo no caso

do *Chibungo* parece se configura também como um metateatro do cotidiano, um estado de performance sob a condição do “sem-eira-nem-beira”, persona do drama social do migrante – aquele que vaga distante do seu lugar em direção ao desconhecido. Mas o *Chibungo* é visto de forma distanciada como um “*não-eu*”. Não obstante, a ideia de pessoa e de *Eu*, não é simplória. Marcel Mauss já alertava para essa categoria do espírito humano enquanto uma construção socio-histórica lenta, delicada e flutuante.

Ele apresenta uma espécie de catálogo das formas como a categoria “Eu” assume em diversos contextos, até tomar a forma nítida que temos hoje na cultura moderna, a partir da perspectiva do direito e da moral. O personagem seria o papel correspondente a uma determinada função no clã, encontra-se envolvido no fato social total, e a posição que o indivíduo determina seus direitos e seu lugar nos ritos. Da noção de personagem passa-se a de pessoa. Para Mauss, a noção de pessoa humana enquanto entidade indivisível, completa e independente de qualquer outra – exceto de Deus – forma-se a partir dos princípios basilares do direito romano que associam *as personae*, *as rés* e *as actiones* e da moralidade cristã. Se por um lado se criou a *pessoa* enquanto solidamente vinculado a direitos e ao que se poderia chamar de “real”, por outro, a ideia de *personagem* enveredou enquanto fantasia:

Paralelamente, a palavra *persona*, personagem artificial, máscara e papel de comédia e de tragédia, representando o embuste, a hipocrisia – o estranho ao “Eu” – prosseguia o seu caminho. Mas o caráter pessoal do direito estava fundado, a *persona* também havia se tornado sinônimo da verdadeira natureza do indivíduo (MAUSS, 2003, p. 389)

De certo, Seu Carlos quando se encontra obedecendo as expectativas da função econômica do fotógrafo, deixa em parte de ser um *chibungo*, passando a ocupar um espaço de trabalho legitimado. Porém, na performance do *eu-fotógrafo* na vida cotidiana, o *Chibungo* se difunde em encenações dispare. Para tanto procuro uma abordagem a partir das margens da estrutura do trabalho-lazer, permitindo ver umas montagens de diversas imagens que caminham entre o real e o ficcional, como Dawsey chama de “real maravilhoso”:

Para captar a intensidade da vida social é preciso compreendê-la a partir de suas margens. Trata-se de um olhar atento e de uma abertura calculada, tal como o cálculo de um risco, do antropólogo em relação aos movimentos surpreendentes das sociedades que, ao recriarem cosmos a partir de elementos do caos, brincam com o perigo e sacaneiam a si mesmas. Experiências de liminaridade podem suscitar efeitos de estranhamento em relação ao cotidiano. Trata-se mais

do que um simples espelhamento do real. A subjuntividade que caracteriza um estado performático, liminar, surge como o efeito de um “espelho mágico” (Turner, 1987b, p. 22). Trata-se de um tempo e espaço propícios para associações lúdicas, fantásticas. Figuras alteradas, ou mesmo grotescas, ganham preeminência. Abrem-se fendas no real, revelando o seu inacabamento. Tensões suprimidas vêm à luz. Estratos culturais e sedimentações mais fundas da vida social vêm à superfície. Assim, nos espaços liminares, se produz uma espécie de conhecimento: um abalo. (DAWSEY, 2005, p. 26)

A atuação do *Fotógrafo de cavalinho* opera o deboche na experiência do drama social do *fazer fotográfico* enquanto *não-arte*. Uma obrigação financeira. Traços do *chibungo* aparecem quando em oposição ao *fotógrafo de cavalinho* tem-se o fotógrafo que produz as imagens que evocam prazer, “que sai para caçar” cenas a esmo. Enquanto isso, a atuação do *Basco tour* é uma peça que se contrasta ao papel das agências de turismo da região, que, também, está articulado ao próprio entendimento de Seu Carlos sobre o papel do fotógrafo reconhecido na região. De um lado as fotografias de paisagens, que dão o nome de Santarém ao quadro de viagens de turismo ostensivo. De um outro, aquilo que ele chama de “o outro lado”, “a outra coisa”, o lado negado, a parte “feia” da cidade. Ambas atuações são reflexivas, irônicas, tragicômicas, brincam e zombam de quem as incorpora. O *chibungo* volta o seu olhar sobre a experiência da própria marginalidade em diversas dimensões.

A performance do *Chibungo*, articula-se não só como expressão, mas como parte de uma experiência. Assim, como o olhar dos “bóia-frias”, localizava-se “às margens, ao descartado, ao esquecido ou preste a ser esquecidos” (DAWSEY, 2005, p. 26), o olhar do *Chibungo* caminha por espaços similares. Assim, as “Imagens de Chibungo”, como passo a chamar as imagens produzidas por Seu Carlos, possuem características socialmente produzidas, evidenciando o lado dos menos favorecidos economicamente nos impasses sociais, seja nos imponderáveis do cotidiano ou em movimentos sociais organizados.

Figura 5 - Mãe e Filha, Carvoaria do Lixão de Santo André



Fonte. Foto de Carlos Matos, 2009.

Em outro sentido, acionam as memórias de *Chibungo*, onde suas experiências com a pobreza atuaram como um elemento formador do imaginário. Essas memórias são rotineiramente revisitadas através de cenas do presente, operando memórias antigas e recentes dentro da conjuntura atual, que apesar de diferente, permanecem muito próximas ao passado. Articula-se através da criação do espaço de fala para “o outro”, isto é o espaço da produção do audiovisual, uma espécie de *eterno retorno* à condição de invisibilização, de marginalidade e de silenciamento, mesmo que agora ocupem outros espaços sociais. A sensibilidade e a estética que são acionadas aqui estão na margem, na terra movida pela correnteza do rio.

Conclusão

Concluo, neste ensaio, que de uma forma ou de outra, na fotografia *profissional* ou na fotografia *involuntária*, Seu Carlos, e por conseqüentemente a sua equipe-família, experimentava o seu mundo pela câmera ou por meio dos eventos que ela agenciava. A trajetória de Seu Carlos é plenamente envolvida pelo ato de produzir imagens, financeira ou “chibungamente”. Fotografar a cidade é mostrar aquilo que ele vê e julga que outros deveriam ver também. As imagens que ele produz, em maioria, retratam a pobreza, o descaso governamental e as pessoas que não são postas a vistas. Invisíveis aos olhos de outros fotógrafos que procuravam a beleza dos cartões postais, protagonistas aos olhos de quem já se viu nessas circunstâncias, a quem teve o senso estético moldado em meio a

realidades semelhantes. O seu *fazer filmico e fotográfico*  o lugar da ao de seus múltiplos.

Referências

AUMONT, Jacques. **A imagem**. Traduo Estela dos Santos. 7. ed. Campinas, SP: Papirus editora, 2002. 336 p. (Ofício de Arte e Forma).

BRASIL, André. Formas do antecampo: performatividade no documentário brasileiro contemporâneo. **FAMECOS**. Porto Alegre, v. 20, n. 3, p. 578-602, Set/Dez 2013.

DA-RIN, Slvio. **Espelho Partido**: Tradio e Transformao do Documentário. 1. ed. Rio de Janeiro: Azougue, 2004. 247 p.

DAWSEY, John Cowart. O teatro dos "brias-frias": repensando a antropologia da performance. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, v. 11, n. 24, p. 15 -34, jul/dez 2005.

GOFFMAN, Erving. **A representao do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1996.

HARAWAY, Donna. Manifesto Ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do Século XX. In: TADEU, Tomaz (Org.). **Antropologia do Ciborgue**: As vertigens do pós-humano. Traduo Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte. MG.: Autêntica, 2009. cap. 3, p. 33-118.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noo de pessoa, a de "eu". In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 369-397.

SCHECHNER, Richard. 2011 "Pontos de contato entre o pensamento antropológico e teatral". in: *Cadernos de Campo*. São Paulo. n. 20. pp. 213-236.

TURNER, Victor. "Liminalidade e Communitas" in. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes. Pp. 116-159, 1974.

TURNER, Victor. **Dramas, Campos e Metáforas**: Ao simbólica na sociedade humana. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008.

TURNER, Victor. 2012. "Do Liminal ao Liminoide. Em brincadeira, fluxo e ritual. Um ensaio de simbologia comparativa" in: *Revista Mediao*. Londrina. V 7 nr 2. Pp.214-257.

TURNER, Victor. 2015. "Do Ritual ao Teatro" in: *Do Ritual ao Teatro*. Rio de Janeiro: EdUFRJ

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

WEBER, Max. **A tica protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

Filmografia:

A MARGEM. Direção de Carlos Matos. Produção de Carlos Matos. Santarém: Bandeira Filmes, 2008. Curta-metragem (11min).

**NARRAR A SI MESMO: UMA EXPERIÊNCIA DE FILME ETNOGRÁFICO NO CARIRI
PARAIBANO**

Rebeca Araújo de Souza³⁷⁸
Hipolito de Sousa Lucena³⁷⁹
Maria Luiza Pereira Leite³⁸⁰

Resumo

O documentário experimental *uma Passagem em 3 Tempos* produzido pelo movimento Cinema Instantâneo e dirigido pela pesquisadora Rebeca Souza no ano de 2018 no Cariri paraibano, reúne depoimentos de três personagens distintos: Dona Ritinha, Rosa e Seu Antônio Cajá. Histórias de vida dispares que se assemelham pelo saber que resguardam sobre a reza. O artigo pretende discutir as teias de experimentação no uso da imagem como recurso conceitual, metodológico e de propagação e ampliação de acesso às pesquisas acadêmicas.

Palavras-chave: Filme etnográfico; Narrativa de si; Transdisciplinaridade; Reza; Cariri paraibano.

INTRODUÇÃO

No Brasil a reza é uma prática antiga, desde antes da chegada dos portugueses, os povos ameríndios realizavam rituais de pajelança, visando a cura e expulsão dos males, utilizando-se de plantas, fumaça, rapé, unguentos e banhos. Com a chegada dos colonizadores e mais tarde dos povos africanos escravizados, essas crenças mágico-religiosas se hibridizaram em um movimento violento, misturando aspectos do Catolicismo popular europeu, dos ritos indígenas e africanos. Dando início às práticas de Catimbó, Jurema, benzimentos e rezas sedimentados na cultura popular, através de cantos, loas, tangolomangos, aboios, repentes, benditos. Resistindo principalmente pela oralidade e por isso tornando-se cada vez mais raros.

A reza resiste por séculos no interior do Brasil como prática de auxílio para lugares distantes e que não dispunham de médicos e hospitais. As mulheres, em maioria, são as praticantes desse saber, que nos dias de hoje tem despertado estudos e ações como a

³⁷⁸ Mestranda em Artes Visuais pelo PPGAV UFPB-UFPE

³⁷⁹ Mestre em Desenvolvimento Regional pela UEPB

³⁸⁰ Doutoranda em Ciências Sociais pela UFCG

implementação das rezadeiras em postos de saúde no Ceará³⁸¹ visando complementar os cuidados terapêuticos ofertados e o acompanhamento de crianças.

Para traçar compreensões acerca da reza é preciso voltar para os locais em que essa prática resiste, percebendo como a reza apresenta em seu interior uma outra forma de ver o mundo, uma outra perspectiva de construção dos corpos e suas inserções no meio. A reza distancia-se de uma prática discursiva instituída através do pensamento ocidental – moderno³⁸² no que se diz respeito aos gestos, maneiras e formas de habitar, configurando-se como um saber subalternizado.

Por saber subalternizado refiro-me de modo mais específico, segundo os apontamentos do sociólogo Richard Miskolci (2014), aos questionamentos perante a inflexão saber/poder dominante no ocidente, desde o filósofo grego Platão (348/347 a.C) em torno da cisão dicotômica entre natureza e razão, fixando uma dicotomia que divide o que é do mundo ideal do mundo físico, sendo uma relação onde um ponto oposto sempre será inferior ao outro. Foucault (1999/ 1980-1988/ 1990/ 2008) traz uma abordagem que nos apresenta como o poder de dominação extrai sua força através do estabelecimento da norma pelos processos de normatização dos corpos e da medicalização das condutas. Na inflexão entre saber/poder podemos identificar as especificações e desenrolamentos sobre o poder de Michel Foucault que argumenta o mesmo como uma rede tensionada e que se estende de forma micro em diversas instâncias da sociedade pelas quais é possível perceber o poder como um exercício. E o que Foucault (1990) trará como biopoder será a incidência ou o exercício do poder sobre a vida.

A preocupação com o tipo de ética construída derivada de tal modelo levou o filósofo Nietzsche a questionar os seus efeitos individuais e coletivos na vida das pessoas. Retomadas pelo também filósofo Michel Foucault (1994) as provocações nietzscheanas apontaram para uma construção de cuidados sobre si e assim para com os outros. São condutas de vida para se preservar e aumentar a própria subjetividade.

³⁸¹ Para saber mais: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff2103200423.htm>

³⁸² A crítica apontada no texto é embasada no estudo dos escritos dos filósofos Friedrich Nietzsche e Michel Foucault

Foucault (1994) argumenta que o funcionamento dessa engrenagem do poder torna as subjetividades fracas e governáveis, e que é preciso desenvolver uma estética e cuidado de si, o que está ligado a inúmeras práticas, disciplinas, organização de vida que visam nos ajudar a vivenciar o mundo, o presente.

Os apontamentos descritos acima embasaram a pesquisa acadêmica de conclusão de curso *O Tempo Aparece no Instante que Acontece: Narrativas de Resistência Encarnada nas Rezadeiras de Boa Vista – PB* orientada pela professora dra. Jussara Carneiro Costa e defendida no ano de 2017. Outras questões que nortearam a pesquisa foram: como a reza se apresenta como saber de resistência para as mulheres? Como a reza constrói o corpo a partir de outra relação com o tempo? Como a reza constitui a condição da existência humana atrelada ao universo, a natureza e as outras vidas?

A pesquisa foi traçada no município paraibano de Boa Vista distante 50 km de Campina Grande – PB e 170 km da capital João Pessoa - PB. O lugar foi escolhido pela ligação afetiva de ancestralidade – cidade de meus avós Laura Gonzaga e Valfredo Gomes - que tenho com o Cariri e por ser este um cenário de múltiplos povos, quilombolas, indígenas e cristãos novos³⁸³ que constituíram uma serie de crenças peculiares de cuidados e sobrevivência cotidiana. Rezas para lidar com as criações, afastar o “mau agouro” da colheita, cura do corpo e “abertura de caminhos”.

No ano de 2018 o texto escrito virou roteiro para cinema gravado pelo movimento do Cinema Instantâneo em duas diárias, gerando o documentário de curta-metragem *Uma Passagem em 3 Tempos* narrado pelas vozes de três personagens distintos guardiões da sabedoria da reza: Dona Ritinha, Rosa e seu Antonio Cajá, ambos moradores de Boa Vista – PB.

Compreender a construção do filme etnográfico – suas reflexividades, subjetividades e vozes - como recurso conceitual, metodológico e de propagação de pesquisas, bem como discutir as possibilidades de uso do método etnográfico como recurso transdisciplinar é o que pretende o presente artigo.

³⁸³ Nome utilizado para designar os judeus recém convertidos ao catolicismo.

O ENCONTRO COM AS PERSONAGENS

Figura - Rosa e seu marido Expedito, 2018, Uma Passagem em 3 Tempos



Era uma manhã de março do ano de 2015 quando segui rumo ao Cariri para o primeiro dia de pesquisa de campo. O cenário da estrada já não era o mesmo dos meus antepassados, descritos no livro FAZENDA SANTA ROSA DE OURIQUES. Carnaúbas, juremas e umbuzeiros são cada vez mais raros, avista-se mais as algarobas – planta exótica – que continua verde mesmo na estiagem por conseguir sugar a água profunda do solo e de outras plantas. Resistem imponentes os Chiques-chiques, coroas-de-frade, cardeiros e facheiros, cactos que adornam a Caatinga.

O Cariri, como lugar de transição, entre o brejo e o sertão é coberto pela caatinga, chove pouco, mas diferencia-se pela sua madrugada fria. No sertão há apenas o vento Aracati, já nos Cariris Velhos a temperatura cai bruscamente a noite, chegando até mesmo a neblinar. O solo apresenta variações e é rico para a exploração de minerais, como a bentonita. Por todo o lado pode se ver criações de caprinos e vacas leiteiras.

Chegando ao município de Boa Vista – PB, ando por ruas estreitas em direção a uma casa amarela recuada e bem pequena, é lá onde encontro Dona Ritinha rezadeira e costureira, na época então com os seus 87 anos. Dona Ritinha, conhecida e amada

no lugar, personagem de documentários como *O Ramo*³⁸⁴ de Taciano Valério e Breno César e da coleção *Fé No Brasil: Rezadeiras* da Sesc TV³⁸⁵, está acamada há pelo menos 3 anos, mesmo com os sinais do Alzheimer, sua presença continua encantadora e a memória intacta para contar histórias de décadas atrás. Foi nesse primeiro encontro que Ritinha me rezou com um raminho de pé de acácia, trazido até ela. A luz que se projetava através de uma janela emprestava um ar translúcido ao quarto, um cortinado branco amarrado e seus cabelos ainda mais brancos recobrando seus ombros, a fazia parecer uma entidade, uma aparição sublime.

Ritinha, contam os mais velhos, rezava e apagava até mesmo fogo de incêndios, um dia a chamaram com urgência, o fogo se alastrava tanto na Caatinga que já dava próximo as casas. Ritinha foi caminhando, chegando no local rezou e o fogo acalmou, dissipando-se, não restando mais nenhum foco. Andava pelas ruas e sítios, gostava de costurar roupinhas para as crianças pobres, rezava recém-nascidos, livrando-os do mau olhado, do fastio e do amarelamento que é comum nas crianças pequenas.

Conta-me Ritinha que aprendeu a rezar com uma mulher sertaneja que andava por Boa Vista – PB, outra vez disse que a reza lhe veio quando ainda muito jovem preocupada com a sua mãe rezou para livrá-la de uma dor de cabeça, não se sabe ao certo como começou a rezar, mas é notável que sua presença é importante até os dias de hoje para o município onde mora, exercendo o seu ofício de rezadeira.

Outra personagem importante na composição da passagem que se segue é Rosa, casada com um dos sobrinhos de minha avó, é agricultora do Sítio Riacho Fundo de Boa Vista -Paraíba, tem por volta dos seus 60 anos, seu rosto tem as marcas profundas da peleja no sol do Cariri. O ofício de rezar herdou de seus pais, a sua mãe era procurada por todos para curar dores de dente, dores de cabeça, ventre caído das crianças e quebranto, já o seu pai - curado de cobra - podia curar qualquer pessoa ou animal através da saliva. Rosa ensina que para rezar é necessário antes de tudo, esconder um galhinho do ramo verde no peito para que a energia pesada da pessoa a

³⁸⁴ Pode ser acessado: <https://www.youtube.com/watch?v=Yc8tg3Bi7g8>

³⁸⁵ Pode ser acessado: <https://www.youtube.com/watch?v=QD614zuue1>

ser rezada não alcance quem reza. Rosa costuma rezar suas plantações, seu gado de leite quando ainda o tinha, seus filhos, netos e quem mais lhe procurar.

O terceiro personagem, conhecido como Antonio Cajá, por volta de seus 70 anos, é um dos últimos rezadores vaqueiros, o conheci em meados do ano de 2016 em uma festa de terreiro na cidade de Campina Grande – PB. A festa era de Jurema em devoção ao boiadeiro – entidade cultuada na Jurema e Umbanda – de Tatá Vicente Mariano à frente do Illê Axé de Oxum Ajamim

– Casa Nosso Senhor do Bonfim, um dos mais antigos templos de Candomblé da Paraíba. Seu Antonio estava na gira, todo de branco, de pés descalços e com guias volumosas e coloridas no pescoço, chamou-me a atenção e logo que o interpelei descobri que era morador do sítio Malhadinha de Boa Vista – PB. Foi aí que se deu a minha aproximação. Seu Antonio contou-me que desde criança era seguido por um vaqueiro que lhe ensinou o jeito de lidar com os bois, as palavras de proteção e a sabedoria de rezar. O vaqueiro era uma entidade de proteção que lhe segue até hoje.

As três personagens descritas, apesar de habitarem o Cariri, são distintas em seus modos de vida e pelo trabalho cotidiano que exercem, assemelham-se por compartilharem da reza. Por este motivo, seus discursos, ora se aproximam, ora se distanciam, sem dúvida formam um tear de conexões de presenças ancestrais e sabedorias antigas. Reuni-las em um documentário foi o grande desafio.

A CONSTRUÇÃO FILMICA

Desde a virada dos estudos culturais, a antropologia tem se transformado, um dos maiores questionamentos é aquele que se inscreve sobre a autoridade etnográfica, ou seja, é o questionamento de uma verdade unilateral na construção da pesquisa antropológica. O uso de imagens no fazer etnográfico tem contribuído para se repensar o status do que é verdadeiro e de como trabalhar a reflexividade, a subjetividade, a voz presente nas composições.

A imagem mais recorrente que ilustra a pesquisa em Antropologia, talvez seja a do pesquisador excêntrico de meia-idade com óculos ainda mais excêntricos, branco, de chapéu e roupas estilo safari. Responsável por apontar o modo de vida e os gestos dos outros sujeitos, distantes de sua realidade, seria ele aquele que atesta e determina o que é factual e o que é ficcional. Sua voz é hegemônica e determinante no texto,

silenciando e sobrepondo outras vozes que se encontram em derredor. Sua função é comprovar verdades e estabelecer distâncias. Pois é no distanciamento com o outro, que ao mesmo tempo nega-se o sujeito e institui-se uma autoridade sobre.

O momento experimental da Antropologia encabeçado por George Marcus, James Clifford, Michael Fischer, dentre outros, abre espaços para uma reviravolta crítica para a disciplina, recuperando a subjetividade dos trabalhos e dando importância as suas camadas políticas, conceituais e estéticas. O caráter de pretensão cientificista e objetivo é desconstruído em nome da busca de uma subjetividade composta de/com/ por outras vozes.

João Martinho de Mendonça (2016) discute como o lugar da voz no filme etnográfico é expressão de subjetividade e de reflexividade. A voz autoral apontaria caminhos teóricos- metodológicos, audiovisuais e afetivos. A partir da virada cultural dos anos de 1980 e o aprofundamento de uma antropologia crítica, a questão recai sobre como o filme etnográfico contribui para a experiência etnográfica. O autor aponta para a discussão três exemplos de diretores/antropólogos, são eles: Jean Rouch, Margareth Mead, Edgar Teodoro da Cunha. Cada um deles apontando caminhos distintos da voz autoral e de como acontece as suas relações com o meio. A antropologia contemporânea ao questionar as concepções realistas e naturalistas das imagens (MARTINHO, 2016) redimensiona a experiência etnográfica. Além do assunto a ser estudado, o próprio fazer etnográfico ganhou importâncias e olhares para a constituição. Ele demarca:

“(...) A partir das concepções hermenêuticas, portanto, uma antropologia interpretativa e crítica abriu espaço para o exercício refletido da subjetividade e para valorização da experiência etnográfica em seus elementos antes tidos como residuais (diários, fotografias, etc).” (MARTINHO, João de M. Vozes e Silêncios: Apontamentos sobre Reflexividade em Filmes Etnográficos. São Paulo, vol1. n 1. Pag 179 – 209, Junho de 2016)

Os fragmentos têm a capacidade de trazer a superfície camadas de composição, opondo-se a uma verdade imagética. A verdade imagética diz respeito ao registro visual que no documentário e filmes sem corte, muitas vezes, ganha o lugar de inquestionável. Cada vez mais é discutido que a imagem – mesmo sem corte – é uma narrativa, passível do olhar que conta, o sujeito que olha é observado e o sujeito

observado também pode ser observador. A etnografia, é pois, uma colagem coletiva de múltiplos sujeitos, na relação entre pesquisador e sujeitos, entre antropólogo/ cineasta e personagens.

Como a voz é posta no filme etnográfico, reverbera o olhar e o caminho da pesquisa a ser traçada. Ou seja, revela o aspecto da subjetividade. A voz que narra em primeira pessoa como testemunha de um ato; a voz que busca acompanhar a perspectiva do outro, com o movimento de câmera capaz de traduzir o olhar espacial dos sujeitos do ato; a voz distante que não participa do ato e se coloca como observador da ação dos outros sujeitos.

É interessante notar que o filme etnográfico traz a possibilidade de elevar para o primeiro plano a reflexividade. A realização do próprio caminho de pesquisa. Revelar os caminhos da experiência etnográfica. Refletindo a ação, as escolhas do pesquisador e sua performatividade.

Na medida em que a voz autoral, representação da objetividade científica é desautorizada, abre o caminho para a multiplicidade interpretativa, a pesquisa torna-se uma polifonia, em que várias vozes são demarcadas, representadas e trazidas à tona. No filme etnográfico essas vozes serão a composição narrativa de um dado recorte. Isso implica falar como o filme etnográfico se aproxima de um caráter subjetivo.

Eliska Altmann (2009) discute três categorias do filme etnográfico: verdade, tempo e autoria. Segundo a autora a combinação desses elementos serviu como base para atestar aquilo que poderia ser entendido como etnografia, com a pujança do rigor técnico, a veracidade de imagens sem corte, a presença do etnógrafo, o distanciamento da voz autoral e a ideia de que as imagens só poderiam ser captadas após um longo período que atestasse que as pessoas interpeladas agiriam da maneira mais natural possível.

Por muito tempo, o material fílmico para ser entendido dentro do cientificismo de uma pesquisa de campo não poderia passar por montagens, sonorização, efeitos e cortes que alterassem de alguma maneira o que foi coletado. Filmes de 5 a 11 horas de duração poderiam ser comuns. Ao se repensar o modo como a própria experiência etnográfica se aplica foi interessante repensar o filme etnográfico mais próximo da subjetividade criativa artística.

Altmann continua a discorrer enfatizando a ideia de que o material etnográfico ao passar por edição e se aproximar do fazer artístico pode viabilizar uma relação de transdisciplinaridade entre antropologia e arte que permite que os resultados de pesquisa sejam mais didáticos e alcancem um número maior de pessoas. Em uma sociedade das imagens o filme aparenta ser um recurso muito potente para alcançar um maior público, ao contrário do texto escrito.

Alinhar a feitura do filme etnográfico entre arte e antropologia parece um fato interessante. A condição de existência humana supõe várias camadas desde a cultura, a política, arte, o meio ambiente, a estética, a religião, a filosofia. Uma abordagem mais verdadeira³⁸⁶ seria a que abarca a pluralidade semântica das relações humanas. Mais do que isso, transpor os limites dicotômicos entre razão/ afeto, ciência/ subjetividade, ficção/documentário, já que as imagens são narrativas construídas a partir dos sujeitos e suas experiências.

Sobre a relação do tempo/imagem o filósofo da arte Didi-Huberman (2013) traz a ideia da memória como montagem. A própria poética das imagens é uma montagem. A memória seria uma teia que se estenderia por tempos heterogêneos. Cada monumento, imagem, hieróglifo, pintura, escultura, arquitetura, fotografia e película nada mais é do que um pedaço de uma memória revisitada em nosso tempo distante. Até mesmo as imagens do nosso século ou contemporâneas apresentam tempos distintos que podem trazer à tona lembranças e são recontadas a partir de outras reflexões.

O filme etnográfico pode ser entendido como uma montagem de diversos tempos, desde o tempo da autoria, das personagens retratadas, ao tempo do espectador, carregando em seu interior relações e presenças interconectadas na produção de imagens. A subjetividade é um aparato fundamental para que essa linguagem e interrelações sejam possibilitadas no percurso da feitura fílmica.

A polifonia, isto é, a reunião de diversas vozes em primeiro plano, é um recurso bastante interessante para reivindicar o espaço das presenças que o filme etnográfico

³⁸⁶ Não no sentido unívoco, mas sim como uma verdade que se atesta na abrangência de múltiplas camadas.

contém. Perceber como essas colocações podem ser tecidas ao longo do filme revela a sensibilidade do pesquisador/diretor. José Jorge de Carvalho (2001) aponta as rupturas que a virada etnográfica dos anos 80 possibilitou para se repensar a pesquisa de campo. O autor se aprofunda na crítica ao dialogar sobre a importância de uma descolonização de nossos estudos, mencionando autoras e autores³⁸⁷ da virada cultural pós-colonial como referência para esse impasse. Carvalho demonstra o quanto é fundamental trazer à tona as vozes que foram silenciadas pela lógica colonial ao longo do tempo. A preciosidade dos discursos subalternizados lança as teias da resistência de seus sujeitos que sempre foram vistos como alegoria estática em uma estratégia de desconexão de prática/discurso.

Na desconexão da prática/ discurso os sujeitos são desqualificados e suas visões de mundo tidas como inferior perante a lógica dominante colonial. Ao romper com este tratado e trazer a polifonia para o primeiro plano no filme etnográfico podemos traçar pesquisas vivas e que reverberam os seus múltiplos sujeitos, suas práticas e subjetividades.

O documentário aqui apresentado trabalhou na tentativa de trazer a polifonia para o primeiro plano, apresentando suas personagens na riqueza de seus discursos, na narrativa de suas crenças, cotidianos e na prática da reza, construindo-se como uma narrativa de si.

UMA PASSAGEM EM 3 TEMPOS

³⁸⁷ Entre estes Homi Bhabha e Gayatri Spivak



Fonte: Seu Antonio Cajá, 2018, *Uma Passagem em 3 Tempos*.

O documentário *Uma Passagem em 3 Tempos* foi realizado no ano de 2018 através de uma proposta lançada ao Movimento do Cinema Instantâneo. Por se tratar de um filme conduzido por uma produção independente, artesanal e experimental, é necessário demonstrar como se deu o processo.

O Cinema Instantâneo é uma iniciativa de 4 cineastas – Hipolito Lucena, Tiago A. Neves, Antonio Fargoni e Ricardo Peres - conectados pelo desejo de produzir filme com os recursos disponíveis, barateando, agilizando e desburocratizando a realização de curtas-metragens. O projeto se insere no cinema independente brasileiro e desde 2018 percorreu diversas cidades para rodagem de roteiros.

Em novembro de 2018 apresentei o roteiro para o Cinema Instantâneo e com a proposta aprovada gravamos na cidade de Boa Vista – PB em duas diárias de gravação. O curto tempo para as filmagens foi possível devido o trabalho de pesquisa anterior e a proximidade com as personagens presentes. Não foram esboçadas perguntas diretas a cada rezadeira/rezador, procurou-se trabalhar através de entrevista aberta, deixando que as narrativas caminhassem pelos percursos desejados por cada interlocutor. Ao final, notamos as proximidades de temáticas dos discursos de Rosa, Ritinha e seu Antonio Cajá.

Para a montagem do filme o recurso utilizado foi o protagonismo da polifonia não-linear, apresentando o tempo segundo as vozes narraram e suas interconexões. Rosa, Ritinha e seu Antonio Cajá divergem em seus cotidianos e pelo trabalho que exercem, mas se aproximam por resguardar a sabedoria da reza, na maneira como

falam, em suas colocações e perspectivas, cada um em sua subjetividade e espaço, a poética narrativa do filme procurou demonstrar essas contradições e aproximações na escolha de cenas.

Uma Passagem em 3 Tempos esteve em diversos festivais pelo nordeste e foi agraciado com dois prêmios para melhor roteiro no *II Festival de Cinema de Rua de Remígio*, na cidade de Remígio – PB e o prêmio *Univer – Cidade* durante o *14 Festival Audiovisual de Campina Grande*

– *Comunicurtas*.

CONCLUSÕES EM TRÂNSITO

O filme etnográfico pode se inscrever como uma importante ferramenta de recurso para as pesquisas acadêmicas, alinhando as possibilidades de conexões entre diversas áreas do conhecimento como Antropologia, Ciências Sociais, Filosofia, História, Cinema e Arte. Traçando percursos para se conduzir a transdisciplinaridade como dispositivo fulcral para a construção do conhecimento contemporâneo.

Pensar o paralelo entre pesquisa científica e subjetividade trazendo para a centralidade as relações de interlocução que o campo de estudo exige, talvez seja a grande contribuição do filme etnográfico contemporâneo, utilizando o recurso de imagens, falas e sons como camadas de possibilidades para se pensar metodologicamente e como expandir o acesso de fora da comunidade acadêmica ao que está sendo produzido.

O artigo buscou trazer uma breve reflexão sobre o filme etnográfico, a pesquisa de campo, a transdisciplinaridade e a construção fílmica, visando contribuir para a discussão contemporânea no segmento de documentários e uso de imagens como recurso metodológico para a pesquisa acadêmica no âmbito das ciências sociais.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Antônio Pereira de. **Os Oliveira Lêdo e a genealogia de Santa Rosa**. João Pessoa: Gráfica Universal, ano

ALBUQUERQUE, Jr. Durval Muniz. **A Invenção do Nordeste e outras artes**. Recife: FJN, Ed. Massangana. São Paulo, Cortez, 1999.

_____. **Preconceito contra a origem geográfica e de lugar: as fronteiras da discórdia**. São Paulo, Cortez, 2007.

ALTMANN, Eliska. **Verdade, Tempo e Autoria: Três Categorias para Pensar o Filme Etnográfico**. Revista Antropológicas, ano 13, vol 20 (1 +2) 57 – 79. 2009.

BARROS, João Roberto. **Técnicas de si nos textos de Michel Foucault: a influência do poder pastoral**". In: Cadernos IHU, 2012.

BENJAMIN, Walter. **"O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura"**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.

CARVALHO, José de. **O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna**. Horiz. Antropol., Jul 2001, vol.7, no. 15, p. 107-147. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ha/v7n15/v7n15a05.pdf>

CASTRO, PA., orgs. **Etnografia e Educação: Conceitos e Usos**. Campina Grande: EDUEPB, 2011. P. 49 – 84.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

_____. **"As técnicas de si"**. Local Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 783-813.

_____. **Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo, Martins Fontes. 1999

_____. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo, Martins Fontes, 2004.

_____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro, Graal, 2007

_____. **Sobre a história da sexualidade**. In. Microfísica do Poder São Paulo, GRAAL, 2007a.

GEERTZ, Clifford. **Arte como Sistema Cultural**. In: O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1997.

DIDI-HUBERMAN. G.. **Diante da Imagem..** . Editora 34. 2013.

MARTINHO, João de M. **Vozes e Silêncios: Apontamentos sobre Reflexividade em Filmes Etnográficos**. São Paulo, vol1. n 1. Pag 179 – 209, junho de 2016)

MISKOLCI, Richard. **O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do sec. XIX**. São Paulo, Annablume, 2012.

_____. Um saber insurgente ao sul do Equador. Revista Periodicus 1ª edição maio-outubro de 2014, disponível em

www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/index

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Lisboa: Guimarães Editores, 1996.

RIBEIRO, José da Silva. **Antropologia visual, práticas antigas e novas perspectivas de investigação**. Revista de Antropologia, 48(2), p. 613-648, São Paulo, USP, 2005.

SOARES, Francisco de Assis Ouriques. **Boa Vista de Sânta Roza: de fazenda à municipalidade**. Epgraf. Campina Grande, 2003.

QUEM SÃO OS PARASITAS? UMA LEITURA ETNOGRÁFICA DA NARRATIVA FÍLMICA DE BONG JOON-HO

Tarso S. Soares³⁸⁸

Neste texto tomo para análise o filme *Parasita* (2019) do diretor sul coreano Joon-ho Bong, premido com a Palma de Ouro 2019. O diretor, reconhecido por fazer uma ponte entre o cinema de autor e filmes *blockbuster*, nos últimos anos voltou-se para o tema do conflito de classes, retomada pela perspectiva dos marginalizados. Em uma narrativa meta-etnográfica que se passa inteiramente na Coreia do Sul, ele propõe construir um modelo universal e *universalizante*. Embora todos os elementos da narrativa sejam tipicamente sul coreanos, a situação relatada pode ter forte relação em todos os espaços do sistema, como claramente explicitado pela produção cinematográfica de 2019: o tema da guerra de classes esteve presente na maioria das narrativas, não importa a origem. Desde *blockbuster* baseado em HQ produzido pelos EUA até cinema e documentários produzidos ao redor do mundo.

Busco, assim, por meio de detalhada leitura sobre a estratégia de montagem do filme, observando o modelo sugerido por Marcel Martin, buscar extrair as informações postas, o olhar lançado pelo diretor sobre essas questões, como ele constrói uma alegoria ao modelo social vigente por meio de metáforas, fazendo uso de uma leitura crítica e ácida do mundo em estado de desigualdade social e conflito de classes. A proposta foi de analisar e compreender os aspectos universais que estão postos nas entrelinhas da montagem e a sugestão de que esse modelo não é sustentável com uso ferramentas da análise fílmica, de forma a contribuir com o estudo do tema mediante uma análise interna da narrativa e de buscar, por meio de leitura etnográfica, uma resposta para a pergunta título da comunicação: quem são os parasitas? O cinema sul coreano vem de uma longa história e tradição, de produção documental, ficcional e política, desde o advento do cinema. 2003 foi um ponto de virada, que abriu os olhos do mundo para o cenário cinematográfico vibrante da Coreia do Sul. *Oldboy* (2003), do cineasta Park Chan-wook, é considerado o marco inicial do cinema sul coreano contemporâneo (PAQUETT, 2010) e do

³⁸⁸ Bacharel Interdisciplinar em Artes. Aluno Especial do Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporânea.

interesse internacional pelo cinema e cenário cultural sul coreano, que agora faz parte da cultura mainstream em diversos meios, como na música e videogames. Vivemos a era do K-pop.

Parasita (2019) é o sétimo filme do diretor sul coreano Bong Joon-ho e o grande vencedor da Palma de Ouro 2019. É seu segundo filme a concorrer no festival de Cannes após *Okja* (2017). Além destes, sua filmografia inclui sua obra de estreia, *Cão que Ladra não Morde* (2000), *Memórias de um Assassino* (2003), *O Hospedeiro* (2006) que foi, à época, a maior bilheteria de todos os tempos na Coréia do Sul e é considerado o marco inicial de sua carreira internacional, *Mother - A Busca pela Verdade* (2009) e *Expresso do Amanhã* (2013) uma coprodução sul coreana e tcheca, filme mais caro já produzido na Coréia do Sul e primeiro filme em língua inglesa do diretor.

Cruzando a linha entre o cinema blockbuster e o cinema de autor, Bong foi considerado pelo Metacritic em 2017, na lista dos 25 melhores diretores do século 21, o décimo terceiro colocado. Suas marcas registradas são desafiar a delimitação de gêneros cinematográficos e produzir filmes que navegam livremente e atravessam, de forma abrupta, dentro de uma mesma narrativa, o tom e clima da narração. *Bong* diz “Quando estou filmando ou editando, nunca penso de que gênero meu filme é ou que convenções de gênero devo permanecer fiel a. Eu nunca estou consciente destes gêneros. Então, sobre *Parasita* e meus outros filmes, as pessoas perguntam: qual é o gênero desse filme? É uma comédia negra, uma sátira social, um filme de ação? E é todas essas coisas”. Para ele, sempre há elementos e comentários postos na narrativa e na fábula - se fazem interdependentes. *Bong* usa planos longos, descritivos, cheios de analogias, metáforas, coreografia elaborada e eloquente e comparações diretas entre os sujeitos e planos da narrativa. O resultado dessa fusão de elementos é um produto sofisticado, que oferece rico substrato para leitura investigativa dos elementos de construção fílmica: internos, pertinentes à análise baseada nos elementos que compõe a narrativa do filme e externos, que se referem a uma análise baseada no contexto de produção. Para esta pesquisa, focarei nos elementos internos.

Nos últimos anos, houve alta produtividade sobre o tema do conflito de classes, retomada por uma outra perspectiva: a dos marginalizados. Com o direito à voz para todos sendo levado cada vez mais como uma questão fundamental, essa

produção cinematográfica pode ser considerada um grito pelos que, por muito tempo, se tentou calar e apagar. Como exemplos de filmes temos *Que Horas ela Volta?* (Brasil, Anna Muylaert 2015); *Roma* (México, *Alfonso Cuarón*, 2018); *Assunto de Família* (Japão, *Hirokazu Koreeda*, 2018) e *Burning* (Coréia do Sul, *Lee Chang-dong*, 2018), para citar alguns. A onda de produções de crítica social à burguesia como objeto nos anos 1960 também vale a pena ser lembrada, já que o objeto de pesquisa traz ambas questões à luz, a exemplo de obras como: *Teorema* (Itália, *Pier Paolo Pasolini*, 1968); *La Servante* (França, *Jacques Paul Bertrand*, 1970 – (este mencionado pelo diretor de *Parasita* como inspiração); e *Anjo Exterminador* (México, 1962, *Luís Buñuel*). Estas são algumas das obras que de imediato vêm à cabeça e essas são algumas obras que podem dialogar com o filme em causa. E é sobre estas, que o crítico de cinema Reyzando Nawara (The Jakarta Post) comenta:

As questões de divisão de classe entre os que tem e os que não tem já foi discutida em filmes incontáveis vezes. Ainda assim, ironicamente, nunca é o suficiente pois o tema corre profundamente nas veias do que acontece todos os dias em nossa sociedade e demandam ser explorados de qualquer forma, inclusive cinema.”

No filme de Bong Joon-ho, o ponto de vista é da família pobre que mora em um subsolo apertado, insalubre e infestado de parasitas no subúrbio, rouba sinal de wi-fi dos vizinhos, permite que o serviço de desinsetização prestado pelo poder público na rua em que residem penetre em sua moradia para exterminar os parasitas que a infestam e vende sua força de trabalho por meio de contratos informais e precários. No entanto, ao invés de caracterizá-los como pobres vulneráveis, os desenha como inteligentes e capazes parasitas que traçam um plano de dominação da casa e da vida do segundo núcleo. No entanto, Bong coloca nas entrelinhas da montagem e outros elementos filmicos, uma segunda leitura e possível inversão de entendimento sobre quem são os parasitas: a família rica que mora em uma casa ampla, espaçosa, ricamente decorada e delega todos os seus problemas e obrigações àqueles a quem podem pagar para dar conta de suas múltiplas demandas, ao tempo em que preenchem o seu vazio existencial e falta de motivação de se mobilizar para o cuidado de si mesmo, temas clássicos na abordagem da crítica à burguesia. Bong, em uma entrevista, esclarece que “À primeira vista, esse filme parece ser uma sátira sobre a condição de parasitas da família pobre mas essa é uma analogia perigosa.” Contudo, a interação entre essas duas famílias nucleares em uma sociedade

universalmente injusta, acaba, inevitavelmente, trazendo um contato, uma conexão com a realidade e o confronto com o questionamento: esse modelo polarizador é sustentável, razoável, humano?

Ele deixa posta a pergunta: quem são os parasitas e onde eles vivem? E é isso que propomos investigar por meio deste projeto que privilegia a montagem como ponto de partida e produtora de sentido e comentário para essa leitura. Em uma narrativa que se passa inteiramente na Coreia do Sul, *Bong* consegue construir um modelo universal - nada precisava ser diferente apesar de toda a ação se passar na Coreia do Sul, país rico, esse modelo está posto no capitalismo mundial. Todos os elementos da narrativa são tipicamente sul coreanos: roupas, comidas típicas, bebidas típicas, lugares, costumes entre outros - apesar de também mostrar quanto da cultura ocidental já foi absorvido e fazem parte deste universo sul coreano. Não é necessário convocar elementos de outras culturas para fazer a conexão e dar o tom universalista da narrativa.

A idéia que motiva esse projeto tem como objetivo entender o momento em que vivemos, auxiliar na compreensão da sociedade e entender o que os produtos midiáticos, neste caso o cinema, adicionam a essa discussão e como isso é feito, mediante a análise de um produto que evoca uma multivocalidade de olhares, questionamentos e provocações ao receptor. Estes produtos supracitados encontram-se hoje em momento de expansão, tanto de modos de produção, como formatos e acessibilidade. Fazem parte da cultura pop e estão presentes na vida de todas as pessoas que têm acesso às culturas. Entre estes, o cinema segue em destaque e faz-se necessário investigar a sua contribuição e que reflexos causam transversalmente: como somos afetados e como é afetado o cinema.

Tomo como ponto de partida um breve histórico do cinema coreano/sul coreano: uma história de dominações desde antes das grandes guerras mundiais e governos ditatoriais no pós-guerra. A identidade Sul Coreana é, largamente, uma construção do pós-guerra: a necessidade de ser e existir, além do não-estado norte Coreano e das tentativas de sufocamento da identidade Sul Coreana por uma sucessão de dominadores. Desenvolva isto aqui, traga o texto sobre o cinema coreano.

Em seguida, discuti os movimentos de resistência cinematográfica que culminaram, inicialmente, na conhecida como Nova Onda de Cinema Coreano, que,

em seguida, originou o novo cinema coreano, com distribuição e sucesso mundial à partir do começo dos anos 2000.

Os exemplos e expoentes deste movimento os filmes *Oldboy* (Park, Chan Wook 2003) e *Memórias de um Assassino* (Bong, Joon Ho 2003); o primeiro, uma metáfora do cinema sul coreano e, o segundo, uma metáfora à ditadura militar anticomunista à que foi sujeita a Coreia do Norte após a separação imposta da Coreia do Norte, na verdade duas metades da mesma coisa, e até 1992. Ambos são considerados marcos iniciais da internacionalização do cinema Sul Coreano.

Segundo o pioneiro e renomado crítico norte americano, *Roger Ebert*, em sua respeitada obra e na introdução da edição final do seu livro *Os Grandes Filmes*, que esteve sempre em expansão e atualização até a sua morte em 2013,

Nós vivemos em uma caixa de tempo e espaço. Filmes são janelas nas paredes dessa caixa. Eles nos permitem entrar em outras mentes - não simplesmente no sentido de identificação com os personagens, embora essa seja uma parte importante, mas por nos permitir ver o mundo como outra pessoa o vê. Truffaut dizia que, para um diretor, era uma visão inspiradora caminhar até a frente de uma sala de cinema, se virar, e ver as faces da audiência, olhando em direção à luz da tela. Se o filme é bom, essas faces refletem uma experiência fora do corpo, transcendental: a audiência, por algum tempo, está em outro lugar, em outro tempo, preocupado com vidas que não são suas. De todas as artes, filmes são a ferramenta mais poderosa à empatia e os bons filmes nos tornam pessoas melhores.”

Considerações finais

Finalizando o texto, trago uma breve apresentação da obra do realizador sul coreano até o momento e abri a discussão sobre os aspectos da narrativa de *Parasita* que dialogam com a situação das relações sociais que se vive no mundo todo e aparece, no ano de 2019, na maioria das histórias contadas no cinema e reconhecidas internacionalmente.

REFERÊNCIAS

- PARASITA.** Direção de Bong Joon-ho. Coréia do Sul: CJ Entertainment, 2019. 132 min.
- AUMONT, Jacques, MARIE, Michel: **A estética do cinema.** Campinas: Papyrus, 2005.
- EBERT, Roger. **The Great Movies.** New York: Broadway; Reprint edition, 1996.
- EISENSTEIN, Sergei. **O sentido do filme.** 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- MARTIN, Marcel. **A Linguagem Cinematográfica.** Lisboa: Dinalivro, 2005.

PAQUETT, Darcy. **New Korean Cinema: Breaking the Waves (Short Cuts)**. EUA: Wallflower Press, 2010.

Bibliografia consultada

ANDREW, Dudley. **Teorias do cinema**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

AUMONT, Jacques. **A imagem**. Campinas: Papirus, 1995. / AUMONT, Jacques; A IMAGEM. Campinas: Papirus. 1993.

BALMAIN, Colette. **Directory of World Cinema: South Korea**. Reino Unido: Intellect Ltd, 2014.

BAZIN, Andre. **What is Cinema?**. Berkeley & Los Angeles: UC Press, 2ª. ED, 2004.

BERGMAN, Ingmar. **Imagens**. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1996.

BERGMAN, Ingmar. **The Magic Lantern: An Autobiography**. Chicago: U. of Chicago Press, 2007.

BERNARDET, Jean-Claude. **Brasil em tempo de cinema**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

BINGHAM, Adam. **Contemporary Japanese Cinema Since Hana-Bi: Theme, Style, Genre (Traditions in World Cinema)**. Reino Unido: Edinburgh University Press, 2015.

BORDWELL, David. **Figuras traçadas na luz: a encenação no cinema**. Tradução Maria Luiza Machado Jatobá. Campinas: Papirus, 2008.

BOWYEAR, Justin. **The Cinema of Japan and Korea**. 1. ed. EUA: Wallflower Press, 2004.

BRENEZ Nicole, **De la figure en général et du corps en particulier. L'invention figurative au cinéma**, éd. De Boeck, 1998.

BRESSON, Robert. **Notes on Cinematography**. New York: Urizen, 1977. (trad. Jonathan Griffin).

CHOE, Steve. **SOVEREIGN VIOLENCE: ETHICS AND SOUTH KOREAN CINEMA IN THE NEW MILLENNIUM**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018.

CHOI, Jinhee. **The South Korean Film Renaissance: Local Hitmakers, Global Provocateurs**. Wesley, CT: Wesleyan University Press, 2010.

COWIE, Peter. **Swedish cinema: From Ingeborg Holm to Fanny and Alexander**. Suécia: Swedish Institute, 1985.

- EBERT, Roger. **Awake in the Dark: The Best of Roger Ebert**. 2ª Ed. Chicago: University of Chicago Press; 2017.
- EBERT, Roger. **Roger Ebert's Book of Film: From Tolstoy to Tarantino, the Finest Writing From a Century of Film**. New York: W. W. Norton & Company, 1996.
- GARDIES, René. **Comprender o cinema e as imagens**. Lisboa: Ed. Texto&grafia, 2011.
- GRUNEWALD, José Lino. **Um filme é um filme**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- GRUNEWALD, José Lino. **A idéia no cinema**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.
- HYE, Seung Chung; SCOTT, David. **Movie Migrations: Transnational Genre Flows and South Korean Cinema (New Directions in International Studies)**. Austrália: Rutgers University Press, 2015.
- JACOBY, Alexander. **A Critical Handbook of Japanese Film Directors: From the Silent Era to the Present Day**. Berkeley: Stone Bridge Press, 2013.
- JUNG, Ji-Youn. **Korean Film Directors: Bong Joon-ho**. Irvine, CA: Seoul Selection USA, Inc., 2011.
- LIM, Song Hwee; WARD, Julian. **The Chinese Cinema Book**. 2011. Reino Unido: British Film Institute, 2011.
- MCCARTHY, Helen. **Hayao Miyazaki: Master of Japanese Animation**. EUA: Stone Bridge Press, 1999.
- MERTEN, Luis Carlos. **Cinema: entre a realidade e o artifício**. Artes e Ofícios. 2004
- Odin, Roger. **De la fiction**. Bruxelas: De Boeck Université, 2000.
- RICHE, Donald. **A Hundred Years of Japanese Film: A Concise History, with a Selective Guide to DVDs and Videos**. EUA: Kodansha International, 2012.
- SHIN, Chi-Yun. **New Korean Cinema**. New York: NYU Press, 2005.
- SUNDHOLM, John; THORSEN, Isak; ANDERSSON, Lars Gustaff; HEDLING, Olof; MØLLER, Birgit Thor. **Historical Dictionary of Scandinavian Cinema: Historical Dictionaries of Literature and the Arts**. EUA: Scarecrow Press, 2012.
- TRUFFAUT, François. **Hitchcock/Truffaut** Companhia das Letras. 2004.
- TRUFFAUT, François. **Os filmes de minha vida**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

TUCKER, John. **Evaluating the Achievement of One Hundred Years of Scandinavian Cinema: Dreyer, Bergman, Von Trier, and Others.** EUA: Edwin Mellen Pr., 2012.

VANOYE, Francis & GOLIOT-LÉTÉ, Anni. **Ensaio sobre a análise fílmica. Ofício de Arte e Forma.** São Paulo: Papirus Editora, 1994.

VIANNA, ANTONIO MONIZ: **Um filme por dia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

WARD, Simon. **OKJA: THE ART AND MAKING OF THE FILM.** 1. ed. EUA: Titan Books, 2018.

WOOD, Robin. **Hitchcock's Films Revisited.** New York: Columbia University Press (Revised edition), 2002.

XAVIER, Ismail. **A experiência do cinema.** Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2018.

YECIES, Brian; SHIM, Aegyung. **The changing face of Korean cinema: 1960 to 2015.** Routledge, 2015.

YOUNG, Barbara. **The Persona of Ingmar Bergman: Conquering Demons Through Movies:** Rowman & Littlefield Publishers, 2015.

GT 21 - DIREITOS HUMANOS: CORPO, SEXUALIDADE E REPRODUÇÃO
DIANTE DA ONDA NEOCONSERVADORA

Comunicações orais

O FUTURO DA POLÍTICA LGBT E DOS DIREITOS HUMANOS NO BRASIL DIANTE DA ONDA CONSERVADORA

Marcelo Tavares Natividade³⁸⁹

Bruno Alves de Sousa³⁹⁰

Caiala Mariana Quixadá Monteiro³⁹¹

Rômulo do Nascimento Rocha³⁹²

Resumo

O texto apresenta reflexão produzida em núcleo de pesquisa LGBT na Universidade Federal do Ceará. Parte de trabalho contínuo de monitoramento da política LGBT, identificando desmontes, encerramentos de serviços, descontinuidades de políticas, programas e equipamentos, a partir de coleta de entrevistas e pesquisa documental. Examina discursos, falas oficiais, aparições públicas, destaques na mídia, atos sob a forma de decretos, portarias, legislações, votos e pareceres, declarações à imprensa, notas, etc. Privilegia o olhar antropológico para as lacunas, descontinuidades, inacabamentos implicados na análise da relação entre estado e as demandas e anseios de reconhecimento de populações não heterossexuais.

Palavras-chave: Política pública; LGBT; Estado; Movimentos sociais; Diferença

INÍCIO

Bom dia a todas e a todos. Agradeço a oportunidade de apresentar trabalho nesse GT sobre “Direitos Humanos: corpo, sexualidade e reprodução diante da onda neoconservadora”, coordenado pelas Professoras Naara Luna (UFRRJ) e Rosely Porto (UFRN), com as quais venho desenvolvendo diálogo sistemático em algumas reuniões acadêmicas.

Apesar de fazer essa fala em primeira pessoa, devo destacar que ela é fruto de um trabalho coletivo, escrito a algumas mãos e resultado de coleta de informações sistemáticas pelo Observatório Nacional da Política LGBT, onde conto com assistentes de pesquisa de nível de pós-graduação e graduação, no Departamento de Ciências Sociais na Universidade Federal do Ceará. Apresentarei aqui uma análise parcial de atividades ligadas à coordenação de um projeto de extensão com ações de pesquisa e intervenção que tem oportunizado ouvir os movimentos sociais em diferentes estados e contextos sobre o que tem acontecido no país em relação aos direitos das minorias sexuais, uma reflexão sobre as ditas políticas sexuais. Nesse sentido, o diálogo se dá com linhas de pesquisa que integro no Mestrado Profissional em Avaliação de Política Pública (MAPP),

³⁸⁹ Professor adjunto da Universidade Federal do Ceará

³⁹⁰ Mestrando em Antropologia (UFC-UNILAB)

³⁹¹ Graduanda em Ciências Sociais (UFC)

³⁹² Graduando em Ciências Sociais (UFC)

na UFC e o Programa associado de pós-graduação em Antropologia UFC-UNILAB, dentre elas, as linhas “Diferença, poder e epistemologias” e “Narrativas, simbolismos e emoções”. Os interesses se cruzam na compreensão científica dos nexos entre vulnerabilidades e precariedades que afetam minorias sexuais e as respostas do Estado a elas (NATIVIDADE, 2016), o conhecimento das formas de produção de centralidades e marginalidades na política pública e seus contínuos inacabamentos (BIRMAN, 2016) e linhas de força.

A partir de um diálogo com o mandato da Deputada Federal Luizianne Lins (PT), por meio de emenda parlamentar, implantamos um núcleo de pesquisa LGBT³⁹³ na Universidade Federal do Ceará. Atendendo ao convite de parlamentares pró-LGBT, eu já vinha frequentando audiências públicas na Câmara Municipal, no Estado e dialogando com a Câmara Federal. Eu era convidado a dar parecer sobre a situação de vulnerabilidade de LGBTs e as respostas do Estado a elas. Já vinha alertando sobre um quadro de desgastes e desmontes que se anunciava nos últimos anos, após o afastamento da Presidenta Dilma Roussef (PT) e a assunção do Presidente Michel Temer (PMDB, posteriormente MDB). Mas foi através do diálogo com o mandato da referida deputada federal que iniciamos as atividades do Observatório Nacional da LGBT, com vistas a propor debates, pesquisar e intervir. O intento é colaborar com a construção de conhecimento científico que possa subsidiar políticas sociais que ampliem o acesso das populações LGBT a serviços na educação, saúde, segurança e outros campos da governança pública. É sobre essa experiência que eu vou falar aqui e sobre o que estamos descobrindo no contato com os movimentos de diferentes localidades, técnicos, gestores e pesquisadores. A coleta de informações ocorre a partir de frentes de atuação plurais: fontes documentais, entrevistas e observação participante. É um trabalho amplo e é claro que só vou poder falar sobre ele parcialmente, com foco na análise documental. Procedemos assim a uma antropologia dos desmontes estatais por meio da análise crítica

³⁹³ Mais recentemente essa sigla que originalmente abrange lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros tem passado por alterações no âmbito dos movimentos sociais, devido a legítimas demandas de outros grupos por maior representação. São alguns exemplos: LGBTI (incluindo intersexuais), LGBTQIA+ (acrescendo queer, assexuais e demais possibilidades de orientação sexual e de identidade de gênero existentes) e LGBTQIAP+ (abrigoando ainda os pansexuais). No entanto, nos documentos do poder público prevalece a nomenclatura LGBT, consolidada historicamente em sede de conferências nacionais realizadas pelos movimentos sociais da causa, razão pela qual opto por tal aceção dada a sua importância e reconhecimento junto ao Estado.

do poder e como ele se estrutura em cenários de avanço do conservadorismo e sua compreensão da coisa pública. O objetivo é identificar desmontes, encerramentos de serviços, descontinuidades de políticas, programas e equipamentos, assim como cenários e experiências de resistências. Eu me amparo em uma concepção performativa da política (BUTLER, 2018), baseada em teorias da performance como a de Austin, segundo o qual dizer é fazer. Então, o foco incide em discursos públicos, falas oficiais, destaques na mídia, decretos, portarias, legislações, votos e pareceres, declarações à imprensa, notas públicas, entre outros documentos e os seus possíveis efeitos sobre a vida cotidiana de populações vulneráveis.

O primeiro destaque é sobre a transição de um governo de esquerda (perpassado por múltiplos tensionamentos de poder), do Partido dos Trabalhadores - através de seus vários mandatos - para uma situação política onde se combinam neoconservadorismos, fundamentalismo religioso, neoliberalismos, em um quadro, sem precedentes, de retração dos direitos sociais e de ataque às políticas para minorias. “Deus”, “família”, “nação”, militarismo, são as categorias que se combinam numa associação ideológica específica. Vejamos.

A partir dessa transição, iniciada com o golpe, a aposta é que gradativamente tem lugar no país uma espécie de “antipolítica pública”, um quadro de violação de direitos que desconsidera e ataca o que se construiu historicamente no país como política pública, uma política para minorias, cujos pilares são uma preocupação com princípios do igualitarismo, do equitativismo (acesso mais democrático a programas e serviços públicos etc), com a redução das desigualdades sociais e preocupação com as populações socialmente mais vulneráveis.

Vamos colocar na mesa os últimos slogans governamentais: “Brasil, um país de todos” e “Pátria educadora”, respectivamente Lula e Dilma, *versus* “Ordem e progresso” e “Pátria amada, Brasil”, respectivamente Temer e Bolsonaro.

Essas simples palavrinhas, marcas governamentais, anunciam uma passagem, deslocamentos na compreensão do Estado e seu papel junto às suas populações. Indicam a passagem entre uma preocupação com uma perspectiva igualitarista, equitativista para discursos que namoram com fundamentalismos, autoritarismos, conservadorismos, ameaçadores da ordem democrática vigente. Trata-se da saída de cena de uma política

inclusiva (e suas facetas afirmativas) e também das políticas redistributivas, com compromissos com a reparação das desigualdades históricas que afetam o país.

Falo de um apagamento, uma desimportância dos princípios do equitativismo e igualitarismo como valores norteadores da concepção e execução da política e da coisa pública. Os exemplos são amplos e vão desde a PEC 55, popularmente conhecida como “PEC da morte” que limitou “gastos” públicos com saúde e educação; aos cortes de orçamento nas Universidades e Institutos Federais; a redução de insumos no Bolsa Família, no Minha Casa Minha Vida, nos auxílios-doença; o fim da Farmácia Popular, o fim do Programa Mais Médicos, agora retomado em outros moldes e rebatizado de Médicos do Brasil, até a aprovação da Reforma da Previdência, em 2019.

Pari passu aos cortes, confiscos e fins de programas públicos, observa-se uma face ideológica, uma espécie de tentativa de mudança na cultura e nos valores, pela disseminação e banalidade do ódio, que tem como exemplo o discurso armamentista, a exaltação da tortura, da exploração sexual, a cultura da homofobia, do sexismo, da xenofobia, da intolerância religiosa. “O Brasil não pode ser conhecido por um país de turismo gay. Quem quiser conhecer nossas mulheres será bem vindo”, é a sentença proferida que exemplifica o apreço à violência e à naturalização da exploração sexual.

O que está sendo dito, difundido, proferido, praticado ampara-se nos anseios dos poderosos, de empurrar mulheres, negros e negras, indígenas, LGBTs, afro-brasileiros, pobres e periféricos, de zonas de aparecimento (vivas nas últimas décadas no Brasil, por meio de políticas afirmativas) para a margem, para lugares de desaparecimento social, para usar expressões de Butler (2017), em seu livro “A política das ruas e os corpos em aliança”. Isso se evidencia nas declarações públicas de que não existe feminicídio no Brasil, nas recusas dos dados oficiais que hoje dispomos sobre a ditadura militar e sobre a Comissão da Verdade, sobre a violência contra a mulher, sobre a LGBTfobia, sobre a violação dos direitos das comunidades tradicionais e sobre o meio ambiente, além do desprezo e desconsideração de toda a reflexão científica, jurídica e sociológica sobre tais tópicos.

As notícias veiculadas nos jornais nos últimos meses já prenuncia um aumento da insegurança, da precariedade, das vulnerabilidades e da violência em relação às minorias étnico-raciais e sexuais. Esse quadro de ameaça aos direitos envolve ataques às políticas de gênero e aos direitos sexuais.

A destruição que se anuncia envolve disputas para redefinir e requalificar os ditos direitos humanos. Tais embates repercutem nos campos da saúde e da educação, mas também no trabalho, na política ambiental, na pequena agricultura, enfim, nas políticas redistributivas de moradia, de transferência de renda e outras. Enfim, observam-se efeitos em toda a política pública brasileira. Mas vamos acompanhar mais de perto o caso da política LGBT como uma lição sobre esse cenário.

A POLÍTICA LGBT

Entre os anos 2003 e 2016, observou-se como marco da política sexual a estruturação de uma série de ações do Estado no sentido da promoção de políticas de direitos humanos. Quando o assunto é a política LGBT, é claro, a principal linha de ação foi o Programa Nacional Brasil sem Homofobia, através da Secretaria Especial de Direitos Humanos (SEDH), no âmbito do Programa Direitos Humanos, Direitos de todos.

Esse programa repercutiu e se capilarizou em iniciativas locais, como nunca se viu no país, com a criação de centros de referência, coordenadorias e outros equipamentos. Por exemplo, a construção em nível estadual do programa Rio sem homofobia, através da Secretaria de Desenvolvimento Social e Direitos Humanos na gestão do então Governador do Rio, Sérgio Cabral; as iniciativas em Fortaleza, a partir da gestão da Prefeita Luizianne Lins, com a criação de Centro de Referência e Coordenadoria específica, bem como uma Secretaria LGBT no Governo do Estado do Ceará. Nos anos subsequentes, a política LGBT local no Ceará foi reforçada pela criação do Conselho Municipal LGBT de Fortaleza e do Conselho Estadual de Combate à Discriminação LGBT, vinculado à Secretaria da Proteção Social, Justiça, Cidadania, Mulheres e Direitos Humanos, endossando a importância dos órgãos de controle social na política pública.

O Programa Brasil sem Homofobia recomendava aos municípios e estados o desenvolvimento de políticas públicas específicas, direcionando alguns insumos e orçamentos, incluindo chamadas para Conferências LGBT Nacionais e locais; a criação de conselhos, fóruns e outras instâncias de controle social; o fomento à pesquisa e produção científica sobre a magnitude da homofobia no país; a criação de sistemas de informação como o Disque Direitos Humanos (conhecido como Disque 100), vinculado à Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, sendo um serviço que passou a registrar dados sobre violência contra minorias, incluindo a população LGBT e a

produzir boletins sobre tais registros; a atuação no campo da educação e da formação de educadores na rede pública com cursos de Educação em Direitos Humanos (EDH) e Gênero e Diversidade na Escola (GDE), pela Secretaria de Educação Continuada, Diversidade e Inclusão social (SECADI). Citamos uns poucos exemplos.

Ainda não foi feita a memória dessas ações e seus resultados. Contudo, o que interessa aqui é que a questão LGBT passou a integrar de modo mais efetivo a agenda do Estado, adentrando sua estrutura organizacional. Com isso nos referimos ao modo como LGBTs passam a integrar os quadros dos governos, a partir da inclusão de diretorias, coordenações e outras pastas, na estrutura do Poder público, a partir de diálogos entre o poder executivo e setores da sociedade civil, em especial, os movimentos sociais.

Como já dissemos a categoria “Direitos Humanos” certamente é central nesse processo, e pedimos licença para falar um pouco mais de perto sobre essa inclusão na estrutura organizacional através da criação de pastas, secretarias e órgãos específicos que assumem a tarefa de planejar, executar e acompanhar a tal política LGBT, que pode ser pensada, em princípio como uma política de Direitos Humanos, dentre muitas outras. Vejamos.

A QUESTÃO LGBT COMO POLÍTICA DE DIREITOS HUMANOS

Recuperando a cronologia desses fatos, em 1997, foi criada pelo então Presidente da República Fernando Henrique Cardoso, a Secretaria Nacional dos Direitos Humanos no âmbito do Ministério da Justiça, em substituição à Secretaria dos Direitos de Cidadania, que defendia crianças e adolescentes e portadores de deficiência.

Em 1999, ela foi transformada em Secretaria de Estado de Direitos Humanos (SEDH), quando adquiriu status ministerial e foram ampliadas suas ações junto a organismos internacionais. Na sequência, em 2002, foi criada a Secretaria de Estado dos Direitos da Mulher (SEDIN), no âmbito do Ministério da Justiça. Assim, as políticas para mulheres e outras minorias são gradativamente elevadas em importância na estrutura do Estado brasileiro, ao se conectarem ao tema dos direitos humanos e serem abrigadas no dito Ministério da Justiça, concomitantemente a pluralização dessas pastas. Esse dimensionamento foi efetivado nos anos de governo do Partido dos Trabalhadores.

Em 2003, é sob a gestão do Presidente Luís Inácio Lula da Silva que é criada a Secretaria Especial dos Direitos Humanos (SEDH), a Secretaria Especial de Políticas para

as Mulheres (SEPM) e Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Cada uma dessas secretarias integrava a estrutura da Presidência da República e eram chefiadas por ministros e ministras.

A SEDH, criada pela Lei nº 10.683/03, teve sua Estrutura Regimental definida pelo Decreto nº 5.174/04, em que criava órgãos colegiados como: Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana – CDDPH; Conselho Nacional de Combate à Discriminação, CNCD, que ficou conhecido como Conselho LGBT; Conselho Nacional dos Direitos da Pessoa Portadora de Deficiência - CONADE; Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente – CONANDA, dentre outros.

Destaque-se aqui a importância dos conselhos na proposição de políticas públicas, assim, a sociedade civil participa das instâncias decisórias, através desses órgãos de controle social. Observa-se, então, na década de 2000, uma pluralização sem precedentes das políticas para minorias, a partir da atuação das secretarias, ministérios e seus programas nacionais, em uma perspectiva dos direitos humanos, com forte atuação dos conselhos.

A SEDH foi responsável por programas como: Assistência a Vítimas e a Testemunhas Ameaçadas; Atendimento Socioeducativo do Adolescente em conflito com a lei; Combate ao Abuso e à Exploração Sexual de Crianças e Adolescentes; Programa Nacional de acessibilidade; Promoção e Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente; Promoção e Defesa dos Direitos de Pessoas com Deficiência; Proteção da Adoção e Combate ao Sequestro Internacional; Programa Nacional de Direitos Humanos, Brasil sem Homofobia, Programa de Combate à Tortura, Disque 100 e outros. Essas ações foram viabilizadas por meio de decretos que alteravam a estrutura do estado e da Presidência da República.

Nesse sentido, foi o Decreto 7.388 de 9 de dezembro de 2010 que criou o Conselho Nacional de combate à discriminação com a competência de formular e propor diretrizes de ação governamental em âmbito nacional no combate à discriminação dos LGBT - Conselho LGBT, como ficou conhecido. A política LGBT, então, é indissociável desse conjunto de ações e entender o seu futuro exige inventariar e discutir mudanças nessa estrutura e os impactos delas no desenvolvimento de suas linhas de ação, a partir de disputas ideológicas.

Alterações nessa configuração iniciou-se logo após o golpe que afastou a Presidenta Dilma, quando ocorreu a reestruturação de alguns desses ministérios, a perda da importância de algumas dessas secretarias, com diminuição de verbas, cargos, redução de pessoal, encerramento de algumas atividades. Apesar da manutenção de algumas de suas ações e atribuições, o que se observa é uma gradativa crise na compreensão da relação entre política pública e uma política de direitos humanos.

Não é intento aqui aprofundar a análise do Governo Temer e seus desmontes. Mas importa destacar que nesse momento tem início um conjunto de ações do executivo que relega ao segundo plano toda essa política, através da perda de insumos (orçamento), mudança de pastas, reestruturação de organogramas institucionais. Um exemplo é o encerramento da Secretaria de educação continuada, alfabetização, diversidade e inclusão (SECADI), responsável por inúmeros projetos nessa linha no sistema educacional. Com o fim da SECADI, deixa-se de operar discussões sobre direitos humanos e cidadania das minorias na escola, incluindo a violência contra a mulher, o combate ao racismo, o respeito às religiões afro-brasileiras, o combate à homofobia. Projetos como Gênero e Diversidade na escola e Educação em Direitos Humanos, dentre outros, foram encerrados. Mas certamente é com o Governo Bolsonaro, em 2019, que essa política para minorias entra em colapso.

O AVANÇO DA ONDA CONSERVADORA

Um primeiro fato a ser destacado compreende o Decreto n. 9673 de 2 de janeiro de 2019 que altera estrutura da Secretaria Especial de Direitos Humanos, o chamado Ministério de Direitos Humanos que passa a se chamar Secretaria ou “Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos”. Notem que a associação dos Direitos Humanos a categorias como “família” não é fortuita, mas uma família “heterocristã”, que desconsidera uma visão mais pluralista dos arranjos familiares. Uma visível resposta aos avanços que vinham ocorrendo em face da visibilidade das novas famílias na cena pública, incluindo o reconhecimento do Estado, por exemplo, com a decisão do Supremo Tribunal Federal que equiparou famílias homoafetivas às famílias heterossexuais.

Tal resposta era desejada há muito, por grupos religiosos conservadores, incluindo os evangélicos, desde Marco Feliciano, ocupando a Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados em 2013. A continuidade dessa disputa se dá na

intenção de redefinir os Direitos Humanos, passando a construir uma espécie de “Direitos Humanos cristãos”. Essa concepção confronta o que historicamente se construiu como direitos humanos em uma perspectiva global, a partir da preocupação com as minorias e os ditos novos sujeitos de direitos (HUNT, 2009; BOBBIO, 1992).

Na sequência dos fatos, associações e coletivos LGBT, como a Associação Brasileira de gays, lésbicas, travestis e transexuais, a ABGLT, reagem com alertas sobre a exclusão das questões LGBT da estrutura desse ministério. Em nota pública do dia 03.01.2019 a ABGLT denuncia que o referido Decreto, publicado em Diário Oficial da União, inclui na Estrutura do Ministério de Direitos Humanos, as Secretarias nacionais de mulheres, juventude, pessoas com deficiência, mas exclui a antiga Secretaria dos direitos das populações LGBT. Assim, se desenha mais explicitamente uma perda de espaço, status e cargos nessa estrutura no que concerne a política LGBT.

Apesar de constar no documento uma “diretoria de promoção dos direitos LGBT” (Decreto de 02 de janeiro de 2019), nota-se a sumária descrição de sua função: “coordenar ações governamentais e exercer a função de secretaria executiva de conselho nacional”. Esse texto sintético substitui as atribuições de antigo decreto que as definia como: participar na elaboração de critérios e parâmetros de ação governamental que visem assegurar condições de igualdade à população LGBT; acompanhar, analisar e apresentar sugestões em relação às ações governamentais e programas a população LGBT; apresentar sugestões de diretrizes orçamentárias e recursos à política de proteção à LGBTs. Assim, tal conjunto de atribuições passa agora a ser tratado no âmbito de duas atividades resumidas nos seguintes termos: secretariar o conselho nacional e coordenar ações. Com efeito, o Conselho LGBT deixou de ser um órgão deliberativo e propositivo da política pública para se tornar órgão consultivo, sem poder decisório.

As mudanças conceituais, é claro, se consolidam nas indicações dos ocupantes das pastas. Esse é o caso do Ministério de Direitos Humanos que, ao ganhar a nova alcunha, foi ocupado pela missionária cristã, Damares Alves. Inicia-se, assim, uma série de controvérsias sobre as posições públicas dela, expressas em vídeos no canal do Youtube, que mostrariam sua visão sobre LGBTs e mulheres: “o Brasil vive uma ditadura gay”, “menino veste azul e menina veste rosa”, “o papel da mulher é ser mãe”, “o estado é laico, mas esta ministra é terrivelmente cristã”. Afirmou-se veementemente “contra o aborto” e toda política de descriminalização; contra o ensino de gênero e

sexualidade na escola, argumentando que a dita “ideologia de gênero” desconstruía “a identidade biológica” das crianças e sentenciou: “é o momento da igreja governar”. Comunicou logo nos primeiros dias de seu governo o fim da “Casa da mulher brasileira”, importante política de proteção a mulheres em situação de violência. Em tom jocoso disse que seu ministério deveria ser rebatizado de “*Ministério da Vida e da Alegria*” em clara referência a “defesa da vida” na sua posição antiabortista.

Lideranças do movimento social que se estiveram com a ministra Damares em uma controversa reunião no Gabinete de transição afirmaram a ambivalência das palavras da ministra. Ao receber nessa reunião um documento organizado por 30 organizações LGBT, intitulado “O que queremos do Estado”, Damares teria afirmado o compromisso em “proteger a vida”, manifestando-se contra o LGBTcídio e a prioridade de “ajudar as travestis” a sair das ruas e da “vida de prostituição”. Algumas lideranças na ocasião demonstraram desconfiança e externaram a preocupação com a visão religiosa de Damares em relação às pessoas travestis, devendo estas ser resgatadas de uma vida de “pecados”. As palavras dela evidenciam como as disputas em torno da categoria “direitos humanos” levam a impasses na política pública e possíveis movimentos de moralização e higienização que avançam em cenários conservadores.

No tocante às políticas de saúde também são manifestas alterações estruturais que podem impactar a política de acesso à prevenção e tratamento a soropositivos, incluindo LGBT, conforme verificamos. Bolsonaro já manifestara durante a campanha presidencial críticas moralizadoras à política de HIV/AIDS, declarando ser injusto o Estado brasileiro arcar com os custos de prevenção e tratamento a uma doença de “pessoas promíscuas”, demonstrando a intenção de restringir tecnologias de prevenção e tratamento no SUS, motivado por preconceito e julgamentos morais sobre pessoas soropositivas.

Em um dos primeiros atos de impacto na política de saúde, o Governo Bolsonaro exonerou Adele Benzaken, Diretora do Departamento de AIDS e outras Infecções Sexualmente Transmissíveis (ISTs), além de atacar a política de HIV/AIDS em dois fatos de grande repercussão pública: acabou com o Departamento de Vigilância, Prevenção e Controle das infecções sexualmente transmissíveis (conhecido como Departamento de AIDS), convertendo-o em coordenação que cuida de outras doenças sem relação com contágio sexual. Além disso, Bolsonaro excluiu as redes sociais de HIV/AIDS do Ministério

da Saúde da Internet, impactando a difusão de informação, controle e o acesso ao tratamento e aos seus programas de saúde. A desativação da página foi interpretada pelos movimentos como um grave prejuízo ao combate da epidemia e acesso aos tratamentos. O novo secretário proferiu fala preocupante: “o governo precisava voltar a estimular a prevenção do HIV sem ‘ofender as famílias’ e que ‘remédio’ não resolveria ‘comportamento de risco’ ”.

Outro ato de impacto nessa política foi a retirada de circulação de uma cartilha de prevenção à AIDS voltada aos homens trans, em 04 de janeiro de 2019. Diversas entidades, infectologistas, portadores de HIV e até a Articulação Nacional de Aids (ANAIDS) solicitaram a readmissão de Adele através de cartas ao novo Ministro da Saúde, Luiz Henrique Mandetta. O Fórum de ONG/Aids de São Paulo enviou um ofício ao ministério afirmando que Adele trabalhou prontamente em resposta da epidemia HIV no Brasil e expandiu novas tecnologias de prevenção como a PEP (Profilaxia pós-exposição) e da PREP (Profilaxia pré-exposição), certamente “sem ofender as famílias”. O trabalho da diretora era reconhecido na difusão dos resultados e estudos sobre pessoas indetectáveis e intransmissíveis, incentivando a aderência ao tratamento antirretroviral pelas pessoas que vivem com a doença como forma de conter cada vez mais o contágio.

A ex-diretora, em entrevista, manifestou a preocupação com uma epidemia generalizada de HIV no Brasil, se deixasse de investir em “populações-chave” como homens que fazem sexo com outros homens e transexuais, comumente invisibilizados nas políticas públicas. A prevenção dessas populações compreendia o direito de jovens, famílias e da sociedade ter acesso à informação sobre saúde. Reforçou o desconhecimento da PREP nos quadros do novo governo combatendo visões do senso comum de distribuição irrestrita como crítica a tal política pública: a PREP era indicada apenas a pessoas específicas como profissionais do sexo, homens gays, pessoas trans e casais sorodiscordantes, não havendo distribuição aleatória. Ela acompanhava o monitoramento das Unidades de atendimento, aperfeiçoando a continuidade desse serviço.

É fato que o que conhecemos hoje como política LGBT está associado também a políticas de enfrentamento à epidemia de HIV/AIDS, tendo sido esta constituída a partir da participação do movimento social na resposta do Estado à luta contra a AIDS. Não há tempo de aprofundar esse aspecto mas é relevante mencionar o Decreto n.º 9313, de

13/11/1996, que “dispõe sobre o início da distribuição gratuita de medicamentos aos portadores do HIV e doentes de AIDS (...)” e assegura que estes “receberão, gratuitamente, do Sistema Único de Saúde, toda a medicação necessária a seu tratamento”. O decreto regula ainda que o Poder Executivo, através do Ministério da Saúde, padronizará os medicamentos a serem utilizados em cada estágio evolutivo da infecção e da doença, com vistas a orientar a aquisição dos mesmos pelos gestores do Sistema Único de Saúde. Tal padronização de terapias deverá ser revista e republicada anualmente, ou sempre que se fizer necessário, para se adequar ao conhecimento científico atualizado e à disponibilidade de novos medicamentos no mercado”.

Assim, a política de HIV/AIDS no país, destaca-se como referência mundial no acesso a medicamentos e prevenção, consistindo em parte da política de saúde dirigida aos LGBT, apesar das controvérsias (ausência de políticas de AIDS para mulheres lésbicas, por exemplo). É essa política que também começa a entrar em crise com exonerações, afastamentos, mudança do nome de departamentos, entre outros. Há notícias de que já estão em curso medidas que afetam abastecimento de medicamentos em certas regiões do país.

FINAL

O desafio é compreender mais sobre fatos locais que exemplificam um poder do Estado autoritário, violador dos direitos e da dignidade das minorias, em níveis nacional, estadual e municipal e como tais fatos impactam o acesso a serviços públicos, aumentando vulnerabilidades e construindo as margens da política (NATIVIDADE, 2016). Existem muitos episódios exemplares dessas violações e desconsiderações do Estado, como temos acompanhado por meio do monitoramento de controvérsias públicas. Eles envolvem também o campo das políticas culturais, incluindo a censura à arte em episódios como a Mostra queer Museu, a censura do “beijo gay” pelo Prefeito Marcelo Crivella na Bienal do Livro no Rio de Janeiro, além muitos outros eventos recentes.

Ligado aos quadros da Igreja do Reino de Deus, Crivella já havia ocupado as páginas da mídia, em 2018, ao buscar “proibir o carnaval carioca”, sob a alegação deste ser um “culto aos orixás”, portanto, não devendo receber verba pública. Agora, Crivella voltou à mídia ao censurar expressões de homoafetividade em publicações na Bienal do Livro do Rio de Janeiro, em 2019, através de Decisão do Tribunal de Justiça do Rio que

autorizou a apreensão de obras LGBT na Bienal. Esses são indicativos contundentes do enlace entre estado e fundamentalismos religiosos e também da violação dos princípios da laicidade, envolvendo a relação entre governo, moralidades religiosas e autoritarismos. Artistas, intelectuais, personalidades públicas e movimentos sociais se manifestaram contra a censura e em favor da liberdade de expressão e dos direitos das populações homoafetivas através de notas de repúdio, manifestos, vídeos e áudios gravados circulando no Youtube, além de ocorrerem atos de protestos e “beijaços” que levaram numerosa população à Bienal com palavras de ordem como “Não vai ter censura”, “Vai ter beijo gay, sim”.

Reportagem de O Globo, em 08 de setembro, informou que a controvérsia acabara por triplicar o interesse público pelas referidas publicações, aumentando a procura e venda das mesmas. A Isto é Dinheiro, de 09 de setembro, publicou o destaque: “Crivela transforma Bienal do Livro em sucesso”, referindo ao fato público e as reações de resistência que levaram a numeroso público em protesto a Bienal.

O episódio ensina sobre as relações entre religião, sociedade, Estado e direitos sexuais no Brasil contemporâneo. O desenrolar da controvérsia é ilustrativo das linhas de força e disputas que se desenrolam na esfera pública, cujos resultados podem ser inesperados.

Uma medida cautelar foi impetrada pelo Ministro Dias Toffoli e pela Procuradoria Geral da República, em 08 de setembro de 2019, a fim de suspender liminar do Desembargador Heleno Ribeiro Nunes (5ª Câmara Cível do RJ) que autorizava a apreensão, na Bienal do Livro do Rio de Janeiro, de obras com conteúdos que tratassem supostamente “de homotransexualismo” e recomendando o uso de lacres e alertas de conteúdo em razão da suposta “proteção” de crianças e adolescentes.

A PGR entendeu que tais atos do Judiciário e do Poder Executivo feriam “frontalmente a igualdade, a liberdade de expressão e artística e o direito à informação”, incorrendo a Prefeitura do Rio de Janeiro, em ato francamente discriminatório por orientação sexual e de gênero, ao determinar o uso de embalagem e alerta aos pais e família sobre conteúdo que trate apenas de “homotransexualismo”. Não caberia ao Estado definir previamente o que pode ser dito por indivíduos e jornalistas. Por outro lado, Toffoli invocou os Princípios de Yogyakarta - tratado de Direitos Humanos, assinado pelo Brasil na Indonésia – para garantir a veiculação da publicação homoafetiva,

argumentando o direito à igualdade sem discriminação, abrangendo as identidades ou expressão de gênero. Recorreu também à Decisão do Supremo Tribunal Federal que equiparou a homofobia ao crime de racismo, para suspender tanto a exigência de vedação da publicação como a apreensão das obras, alegando atuar em conformidade com os direitos constitucionais da liberdade de expressão e princípios da igualdade e direitos da criança e do adolescente.

Observemos aqui as categorias associadas ao campo semântico dos direitos humanos. A performance pública exibida, encenada pela PGR, pelo STF e seus representantes não conecta família à biologia, à vida, ao macho e à fêmea; mas, ao contrário, amplia seus conceitos, em torno do apego à Constituição, à igualdade de direitos, à liberdade de expressão, proteção das crianças.

O argumento encenado enfatiza não a contaminação das crianças por seres abjetos, nocivos mas, ao contrário, apelou ao direito das crianças e adolescentes em ter acesso à informação plural, sobre os arranjos afetivos sexuais que existem na sociedade brasileira e no mundo.

Em alguns trechos do documento, da medida suspensória do Ministro Toffoli, observa-se a ênfase no pluralismo como valor sociopolítico cultural a ser defendido em oposição ao preconceito obscurantista e homofóbico. Para ele, a decisão do STF no direito à união civil para casais homoafetivos e a Decisão do STF que equiparou a homofobia ao crime de racismo deveriam servir de parâmetro.

A liminar de apreensão das obras incorreria sim em homofobia e grave erro pois “assimilar conteúdo homoafetivo a conteúdos impróprios ou inadequado a infância e adolescência” expressaria hoje violação de direitos constitucionais, ato discriminatório e desrespeito aos princípios do pluralismo.

Por este motivo, o sexo das pessoas não poderia se prestar a fatos de desigualdade jurídica, segundo o texto do Ministro. Do mesmo modo, a Constituição Federal não emprestaria ao substantivo “família” qualquer significado ortodoxo, mas valorizaria sim o direito subjetivo de constituir família, segundo “interpretação não reducionista”. Sendo assim, exigia-se a isonomia de tratamento entre casais heteroafetivos e pares homoafetivos ao impedir a apreensão e desobstruir a circulação da publicação do “beijo gay”.

Os episódios narrados evidenciam uma ferrenha disputa em torno da definição de categorias centrais à democracia como laicidade, direitos humanos, igualdade, equidade, insuflada pela tomada do poder no país por grupos e partidos de direita, associados a organizações religiosas, suas moralidades, pautas e interesses. Além disso, essa disputa por nomear e definir, completa-se na profunda reestruturação de pastas, secretarias, diretorias, conselhos, atribuições, responsabilidades. A análise das performances, das maneiras de nomear, classificar, organizar, distribuir, atribuir, precisa ser melhor conhecida pela ciência antropológica.

REFERÊNCIAS

ALIANÇA NACIONAL LGBTI. **Reunião com a futura Ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos Dra. Damares Alves**. Documento. 20 de dezembro de 2018. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2018/12/O-QUE-QUEREMOS-DO-ESTADO-BRASILEIRO-timbrado.pdf> Acesso em: 08/01/2020

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE LÉSBICAS, GAYS, BISEXUAIS, TRAVESTIS, TRANSEXUAIS E INTERSEXOS. **Nota de repúdio sobre extinção de conselhos de direitos**. Site oficial. Rio de Janeiro, 12 de maio de 2019. Disponível em: https://42591db2-5171-4bc2-9173225378cc4c25.filesusr.com/ugd/dcb2da_cb32f54aeac14361888b0dd52db27776.pdf. Acesso em: 08/01/2020

BIRMAN, Patricia. Vulnerabilidade e inacabamento: a defesa dos direitos LGBT (Prefácio). In: **Margens da política: estado, direitos sexuais e religiões**. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

BOBBIO, Norberto. A Era dos Direitos. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1992.

BRASIL. **Decreto-lei nº 2.193**, de 07 de abril de 1997. Lex: Coletânea de legislação: edição federal. Brasília, DF. 1997.

BRASIL. **Decreto-lei nº 2.923**, de 01 de janeiro de 1999. Lex: Coletânea de legislação: edição federal. Brasília, DF. 1999.

BRASIL. **Decreto-lei nº 5.197**, de 27 de agosto de 2004. Lex: Coletânea de legislação: edição federal. Brasília, DF. 2004.

BRASIL. **Decreto-lei nº 7.388**, de 09 de dezembro de 2010. Lex: coletânea de legislação: edição federal. Brasília, DF. 2010.

BRASIL. **Decreto-lei nº 8.821**, de 26 de julho de 2016. Lex: Coletânea de legislação: edição federal Página 4 da Seção 2 do Diário Oficial da União (DOU) de 14 de Janeiro de 2019. Nº 431 Brasília, DF. 2004

BRASIL. **Decreto-lei nº 9.313**, de 13 de novembro de 1996. Lex: coletânea de legislação: edição federal. Brasília, DF. 1996.

BRASIL. **Decreto-lei nº 9673**, de 02 de janeiro de 2019. Lex: coletânea de legislação: edição federal. Brasília, DF. 2010.

BRASIL. **Decreto-lei nº 9.883**, de 27 de junho de 2019. Lex: coletânea de legislação: edição federal. Brasília, DF. 2010.

BRASIL *Lei nº* Lei nº 10.683/03, de 1 de maio de 1943. Dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios, e dá outras providências. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2003/lei-10683-28-maio-2003-496772-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 08/01/2020.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia – 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CALEIRO, João Pedro. **O que pensa a futura ministra dos Direitos Humanos sobre LGBT e mulheres**. Site exame. 07 de dezembro de 2018. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/o-que-pensa-a-futura-ministra-dos-direitos-humanos-sobre-lgbt-e-mulheres/> Acesso em: 08/01/2020

CANCIAN, Natália. **Diretora do departamento de HIV é exonerada, e ONGs reagem**. Site Folha de São Paulo. 11 de janeiro de 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/01/diretora-do-departamento-de-hiv-e-exonerada-e-ongs-reagem.shtml> Acesso em: 08/01/2020

CONSELHO NACIONAL DE COMBATE À DISCRIMINAÇÃO. **Brasil Sem Homofobia: Programa de combate à violência e à discriminação contra GLTB e promoção da cidadania homossexual**. Brasília: Ministério da Saúde, 2004.

CORRÊA, S. O. E MUNTARBHORN, V. (orgs.). **Princípios de Yogyakarta: princípios sobre a aplicação da legislação internacional de direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de gênero**. Disponível em: <http://www.clam.org.br/pdf/principios_de_yogyakarta.pdf >. Acesso em: 08/01/2020.

CRIAÇÃO do **Disque Denuncia Nacional**. Cartilha em PDF. Brasília, 2003. Disponível em: http://www.crianca.mppr.mp.br/arquivos/File/publi/pair/cartilha_disque_100.pdf Acesso em: 08/01/2020.

DAMARES Alves: **‘O Estado é laico, mas esta ministra é terrivelmente cristã**. In: Youtube. Canal Jovem Pan News. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NB4TEdkgfDo> Acesso em: 08/01/2020.

“ESTADO é laico, mas eu sou cristão” – Esta frase não é inconstitucional e vamos desenhar para você entender. Site Gospel Prime. 21 de junho de 2019. Disponível em: <https://www.gospelprime.com.br/estado-e-laico-mas-eu-sou-cristao-esta-frase-nao-e-inconstitucional-e-vamos-desenhar-para-voce-entender/> Acesso em: 08/01/2020.

GALLI, Gabriel. **Fim do Departamento de HIV/aids do Ministério da Saúde: o que se sabe**. Site VioMundo. 03 de junho de 2019. Disponível em: <https://www.viomundo.com.br/blogdasaude/fim-do-departamento-de-hiv-aids-do-ministerio-da-saude-o-que-se-sabe-ate-agora.html> Acesso em: 08/01/2020.

H AidAR, Rodrigo. **Supremo Tribunal Federal reconhece união estável homoafetiva**. Site Consultor Jurídico. 05 de maio de 2011. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2011-mai-05/supremo-tribunal-federal-reconhece-uniao-estavel-homoafetiva> Acesso em: 08/01/2020.

HUNT, L. A invenção dos Direitos Humanos: uma história. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MARCELO Crivella transforma Bial do Livro em sucesso. Site Istoé Dinheiro. 09 de setembro de 2019. Disponível em: <https://www.istoedinheiro.com.br/marcelo-crivella-transforma-bial-do-livro-em-sucesso/> Acesso em: 08/01/2020.

"MENINO veste azul e menina veste rosa", diz ministra Damares Alves. Site G1. Rio de Janeiro, 09 de janeiro de 2019. Disponível em: <http://g1.globo.com/globo-news/jornal-globo-news/videos/v/menino-veste-azul-e-menina-veste-rosa-diz-ministra-damares-alves-em-video/7274727/>. Acesso em: 08/01/2020.

NATIVIDADE, Marcelo. **Margens da política**: estado, direitos sexuais e religiões. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

RIO DE JANEIRO. **Projeto de Lei nº 3367**, de 08 de dezembro de 2010. Arquivada em Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro. 2010.

SALDANA, Paulo. **Vélez desmonta secretaria de diversidade e cria nova subpasta de alfabetização**. Folha de São Paulo. 02 de janeiro de 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2019/01/velez-desmonta-secretaria-de-diversidade-e-cria-nova-subpasta-de-alfabetizacao.shtml> Acesso em: 08/01/2020.

VANNUCHI, Paulo. DECRETO Nº 7.388, DE 9 DE DEZEMBRO DE 2010. Disponível em: . Acesso em: 02 abr. 2017.

“VOCÊ JÁ OUVIU FALAR EM TEOLOGIA FEMINISTA?” – MULHERES CRISTÃS E FEMINISTAS NA DISPUTA DOS DIREITOS SEXUAIS E REPRODUTIVOS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Cristiana de Assis Serra³⁹⁴

Resumo

Partindo da relação entre o combate à chamada “ideologia de gênero” nas eleições de 2018 no Brasil e os crescentes ataques aos movimentos feministas; e entendendo que as questões de gênero encontram-se no cerne da ascensão neoconservadora em curso – a qual vem sendo fortalecida politicamente pelo uso instrumental de uma retórica cristã –, enfoco os mecanismos acionados por movimentos de mulheres que se identificam como cristãs e feministas para articular cristianismos e feminismos em seus discursos, práticas e pedagogias.

Palavras-chave: Feministas cristãs; Cristianismos; Neoconservadorismo; “Ideologia de gênero”; Ataques antigênero

Introdução: “quem são as (fé)ministas?”

Em 2 de fevereiro de 2019, aconteceu em São Paulo a roda de diálogo “Meu corpo, minha fé: violências e abusos da religião”,³⁹⁵ para discutir a violência sofrida por mulheres em espaços religiosos. O encontro atraiu para o centro de São Paulo, em uma manhã de sábado de sol, mais de uma centena de pessoas, mulheres em sua maioria;³⁹⁶ e se desdobraria, quinze dias depois, em uma oficina de cartazes (intitulada “Religiosas em protesto”) e na organização de uma Frente Religiosa Feminista para participar da marcha do 8 de março na Avenida Paulista, em São Paulo.³⁹⁷

Também em São Paulo está sediado o movimento das “Féministas”, que se define como uma “resistência feminista jovem pelo Estado Laico”³⁹⁸ – “um movimento protagonizado por mulheres de diversas religiões e que propõe a discussão sobre gênero e direitos humanos dentro das comunidades de fé”³⁹⁹. A partir da proposta de duas das

³⁹⁴ Instituto de Medicina Social (IMS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

³⁹⁵ Segundo informações da página do evento no Facebook. Disponível em: <<https://www.facebook.com/events/741405822903356/>>. Acesso em: 29 nov. 2019.

³⁹⁶ Informação publicada pela ONG Koinonia, uma das organizadoras do evento, em sua página no Facebook. Disponível em: <<https://www.facebook.com/koinoniapes/posts/2143251499100833>>. Acesso em: 29 nov. 2019.

³⁹⁷ Segundo informações da página do evento no Facebook. Disponível em: <<https://www.facebook.com/events/386223992178404/>>. Acesso em: 29 nov. 2019.

³⁹⁸ Segundo imagem divulgada no perfil de CDD no Facebook, em 12 de abril de 2019, disponível em: <<https://www.facebook.com/catolicasdireitodecidir/photos/a.106166089563697/1140650496115246/>>. Acesso em: 12 abr. 2019.

³⁹⁹ Segundo imagem divulgada no perfil de CDD no Facebook, em 09 de abril de 2019, disponível em: <<https://www.facebook.com/catolicasdireitodecidir/photos/a.106166089563697/1139424166237879/>>. Acesso em: 09 abr. 2019.

mais jovens ativistas da Organização Não-Governamental (ONG) Católicas pelo Direito de Decidir (CDD) na capital paulista, Bruna David e Tabata Tesser, desde abril de 2019 a ONG vem promovendo uma série de rodas de conversa que pretendem ser um “espaço de acolhimento, diálogo, empoderamento e solidariedade para mulheres de todas as religiões”.⁴⁰⁰ Posteriormente, instituiu-se outro ciclo de rodas de conversa abordando temáticas mais específicas, por um viés interseccional, intitulado “CAFÉministas”, que teve duas edições em 2019: “Algumas experiências lésbicas nas religiões”, em 31 de agosto, celebrando o Dia da Visibilidade Lésbica; e, em 24 de outubro, “Os corpos negros na teologia”.

“Féministas” é também o nome de uma coluna do site Justificando. Surgida em janeiro de 2018, é assinada pelas cientistas sociais Jacqueline Moraes Teixeira e Simony dos Anjos, “as duas de origem cristã e críticas à postura conservadora e retrógrada da Igreja”, segundo a apresentação da coluna, intitulada “Quem são as (fé)ministas?”. Sua proposta é “denunciar a estrutura machista das igrejas cristãs, (...) que oprimem milhares de mulheres cotidianamente através da leitura enviesada dos textos bíblicos” e “[abrir] um espaço importante de visibilidade aos inúmeros movimentos de resistência de pessoas cristãs comprometidas com a defesa dos direitos civis” (TEIXEIRA; ANJOS, 2018).

Simony dos Anjos integra também a Rede de Mulheres Negras Evangélicas, criada em agosto de 2018. Em sua página no Facebook, lemos que a rede nasceu da inquietação diante da

invisibilidade das questões que afetam as mulheres negras evangélicas no seio do protestantismo brasileiro. Pouco ou quase nunca se fala sobre as violações de direitos postas estas como fruto de um sistema explorador e desigual em nossa sociedade. Geralmente, o tema é tratado com “espiritualização”, como um fenômeno sobrenatural que prova a fé dessas mulheres cotidianamente e desconsidera as dimensões concretas relacionadas a fatos históricos e processos sociais que geraram tais desigualdades sociais. Precisávamos de uma iniciativa que reunisse as mulheres negras evangélicas numa frente de mobilização. (REDE DE MULHERES NEGRAS EVANGÉLICAS, 2019)

Essas mulheres cristãs se identificam como feministas e lutam pelos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres e contra a violência de gênero, entre outras pautas. Em um contexto de intensificação e consolidação, no imaginário público latino-

⁴⁰⁰ Segundo imagem divulgada no perfil de CDD no Facebook, em 11 de agosto de 2019, disponível em: <<https://www.facebook.com/catolicasdireitodeciddir/photos/a.106166089563697/1221877674659194/>>. Acesso em: 11 ago. 2019.

americano, de antagonismo entre feminismos e cristianismos – apresentados como inconciliáveis –, é preciso procurar identificar os mecanismos de apropriação e subversão que são acionados por esses movimentos para articular cristianismos e feminismos, em seus discursos, práticas e pedagogias. Para tanto, porém, pode ser útil começar lançando um olhar sobre a construção dessa suposta incompatibilidade, em primeiro lugar.

Cristianismo e demonização do feminismo no contexto da cruzada antigênero

Em sua análise do processo eleitoral de 2018, ao qual se refere como uma “catástrofe perfeita”, Sônia Corrêa (2019) chama atenção para o fato de Bolsonaro ter enfatizado “a luta contra a ideologia de gênero” em seu discurso inaugural e instalado “forças antigênero” em três ministérios no núcleo de seu governo – além da Educação e das Relações Exteriores, o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, confiado a uma pastora evangélica (CORRÊA, 2019).⁴⁰¹ No diagnóstico de Sonia:

o repúdio visceral ao "gênero" não era simplesmente uma retórica de campanha, mas um componente estrutural da formação que hoje ocupa o poder. Por outro lado, isso também tornou "gênero" um assunto inevitável do debate político no sentido macroestrutural. Através de um caminho tortuoso e desastroso, as questões de gênero, sexualidade e aborto deixaram de ser questões laterais, como haviam sido no ciclo liberal e de esquerda nas últimas três décadas. O gênero é hoje uma chave de leitura essencial para entender como o ciclo democrático que começou nos anos 80 está se erodindo. (CORRÊA, 2019, pp. 12-13)

É crucial sublinhar a genealogia especificamente católica romana do combate à assim chamada “ideologia de gênero”, que vem adquirindo intensidade e centralidade crescentes no debate público latino-americano. Igualmente imperioso é entender a própria cruzada antigênero e como ela vem ganhando corpo por meio do acionamento de um vocabulário e uma gramática cristãos. Para Eric Fassin (2011, p. 148), o que está em jogo na cruzada religiosa antigênero é “o próprio fundamento da ordem social nas sociedades democráticas” – caracterizadas, segundo ele, pela tese de que

⁴⁰¹ Alçada, no governo Bolsonaro, a ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, a pastora e advogada Damares Alves se diz “contra o aborto em qualquer circunstância” (VILLAMÉA; TARANTINO, 2019) desde pelo menos 1999, quando teve início sua atuação como assessora parlamentar no Congresso – tendo trabalhado no gabinete de quatro parlamentares evangélicos, todos alinhados com a pauta antiaborto.

leis e normas não são impostas por uma autoridade transcendente qualquer (seja ela Deus, a Natureza, a Tradição ou qualquer outro princípio que pretenda escapar à mudança histórica e à crítica política), mas, em vez disso, pela lógica imanente da deliberação pública e das negociações privadas. Em consequência, a ordem das coisas é apresentada explicitamente como uma ordem social, não natural, embebida de história e, portanto, sujeita a transformação, fundamentalmente política e, pois, objeto de crítica. (FASSIN, 2011, p. 148)

Trata-se, portanto, de uma batalha pela delimitação ou pela expansão dessa lógica imanente – à qual Sara Garbagnoli (2016) se refere como “heresia da imanência”, combatida por meio do dispositivo retórico da “ideologia de gênero”. “O que está em jogo”, entende Fassin (2011, p. 149), “é o status da transcendência na definição das leis e normas nas sociedades democráticas”.

Nesta segunda metade dos anos 2010, vem se desvelando de maneira cada vez mais explícita a truculência contra os mais vulneráveis e desprivilegiados que marca nossa construção como país, por trás da máscara de “tolerância” e “harmonia” da antiga “maior nação católica do mundo” – cada vez mais uma nação “evangélica” ou, mais especificamente, neopentecostal (com sua ênfase na concepção do mundo como palco de uma “batalha espiritual”, território em disputa entre o bem e o mal). A começar pelo genocídio contínuo dos povos indígenas, nossa história é atravessada pela intensa violência étnico-racial, de gênero, de classe. Vivemos um genocídio da juventude, especialmente da juventude negra. Temos cerca de 13 mulheres assassinadas por dia – um terço delas, dentro de casa. Só nos cinco primeiros meses de 2019, ocorreu pelo menos um assassinato motivado por LGBTIfobia a cada 23 horas no país (SOUSA; ARCOVERDE, 2019). Estamos entre os quatro países onde se concentram 80% dos assassinatos de ativistas por direitos humanos registrados no mundo.⁴⁰² Para compreender essa dinâmica, é imprescindível examinar a utilização de uma retórica cristã – com todos os paradoxos e contradições que lhe são inerentes – tanto na legitimação e fomento da violência, em todas as dimensões supracitadas, quanto no seu enfrentamento.

Parafraseando o pesquisador colombiano Fernando Serrano (2017), a crítica à cruzada antigênero e à sua legitimação em linguagem religiosa requer uma abordagem

⁴⁰² Dados do Atlas da Violência 2019 (IPEA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA [orgs.], 2019).

que não recorra aos mesmos fundamentalismos, totalitarismos e polarizações que a sustentam. É preciso cuidado para não homogeneizar todo o campo religioso sob a pecha de “obscurantismo”, “atraso” e “intolerância”, em oposição a setores pretensamente “modernos”, “ilustrados” e “progressistas”. Advertindo contra a estigmatização dos atores religiosos na esfera pública como necessariamente “conservadores”, “fundamentalistas”, “extremistas”, “inimigos dos direitos humanos” e salientando o pluralismo do campo religioso, Christina Vital da Cunha (2020) sugere que façamos uma aposta política e epistemológica na pluralidade.

Aqui, precisamos recordar, com Emerson Giumbelli (2011), Talal Asad (2011) e outros pesquisadores que fazem uma crítica do ideário secularista que domina as ciências sociais e humanas, que a representação da “religião” como um domínio eminentemente antiquado (quando não retrógrado, ou mesmo obscurantista) e pudico (ou mesmo francamente repressivo), como diz Luiz Fernando Dias Duarte (2005), é uma característica fulcral da modernidade no Ocidente. Esse entendimento do que seja o “religioso” tem raízes no Iluminismo, quando se consolidou a atribuição de um caráter “ilusório” à “religião”, entendida como sendo da ordem da “crença” e, portanto, identificada com o domínio da subjetividade. Estabeleceu-se, assim, a inferioridade da “religião” em relação à “ciência” como fonte de conhecimento sobre o mundo “objetivo”. Também a oposição entre “sexualidade” e “religião” como dimensões dicotômicas e inconciliáveis é uma característica muito central e peculiar da visão de mundo ocidental moderna (DUARTE, 2005). Em contraste com o caráter supostamente “repressor” da religião, especialmente os cristianismos, a “sexualidade” corresponderia ao que há de mais expressivo e autêntico em termos da “verdade de si” dos sujeitos. Entretanto, tanto essas duas categorias quanto o antagonismo entre elas são resultado de uma construção cultural que é situada historicamente. Quando intercruzadas com a dimensão de gênero, as duas categorias adquirem contornos peculiares: ao incidir sobre mulheres, se acentua o caráter “repressor” da religião, especialmente cristã, e arrefece a legitimidade da sexualidade como expressão de si.

No pleito de 2018 no Brasil, a rejeição ao feminismo e à luta pela expansão dos direitos sexuais e reprodutivos em geral (e pela descriminalização e legalização do aborto em particular), parcialmente englobada no repúdio à chamada “ideologia de gênero”, foi uma das características centrais do público eleitor de Bolsonaro, segundo mapeamento

de Isabela Kalil (2018) e sua equipe. Os debates centrados na “ideologia de gênero” podem ser lidos como uma expressão da atualização de violências culturais e estruturais associadas ao ordenamento de gênero hegemônico, como sugere Serrano (2017), dando continuidade às estratégias de deslegitimação e repressão das mobilizações feministas e adaptação do patriarcado a novos contextos sociopolíticos. Com efeito, a pesquisa de Kalil (2018) aponta para a reafirmação tanto da masculinidade hegemônica (que transparece na ênfase, comum a vários dos perfis ali traçados, na virilidade, no militarismo, na violência – inclusive armada) quanto do modelo de feminino que lhe corresponde (em que se salientam fatores como “beleza”, “feminilidade” e o papel da “mãe de família” responsável pela ordem privada, ainda que sob um verniz de “empoderamento”, traduzido em termos de valorização do sucesso pessoal e repúdio à violência de gênero).

Conforme aponta Serrano (2017), a retórica de combate à “ideologia de gênero” fornece uma linguagem comum para alinhar grupos e atores que de outro modo permaneceriam desconectados ou mesmo em oposição, forjando alianças, temporárias ou não, altamente flexíveis. Um dos principais aglutinantes que ela proporciona é a mobilização do medo face à ameaça representada por um “inimigo”: o risco de degradação da “ordem natural” e ruptura do tecido social decorrente da tentativa de imposição de uma “agenda de gênero” por parte de determinados setores – sobretudo os movimentos LGBT e feministas. Estabelecem-se assim antagonismos que fomentam a emergência de um novo ator político – um “público vigilante” (SERRANO-AMAYA, 2017) – e lhe fornecem motivação para organizar-se. Christina Vital da Cunha (2020) tem analisado a incidência do que chama de “retórica da perda” no processo eleitoral de 2018, mostrando como a percepção de perigo e ameaça de degeneração da ordem social, e o desejo de resgate dessa ordem social idealizada, contribuiu para o resultado das eleições daquele ano.

O aprofundamento da polarização bloqueia a empatia com o campo construído como oposto, simplifica o debate político e restringe o exercício da esfera pública como espaço de deliberação – efeitos que contribuem para o recrudescimento do autoritarismo e da violência (LIONÇO, 2019). Nesse cenário, Antonia Pellegrino e Manoela Miklos (2019) foram precisas ao afirmar que o corpo das mulheres está “no olho do furacão antidemocrático”. Não por acaso, o feminismo, caracterizado como

“radical” e “ideológico”, associado ao “marxismo” e alvo de constante propaganda misógina, está no cerne dos ataques antigênero no Brasil – e a pauta da descriminalização e legalização do aborto, talvez a expressão mais acabada da defesa da autonomia das mulheres sobre seus corpos, é, de longe, a mais demonizada. Como assinala Sonia Corrêa,⁴⁰³ o discurso cristão, especialmente católico, foi instrumental e muito bem-sucedido na consolidação do imaginário da “crueldade” de que o feto é vítima indefesa. Não admira que 41% dos entrevistados na pesquisa do Datafolha realizada em dezembro de 2018⁴⁰⁴ tenham se dito favoráveis à proibição total do aborto no país – com pequena predominância, entre esses, de mulheres (AMÂNCIO, 2019).

Entre 3 e 6 de agosto de 2018 aconteceu, no Supremo Tribunal Federal (STF), uma audiência pública, dividida em duas sessões,⁴⁰⁵ convocada para discutir a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 442/2017, por meio do qual se solicitou àquele tribunal a descriminalização da interrupção da gestação induzida e voluntária em qualquer circunstância, quando realizada nas doze primeiras semanas de gravidez. Paralelamente, acontecia no centro do Rio de Janeiro, no auditório de uma igreja católica, o “I Congresso Antifeminista do Brasil”. Seu objetivo seria “fomentar o debate sobre os malefícios do Movimento Feminista ao progresso de uma sociedade livre e segura para as mulheres do nosso país”, conforme a página do evento no Facebook, que explicitava ainda seu foco na ADPF 442.⁴⁰⁶ Segundo reportagem da revista *Época*, chegando ao local, os participantes encontravam, “espalhados sobre uma mesa de toalha vermelha, pequenos fetos humanos de borracha”. Palestrantes e participantes se referiam ao aborto como “assassinato”, defendiam o “direito à vida” e promoviam a contracepção por abstinência. Uma das palestras visava a ensinar homens a “serem homens”; outra palestrante contrapôs à máxima feminista “meu corpo, minhas regras” a seguinte advertência: “não é seu corpo, e, se você é cristã, sabe disso” (CALCAGNO, 2018) – um exemplo cabal da instrumentalização da gramática cristã na cruzada antigênero e na demonização do feminismo.

⁴⁰³ Comunicação pessoal.

⁴⁰⁴ Pesquisa Datafolha realizada em 18 e 19 de dezembro, com 2.077 entrevistas em 130 municípios de todo o país (nível de confiança de 95%, margem de erro de dois pontos percentuais) (AMÂNCIO, 2019).

⁴⁰⁵ As sessões aconteceram nos dias 3 e 6 de agosto – respectivamente, uma sexta-feira e uma segunda.

⁴⁰⁶ Informações da página do evento no Facebook. Disponível em:

<<https://www.facebook.com/events/1988199904766770/>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

“Meu corpo, minha fé”: apropriações e subversões das feministas cristãs

Como forma de mobilizar a sociedade civil e visibilizar a movimentação em prol da ADPF 442, a campanha “Nem presa nem morta” organizou em Brasília, por ocasião da audiência pública, um “Festival pela Vida das Mulheres”, com “rodas de conversa, espaços de acolhimento, oficinas, manifestações culturais e artísticas, projeção da audiência ao vivo e shows”.⁴⁰⁷ Nesse contexto, embora não estivesse prevista na programação do festival divulgada no evento do Facebook, realizou-se também, na madrugada do dia 6 (dia da segunda sessão da audiência sobre a ADPF 442, quando falariam os atores ditos “religiosos”),⁴⁰⁸ uma “vigília inter-religiosa”. Em postagem no Twitter replicada pela página feminista “Não me Kahlo” no Facebook, Camila Mantovani, integrante da Frente Evangélica pela Legalização do Aborto (FEPLA), explicou a proposta nos seguintes termos:

A principal argumentação dos fundamentalistas no STF é de que nenhuma religião concorda com a descriminalização do aborto, logo é antidemocrático descriminalizar. Vcs [sic] estão convidados pra nossa vigília inter-religiosa mostrando quanta gente religiosa apoia a descriminalização!⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Informações da página do evento no Facebook. Disponível em: <<https://www.facebook.com/events/1679233825465542/>>. Acesso em: 09 ago. 2018.

⁴⁰⁸ As duas sessões a compor a audiência, nos dias 3 e 6 de agosto, foram divididas em quatro blocos. Na manhã do dia 3, aberta pelas expositoras do Ministério da Saúde, falaram atores e representantes de associações médico-científicas e entidades profissionais e de pesquisa ligadas às saúdes mental e reprodutiva. À tarde, falaram preponderantemente organizações e entidades nacionais e internacionais de direitos humanos e políticas governamentais, incluindo representantes de coletivos feministas e as expositoras da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). A manhã do dia 6 foi ocupada por entidades religiosas e paraeclesiásticas, entre elas associações profissionais de juristas autoidentificadas como cristãs. Aí se incluíram a CNBB, a Convenção Batista Brasileira e a Convenção Geral das Assembleias de Deus. À tarde, a audiência seria encerrada com um bloco composto preponderantemente por organizações do campo jurídico, mas incluindo também representantes da Frente Parlamentar em Defesa da Vida e da Família e de entidades de direitos humanos (WEBER, 2018).

⁴⁰⁹ Disponível em: <<https://www.facebook.com/NaoKahlo/photos/a.382671338573205/1043698109137188/>>. Acesso em: 09 ago. 2018.

No vídeo da transmissão ao vivo da vigília, publicado na página da FEPLA no Facebook,⁴¹⁰ veem-se algumas dezenas de mulheres reunidas em frente ao prédio do STF. Era muito cedo, ainda escuro. Mulheres de filiações religiosas diversas – cristãs e umbandistas – falaram ao megafone. Uma delas foi a pastora Odja Barros, da Igreja Batista do Pinheiro (IBP), em Maceió, que disse em sua prédica:

[...] Foi numa madrugada como essa que mulheres saíram pra o túmulo de um Jesus morto e lá encontraram um Jesus ressuscitado, que se apresentou primeiro às mulheres, a Maria Madalena – mulher esquecida, mulher que teve a sua memória completamente depois adulterada pela religião cristã. Mas nós, aqui, como um grupo de evangélicas e pastoras e lideranças religiosas desse cristianismo, estamos aqui pra resgatar talvez esse movimento original do Evangelho, [...] que pregava uma boa nova para a vida das mulheres. E foram as mulheres as mais atraídas por esse primeiro movimento de Jesus. Acolhidas, não condenadas. Libertas, e não julgadas e criminalizadas. Tiveram seus corpos pela primeira vez olhados com amor, com compaixão e com acolhida. É em nome desse movimento, [...] que [...] tantas vezes nos parece [...] muito mais violento para nós, que nós estamos aqui como uma resistência, e dizendo: nem todo cristianismo é inimigo da luta e da causa das mulheres. [Uma voz grita: Aleluia! Ouvem-se gritos e palmas.]

[...] a maioria que estará aqui hoje vem pra condenar, pra julgar, pra criminalizar. Mas nós precisávamos estar aqui e dizer que essa não é toda a verdade. E que nós precisamos nos fazer aqui, junto com todas e todas que não professam religião, mas dizer: somos uma comunidade só. Uma comunidade de mulheres, e estamos aqui pra somar e dizer que nós estamos aqui pra dizer que Jesus não condena as mulheres; não julga e não criminaliza. Então, fazer um discurso violento de juízo e condenação usando esse nome é um desrespeito, [...] e nós precisamos denunciar esse tipo de desrespeito que ouviremos muito aqui: falando em nome de Deus, da Bíblia e de um Jesus, pessoas odiosas, pessoas que não estão interessadas na vida de ninguém, nem na vida dos fetos. É uma grande hipocrisia, e nós estamos aqui pra requerer e disputar esse discurso. Nós vamos disputar esse discurso. Porque a religião cristã não é desses homens religiosos violentos que têm um discurso e uma prática completamente diferente do nosso mestre, do movimento que nos acolheu como mulheres; e é em nome desse Jesus e dessa fé cristã libertadora que nós estamos aqui como evangélicas e como cristãs e disputando esse discurso.

Isto é uma vigília, é um ato de fé, porque no meio dessa disputa toda nós precisamos alimentar a mística da fé. Eu queria convidar a todas e a todos, se não se sentem identificados com essa tradição cristã, em silêncio façam sua prece, do seu jeito. [...] Jesus disse assim: quando vocês não souberem falar com esse Deus, falem com ele de alguma maneira – e nos ensinou uma oração: o Pai Nosso, a Mãe Nossa, ou a Divindade Nossa de cada dia, que eu creio que não nos deixará sozinhas nessa luta. Nós estamos cobertas, eu não tenho nenhuma dúvida, que se existe uma divindade, um Deus nesse cristianismo, ele está do lado das mulheres. [Palmas e gritos] ...eu queria convidar a todas: Pai Nosso, Mãe Nossa que estás no céu... [Segue-se a oração, recitada pelas

⁴¹⁰ Disponível em:

<<https://www.facebook.com/frenteevangelicapelalegalizacaodoaborto/videos/2239473852948231/>>.

Acesso em: 22 ago. 2018.

presentes. Em seguida, Odja conclui.] Se vêm trazendo o ódio e a violência, nós vamos responder com amor e com luta. Estamos juntas.⁴¹¹

A última a falar foi Camila Mantovani, que leu o seguinte texto:

Nos reunimos aqui hoje, religiosos ou não, porque compreendemos que há algo de muito errado com um Estado que julga sobre os nossos corpos e vidas com base em dogmas religiosos. Nos levantamos de tantas crenças e da não-crença para [...] clamar que a laicidade não seja mais uma vez golpeada nesse país. Reivindicamos as espiritualidades que respeitam a pluralidade, que se constroem pelo amor e autonomia de consciências, e repudiamos a utilização das religiosidades para imposição e propagação do ódio. Nos levantamos em defesa da vida, renunciando a um projeto de morte, arquitetado politicamente por setores religiosos nefastos. Dos treze expositores religiosos da audiência de hoje, duas mulheres em defesa da vida, e onze homens. Onze homens! Sacerdotes do genocídio contra nós, mulheres, defendendo a manutenção da política que tem assassinado tantas mulheres e destruído tantas famílias. É em memória delas, tantas, que nós estamos aqui.⁴¹²

Na sessão daquela manhã no STF, em um bloco esmagadoramente contrário à aprovação da ADPF 442, as duas vozes dissonantes que se ergueram das fileiras cristãs foram Maria José Rosado, presidente e uma das fundadoras de CDD no Brasil, e a pastora luterana Lusmarina Campos Garcia, representando o Instituto de Estudos da Religião (ISER). O fato de uma associação civil de católicos leigos tradicionalistas, o Centro Dom Bosco (CDB),⁴¹³ ter ajuizado uma ação na tentativa de impedir que CDD se apresentassem publicamente como “católicas” na audiência, deslegitimando-as como representantes do catolicismo (BARBOSA, 2018), pode ser um indicador do impacto estratégico da ruptura desse discurso “cristão” hegemônico.

⁴¹¹ Transcrito do vídeo disponível em:

<<https://www.facebook.com/frenteevangelicapelalegalizacaodoaborto/videos/2239473852948231/>>. Acesso em: 22 ago. 2018.

⁴¹² Transcrito do vídeo disponível em:

<<https://www.facebook.com/frenteevangelicapelalegalizacaodoaborto/videos/2239473852948231/>>. Acesso em: 22 ago. 2018.

⁴¹³ Fundado em 2016, o CDB é um entre vários grupos similares de católicos leigos tradicionalistas que vêm surgindo no Brasil, e “tem o propósito de atacar em três frentes: oferecer formação intelectual católica presencial e on-line a partir dos grandes mestres e Doutores da Igreja, incentivar uma vida de piedade, oração e entrega a Deus e, por fim, defender a fé ainda que voltemos a ser doze”, conforme sua página no Facebook (disponível em: <https://www.facebook.com/pg/cdbosco/about/?ref=page_internal>. Acesso em: 12 jan. 2020). A referida “defesa da fé” se dá, em parte, por meio de processos judiciais – além de CDD, o grupo de humor Porta dos Fundos costuma ser alvo de suas ações na Justiça, visando à censura de seus vídeos com sátiras de temas cristãos (ASSAD, 2018).

Outro indício pode ser a virulência da reação. Depois que a antropóloga Débora Diniz, uma das principais expoentes do debate sobre direitos sexuais e reprodutivos no Brasil, teve de buscar asilo fora do país em vista do assédio e das ameaças de morte que sofreu (PIRES, 2018), seria a vez de a pastora Lusmarina ver-se em situação análoga. Única religiosa ordenada a falar em favor da ADPF 442, no mesmo dia de sua participação ela já se tornaria alvo de ataques e ameaças, inclusive de morte, em seu perfil pessoal no Facebook (NOCAUTE, 2018). Camila Mantovani, diante das ameaças por seu protagonismo, como militante evangélica, na luta pela legalização do aborto – bem como na denúncia de várias formas de racismo e violência de gênero nas Igrejas cristãs –, teria de deixar o país em abril de 2019 (CONIC, 2019). Nas palavras de Simony dos Anjos (2019a), Camila despertou ódio e viu sua vida em perigo por “[usar] a bíblia como maneira de construir uma contra narrativa protagonizada por mulheres, seus corpos e suas vidas. Uma contra narrativa que busca na leitura da bíblia, pelos olhos das mulheres, instrumentos para combater o patriarcado”.

Outras atrizes e organizações de mulheres cristãs vêm se engajando no que chamam de uma “disputa do cristianismo”, conforme explicitado na fala da pastora Odja Barros transcrita acima, no intuito de mostrar “que o cristianismo é plural e diverso e que não, nem todo evangélico é conservador”.⁴¹⁴ Além de CDD e da FEPLA, grupos organizados como as Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG), a Rede de Mulheres Negras Evangélicas e outros têm buscado acolher e congregar cristãs de diferentes denominações que se identificam com as pautas feministas, sem deixar de chamar para o diálogo mulheres de outras pertencas religiosas, numa perspectiva ecumênica e inter-religiosa, ou mesmo não crentes.

De maneira mais pulverizada e capilarizada, teólogas, pastoras e leigas, algumas delas filiadas a um ou mais desses grupos e movimentos, realizam encontros, debates, grupos de estudos, de maneira pontual ou continuada, muitas vezes em articulação com outros movimentos sociais, cristãos ou não; por exemplo, organizações de mulheres quilombolas, movimentos de juventude, movimentos negros. Nesses eventos e grupos,

⁴¹⁴ Disponível em:
<<https://www.facebook.com/frenteevangelicapelalegalizacaodoaborto/posts/2179026388992978>>.
Acesso em: 22 jul. 2018.

convergem a hermenêutica da teologia feminista e a metodologia da leitura popular da Bíblia, herdada da teologia da libertação.

O grupo de estudos Flor de Manacá, frequentado por mulheres da IBP e coordenado pela pastora Odja Barros, é um exemplo. Suas integrantes dão testemunho do impacto sobre suas vidas e a vida de suas famílias que teve a leitura da Bíblia na perspectiva de mulheres nordestinas. No vídeo que marca os dez anos de atividade do grupo, uma delas diz que “ouvir as vozes silenciadas das mulheres da Bíblia por esse sistema patriarcal e opressor” a levou a “se reconhecer como mulher, como cristã, o nosso corpo, tudo aquilo foi modificando” (GRUPO FLOR DE MANACÁ, 2016).

Outro exemplo é o grupo das Mulheres do Caminho, organizado pelas mulheres membros da Igreja Batista do Caminho (IBC), no Rio de Janeiro. Iniciado como um grupo de estudos de teologia feminista, o movimento acabou atraindo mulheres de diversas denominações, em sua maioria jovens. As reuniões, originalmente bimestrais, tornaram-se mensais em 2019, quando as integrantes se propuseram a estudar o livro “Maria vai com as outras”, da pastora metodista e teóloga feminista Nancy Cardoso Pereira. Na apresentação da obra, a autora explica que “a motivação maior desse trabalho é a de procurar alternativas para as mulheres, em especial as empobrecidas e marginalizadas, dentro dos apertados esquemas teológicos com os quais convivemos no cristianismo” (PEREIRA, 2016, p. 5). Convidada pelo grupo para fazer a pregação do último culto da IBC antes do Natal de 2019, Nancy dedicou sua pregação a descrever sua visão do cristianismo e, nela, a participação das mulheres:

[...] a proposta de Jesus é outra. É criar comunidade, é sentir a dor do outro, da outra, e enfrentar. E ser comunidade. E viver junto. Se não é isso, não é o Evangelho de Jesus. [...] O que Deus quer de nós é comunidade, é coletividade, é afirmar a mesa de iguais, num dos países mais desiguais do planeta. [...] Somos nós que temos que fazer e acontecer. O espírito de Deus que anima a nossa vida, a nossa comunidade, na afirmação da mesa da igualdade. E nós temos fé pra afirmar isso. Porque isso é fé. Acreditar em milagre individual? [Faz um muxoxo.] Fé é acreditar que nós podemos ser melhores, numa sociedade de justiça, uma sociedade de partilha, pra isso precisa fé. [...]

A primeira informação do evangelho de Jesus [referindo-se ao Evangelho de Mateus] é uma lista de nomes que era pra ser de nomes de homens e não vai ser – tem cinco mulheres explosivas. É um barril de pólvora antipatriarcal, anti-imperial, anticoncentrador, são cinco mulheres maravilhosas, avós, bisavós de Jesus, ô família linda, essa família de Jesus! Só mulher complicada. [...] A comunidade de Mateus recupera um jeito de olhar o Antigo Testamento a partir das mulheres, mas não qualquer mulher: da estrangeira, da migrante, da estuprada, da violentada, de todas elas que tiveram que rodar a baiana para entrar na história da salvação, que era delas também. Era por elas, era com elas também. [...]

O Messias precisa sempre ser criança. E é isso que a gente lembra a cada Natal. A cada Natal o Evangelho convida a gente a olhar pro pequeno, pro novo, pro inesperado, pro que ainda não tá marcado, incrustado nas normas sociais. [...] Agora, são as mulheres, depois da morte, que insistem e fazem a experiência da ressurreição de Jesus. São as mulheres que tão no relato de infância, e são as mulheres que estão no relato de ressurreição. Isso eu não tô inventando, não é porque eu sou teóloga feminista. [...] Não é teologicamente inexpressivo [...] que sejam as mulheres que são aquelas que vão dar conta de dar o salto pra ressurreição. Por que? Não porque somos mulheres. Não porque seja algo que seja da nossa condição feminina. Mas pela nossa condição de marginalidade, pela nossa condição de dentro da sociedade patriarcal a gente não ter acesso e a gente não participar dos mecanismos de resolução e de condução dos processos. Por isso. Por isso. Porque o dia que não for mais isso... não é porque nós, mulheres, somos melhores. [...] É por conta daquele lugar de exclusão, de marginalidade, que elas ouviam anjos, elas sonhavam com Deus encarnado na jovem, com Deus vindo pra nós menino, criança, pobre, e precisando de colo, precisando de peito, precisando de abrigo. Esse é o nosso Deus: sem poder. [...]

E a mesa de iguais começa com Maria grávida se encontrando com Isabel grávida, e aí elas vão conversar. [...] Essas duas mulheres, nesse momento, uma que é idosa e que engravidou, e a outra é jovem... tudo fora do lugar. [...] Que que elas vão dizer? [Lendo Lc 1, 46-55:] “A minha alma engrandece o Senhor, o meu espírito se alegrou em Deus, meu salvador porque contemplou a humildade da sua serva. A sua misericórdia vai de geração em geração [...] dispersou os que no coração alimentavam pensamentos soberbos, derrubou dos seus tronos os poderosos, exaltou os humildes, encheu de bens os famintos, despediu de mãos vazias os ricos.” As mulheres ficaram grávidas e deram de fazer política! Quero te dizer que Deus vai subverter essa sociedade desigual. Que vai despedir os ricos de mãos vazias. Amém, igreja? [A assembleia, em coro: Amém!] [...]

O que que as [...] primeiras comunidades querem compartilhar com a gente? Por que a gente pula esses textos na hora da compreensão da proposta de Jesus? É mulher, é jovem, é criança, é tudo novo de novo, é despedir os ricos de mão vazia. Depois da genealogia de Jesus vem isso. Vem Maria e Isabel. Tacando fogo... derrubando do trono os poderosos, despedindo os ricos de mãos vazias. Porque é isso que o menino pobre nascido em Belém vem anunciar – e a Maria sabia, e foi por isso que ela aceitou participar [...]. Por que o Evangelho perde essa capacidade de morder, de anunciar outros mundos e de criar mecanismos, tecido social comunitário pra fazer esse enfrentamento? [...]

A cruz é a negação do projeto de encarnação de Deus. Ainda bem que as mulheres inventam, insistem na ressurreição! Porque senão tinha acabado tudo. Porque elas acreditaram naquela criança, e essa espiritualidade de que o novo ainda vem, sempre vem, que vai criar as condições pras mulheres pra serem aquelas primeiras que vão formular a resposta da ressurreição que afirma: a morte não dá a última palavra. A morte não dá a última palavra. E se não dá a última palavra, dá pra gente ser melhor, dá pra gente ser mais igual, pra isso tem que ter fé. Se não tiver fé, você vai se acostumar com essa sociedade que a gente vive: machista, homofóbica, racista, desigual, preconceituosa, concentradora de renda, concentradora de propriedade – nada disso é plano de Deus pra nós. Porque a mesa da igualdade passa por a gente construir relações fraternas, de partilha, e que o Natal pra mim, pra

vocês, seja um tempo da gente se recolocar essas tarefas teológicas e desenvolver essa espiritualidade. Que Deus nos ajude.⁴¹⁵

Lançando mão não só do paradigma da teologia feminista e outras teologias contextuais mas, sobretudo, de uma retórica, uma gramática e uma pedagogia cristãs, esses movimentos se empenham em realizar, especialmente junto às mulheres cristãs, um trabalho de disseminação, debate, sensibilização e esclarecimento de temas caros ao feminismo, com foco especial na denúncia e o combate à violência de gênero nas igrejas, comunidades e espaços de vivência da fé e na militância pelo direito ao aborto legal e seguro. Em sua atuação, mesclam-se trabalho pastoral, ativismo e uma produção acadêmica que já não se restringe ao campo da teologia, adentrando especialmente as ciências da religião e as ciências sociais. Simony dos Anjos (2019d) chama atenção para esse diálogo entre ativismo e academia ao destacar o papel crucial do recente e crescente acesso de mulheres negras ao ambiente e à formação universitária (via políticas de ação afirmativa) na constituição da Rede de Mulheres Negras Evangélicas, por exemplo.

A articulação com as pautas da diversidade sexual e de gênero e antirracista também é outra característica central desses movimentos. Coletivos como o Pretas Cristãs na Resistência e o Movimento Negro Evangélico (MNE), que já pautavam alguma interseccionalidade das identidades negra e cristã, também acolhiam (e acolhem) o debate em torno do feminismo e da agregação da identidade “mulher” nessa intersecção (ANJOS, 2019b); posteriormente, porém, se articularam movimentos como o Fórum de Mulheres Negras Cristãs, e a própria Rede de Mulheres Negras Evangélicas, com a proposta específica de abordar o cruzamento e sobreposição das questões de gênero e raça com a pertença religiosa cristã. Para além da constituição de coletivos específicos, a pauta antirracista é cara aos grupos e movimentos de feministas cristãs, com forte presença de mulheres negras, sobretudo evangélicas; um exemplo é a atuação e o protagonismo de Simony dos Anjos e da pastora metodista Eliad Santos na EIG. Também

⁴¹⁵ Transcrito do vídeo disponível em: <<https://youtu.be/5Qj-OMPZycE>>. Acesso em: 16 dez. 2019.

CDD procura dar alguma cobertura a essa pauta, tendo dedicado uma das rodas de conversa intituladas “CAFÉministas” ao tema “Corpos negros na teologia”.⁴¹⁶

A articulação com a pauta da diversidade sexual e de gênero é mais proeminente na atuação de CDD – que, além de organizar eventos e chamar atenção para o tema em suas redes sociais, publicou em 2019 o livro “Teologias fora do armário”. Trata-se de uma compilação de artigos que, segundo a organizadora, Regina Jurkewicz (coordenadora executiva e uma das fundadoras de CDD no Brasil), veio atender “o desejo de produzir e divulgar o pensamento religioso cristão que não se rende às interdições da moral sexual castradora das diferentes formas de exercer a sexualidade” (JURKEWICZ, 2019, p. 6). Diz ela, na apresentação da obra:

[...] a religião que oprime, também é plural e portanto, não tem uma só voz. Há vozes que trazem uma outra face de Deus, muitas vezes oculta pelos senhores donos do poder e da palavra. Vozes interditas pela oficialidade eclesial. Essa é a produção teológica criativa, diversa, rica, que já não cabe nas gavetas dos armários que criam regras impeditivas. [...]

A temática da violência simbólica que é também religiosa e legítima as demais violências é abordada, bem como a invisibilidade das mulheres nos espaços de poder. Os desafios para desvendar as figuras femininas na Bíblia, na história do Cristianismo e ainda em nossos tempos, são desafios constantes que exigem ousadia teológica. (JURKEWICZ, 2019, pp. 6-7)

Vale remeter-nos aqui à já mencionada IBP. Primeira igreja batista do Brasil a aceitar pessoas não-heterossexuais como membros plenos, após longo processo de debate coletivo interno sua comunidade decidiu, em fevereiro de 2016, incorporar a política de não-discriminação ao seu estatuto. Por essa razão, menos de seis meses depois, foi expulsa da Convenção Batista do Brasil (CBB), num processo rumoroso sobre o qual foi recentemente publicada uma coletânea de artigos, organizada por seus pastores Odja Barros e Paulo Nascimento (2019). Na trajetória recente da IBP – com forte protagonismo de Odja Barros –, a reflexão e a práxis teológicas, em contato com e a partir de seu contexto imediato em Alagoas, levaram ao desenvolvimento de atividades pastorais específicas com foco na negritude (mediante a criação de uma Pastoral da Negritude) e na realidade das mulheres (por meio do grupo Flor de Manacá) e à política

⁴¹⁶ Conforme informações disponíveis em:

<<https://www.facebook.com/catolicasdireitodecidir/photos/a.106166089563697/1272760299570931/>>. Acesso em: 12 jan. 2020.

de inclusão da diversidade sexual e de gênero. Na segunda orelha do livro, Valeria Vilhena, fundadora da EIG, assinala: “quando as mulheres participam de um processo de mudança toda a estrutura se modifica. As hierarquias sociais de sexo, sexualidade e de gênero trincam e caem” (*apud* BARROS; NASCIMENTO, 2019). Mais que um exemplo de como atores e grupos no campo cristão entram em diálogo e se articulam com as pautas feminista, antirracista e LGBT, a IBP é um caso de atuação e protagonismo de mulheres cristãs – seja em posição de liderança, seja como integrantes de uma coletividade – na promoção mesma desse diálogo e dessa articulação.

No diálogo e articulação dessas pautas (entre outras vinculadas à garantia e expansão de direitos) por mulheres cristãs, chama a atenção a complexidade das conexões entre ativistas, coletivos, organizações, movimentos; como tecem sobreposições e interligações entre os campos feminista e religioso – especialmente cristão, mas costurando também laços inter-religiosos. Assim, as Féministas de CDD têm procurado conferir um viés ecumênico e/ou inter-religioso às rodas de conversa que organizam: seu CAFÉministas sobre “Corpos Negros na Teologia” foi composto pela pastora metodista Eliad Santos, da EIG; Daiane Zito, da Pastoral da Juventude católica; e por Isadora Nascimento, do MNE; aquele sobre “Algumas experiências lésbicas nas religiões”, pela ialorixá Claudinha Rosa e Ingrid Giffoni, do grupo de católicos LGBT Diversidade Cristã de Brasília, com mediação de Bruna David. A roda de conversa “Meu corpo, minha fé” contou com a participação da freira e teóloga feminista católica Ivone Gebara; da ialorixá Adriana de Nanã; Maryuri Grisales, da Rede Ecumênica da Juventude (REJU); Priscila Queiroz, da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito; Samantha Lodi, da Associação Brasileira de Pedagogia Espírita; Sarah De Roure, da Christian Aid Brasil; Valéria Vilhena, da EIG; Angélica Tostes, da REJU e autora do *blog* de teologia feminista Angeliquisses;⁴¹⁷ Ester Lisboa e Natália Blanco, do projeto Rede Religiosa de Proteção à Mulher Vítima de Violência, da ONG Koinonia Presença Ecumênica e Serviço; e (por vídeo) Sabrina Bittencourt, porta-voz do movimento COAME - Combate ao Abuso no Meio Espiritual, em sua última aparição pública (mais tarde, naquele mesmo dia, chegaria a notícia de seu suicídio).

⁴¹⁷ Disponível em: <<https://angeliquisses.com/>>. Acesso em: 13 jan. 2020.

Essa longa enumeração vem ilustrar como esse conjunto de ativistas, grupos e movimentos de feministas cristãs constitui uma rede em constante intercâmbio, vindo ao encontro do entendimento de Sonia Alvarez (2014) acerca dos feminismos como campos discursivos de ação – independentemente do reconhecimento da legitimidade dessas mulheres como cristãs ou como feministas, seja por outras feministas, seja por outras cristãs, seja por atores e grupos não feministas e/ou não cristãos. Segundo Alvarez:

as questões interpretativas e preocupações político-culturais compartilhadas, mesmo quando as/os nelas engajadas/os chegam a diagnósticos radicalmente opostos, fazem parte constitutiva de tais campos. Algumas logo iram retrucar que “aquelas” mulheres do partido, movimento, ou sindicato tal definitivamente “não são feministas”; mas mantenho que esse debate em si, tão comum e muitas vezes acrimônio, sobre “autenticidade” e “pertencimento”, entre as incluídas e as excluídas, que mesmo recusadas em alguns casos insistem em se autoproclamar feministas, é um dos componentes discursivos que articula o campo feminista. (ALVAREZ, 2014, p. 16)

Assim, na vigília inter-religiosa realizada em Brasília naquela madrugada de 6 de agosto de 2018, uma das mulheres a tomar a palavra ao megafone se disse “muito feliz porque hoje é o dia em que eu posso professar na minha militância, na minha luta, o Jesus que eu conheço e o Jesus que eu defendo”.⁴¹⁸ Suas palavras mostram a porosidade das fronteiras entre ativismo feminista e pertença religiosa cristã, e dão materialidade à intersecção entre feminismos e cristianismos.

A pastora luterana Romi Bencke, membro do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), defende a importância da aliança entre mulheres feministas religiosas (especialmente cristãs) e não-religiosas (BENCKE, 2019). A seu ver, a “hermenêutica patriarcal da Bíblia” é um dos principais pilares de sustentação do “patriarcado”: “a violência contra a mulher tem uma base de argumentação teológica também”, argumenta (*apud* MAGELA, 2019). Com efeito, o movimento de feministas cristãs pretende acionar, para o enfrentamento da violência e subversão do ordenamento de gênero hegemônico, uma retórica e gramática cristãs, recursos tantas vezes instrumentalizados para justificar e legitimar tanto a primeira quanto o segundo. É uma dinâmica que remete à discussão do “poder pastoral” por Foucault (2008), que fala

⁴¹⁸ Transcrito do vídeo disponível em: <<https://www.facebook.com/frenteevangelicapelalegalizaodoaborto/videos/2239473852948231/>>. Acesso em: 22 ago. 2018.

daqueles “elementos-fronteira” que não são “absolutamente exteriores [...] ao cristianismo” e que desempenham papel central nas contracondutas que criam resistências ao exercício do pastorado cristão. Sua observação aponta para o permanente jogo de apropriações e construções mútuas de sentido no campo religioso.

Considerações finais

A cientista social Rosana Pinheiro-Machado (2019) tem salientado que “é impossível separar bolsonarismo de antifeminismo”, na medida em que o bolsonarismo é também uma reação à nova geração de jovens feministas. Nesse cenário, será preciso observar os cruzamentos entre a pertença religiosa, cristã, evangélica, pentecostal das mulheres brasileiras, especialmente as jovens, especialmente negras, com sua identificação com o ideário feminista. Em sua militância e produção acadêmica, Simony dos Anjos (2019c) lança mão de dados demográficos – mostrando o quanto é significativa a parcela de mulheres evangélicas, especialmente pentecostais – para defender a necessidade não só do diálogo com esse segmento da população, como do recurso a uma linguagem, uma gramática e uma pedagogia que façam sentido para essas mulheres.⁴¹⁹

Como alerta Serrano (2017), se os segmentos que fazem uso da “ideologia de gênero” para fortalecer sua presença pública e política lograram consolidar seu discurso sobre “gênero” junto a amplos setores da população, foi porque falhou a pedagogia social dos grupos e atores que trabalham por mudanças no ordenamento de gênero hegemônico, visando a um novo projeto de justiça social. Para enfrentar os ataques antigênero, alcançar legitimidade e consenso em torno de suas agendas e propostas e construir novos acordos sociais, o diálogo e a mobilização articulada com movimentos como os de cristãs feministas (e também os grupos de cristãos LGBTI+ que vêm se organizando no Brasil) podem ser indispensáveis.

⁴¹⁹ Pesquisa do Datafolha realizada em dezembro de 2019 e divulgada em janeiro de 2020 confirma que a parcela evangélica da população é, em sua maioria (58%, contra 52% de mulheres na população brasileira total), composta por mulheres – que representam uma fração ainda maior (69%) do segmento neopentecostal – e negros ou pardos – 59% dos evangélicos se identificam com essas categorias. Para comparação: no catolicismo romano, as mulheres são 51% (compatível com a distribuição dos dois gêneros na sociedade) e os que se declaram negros ou pardos, 55%. (BALLOUSSIER, 2020)

Referências

ALVAREZ, Sonia E. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. *Cadernos Pagu* no. 43. Campinas, jul./dez. 2014. Pp. 13-56.

AMÂNCIO, Thiago. Contrários a qualquer tipo de aborto no Brasil atingem 41%. *Folha de S. Paulo*, 10/01/2019. Disponível em:

<<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/01/ainda-minoria-contrarios-a-qualquer-tipo-de-aborto-no-brasil-atingem-41.shtml>>. Acesso em: 01 mai. 2019.

ANJOS, Simony dos. Mais uma exilada da era Bolsonaro: Camila Mantovani foi embora para não morrer. *Justificando*, 30 de abril de 2019a. Disponível em:

<<https://www.justificando.com/2019/04/30/mais-um-exilada-da-era-bolsonaro-camila-mantovani-foi-embora-para-nao-morrer/>>. Acesso em: 12 jan. 2020.

_____. Negritude e feminismo: sociabilidade de mulheres negras *feministas* nas igrejas evangélicas. Trabalho apresentado no I Congresso de Estudos de Interseccionalidades das Ciências Sociais da USP. São Paulo, 17-19 de junho de 2019b. Disponível em:

<https://drive.google.com/file/d/0BwVRQ1otg-I_NIVHRXVnT0hldEJscGN3Q2FfNUhYMnFKdldZ/view>. Acesso em: 29 nov. 2019.

_____. O feminismo e as mulheres evangélicas: um diálogo que urge! *Portal Catarinas*, 26/11/2019c. Disponível em: <<https://catarinhas.info/o-feminismo-e-as-mulheres-evangelicas-um-dialogo-que-urge/>>. Acesso em: 27 nov. 2019.

_____. Religião e Feminismo: A insurgência das Féministas [vídeo]. *Canal do IFCH Unicamp no YouTube*, 15 de outubro de 2019d. Disponível em: <https://youtu.be/b_dSELkN3zg>. Acesso em: 07 nov. 2019.

ASAD, Talal. Thinking about religion, belief, and politics. In: ORSI, R. A. (Ed.). *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Pp. 36-57.

ASSAD, Paulo. Como um grupo ultraconservador atrai militantes. *Revista Época*, 08/08/2018. Disponível em: <<https://epoca.globo.com/como-um-grupo-ultraconservador-atrai-militantes-22946895>>. Acesso em: 12 jan. 2020.

BALLOUSSIER, Anna Virginia. Cara típica do evangélico brasileiro é feminina e negra, aponta Datafolha. *Folha de S. Paulo*, 13 jan. 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/cara-tipica-do-evangelico-brasileiro-e-feminina-e-negra-aponta-datafolha.shtml>>. Acesso em: 13 jan. 2020.

BARBOSA, Renan. Grupo pró-aborto é processado por uso do termo “Católicas”. *Gazeta do Povo*, 19/07/2018. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/justica/grupo-pro-aborto-e-processado-por-uso-do-termocaticas-9nvdrl3tu4hgj4zyezhq3oy06/>>. Acesso em: 24 jul. 2018.

BARROS, Odja; NASCIMENTO, Paulo (orgs.). *Vocação para a igualdade: fé e diversidade sexual na Igreja Batista do Pinheiro*. Brasília: Selo Novos Diálogos, 2019. 260 pp.

BENCKE, Romi Márcia. *Laicidade e direito ao aborto: intersecções e conexões entre o debate feminista secular e feminista religioso*. Sexuality Policy Watch e CFemea, outubro de 2019. 20 pp. Disponível em: <https://www.cfemea.org.br/images/stories/publicacoes/laicidade_direito_aborto.pdf>. Acesso em: 27 nov. 2019.

CALCAGNO, Victor. “Feche as pernas”: o que pregam os participantes do 1º Congresso Antifeminista do Brasil. *Revista Época*, 12/08/2018. Disponível em: <<https://glo.bo/2JdFBG4>>. Acesso em: 15 ago. 2018.

CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil). Jovem evangélica brasileira terá que deixar o país após série de ameaças. *CONIC*, 26 abril 2019. Disponível em: <<https://conic.org.br/portal/noticias/3071-jovem-brasileira-tera-que-deixar-o-pais-apos-serie-de-ameacas>>. Acesso em: 11 jan. 2020.

CORRÊA, Sonia. *Eleições brasileiras de 2018: a catástrofe perfeita?* Sexuality Policy Watch, 12/11/2018. 15p.

CUNHA, Christina Vital da. *Retórica da perda e os Aliados dos Evangélicos na política brasileira*. Rio de Janeiro: Fundação Konrad Adenauer, 2020. No prelo.

DUARTE, Luiz Fernando D. Ethos privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, M. L. et al (Orgs.) *Sexualidade, Família e Ethos Religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. Pp. 137-175.

FASSIN, Eric. A Double-Edged Sword: Sexual Democracy, Gender Norms and Racialized Rhetoric. In BUTLER, Judith; WEED, Elizabeth (Orgs.). *The Question of Gender: Joan W. Scott's Critical Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 2011, pp. 143-158.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GARBAGNOLI, Sara. Against the Heresy of Immanence: Vatican's 'Gender' as a New Rhetorical Device against the Denaturalisation of the Sexual Order. *Religion and Gender*. 6 (2), 2016, pp. 187–204. DOI: <<http://doi.org/10.18352/rg.10156>>.

GIUMBELLI, Emerson. A Noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 327-356, jan./jun. 2011.

GRUPO FLOR DE MANACÁ. Grupo Flor de Manacá: 10 anos de Mulher, Bíblia e Nordeste [vídeo]. *Página do Grupo Flor de Manacá no Facebook*, 03 de novembro de 2016. Disponível em:

<<https://www.facebook.com/flordemanacaibp/videos/225093464562766/>>. Acesso em: 28 nov. 2019.

IPEA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (orgs.). *Atlas da Violência 2019*. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública. 116 pp.

JURKEWICZ, Regina Soares (org.). *Teologias fora do armário: teologia, gênero e diversidade sexual*. Jundiaí (SP): Max Editora, 2019. 148 pp.

KALIL, Isabela O. (coord.). *Quem são e no que acreditam os eleitores de Jair Bolsonaro*. Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, outubro/2018. 27 p.

LIONÇO, Tatiana. As fake news e o esvaziamento do debate público sobre gênero. *Justificando*, 6 de novembro de 2019. Disponível em: <<http://www.justificando.com/2019/11/06/as-fake-news-e-o-esvaziamento-do-debate-publico-sobre-genero/>>. Acesso em: 06 nov. 2019.

MAGELA, Geraldo. Igrejas têm papel na superação da violência contra a mulher, diz pastora. *Agência Senado*, 26/11/2019. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2019/11/26/igrejas-tem-papel-na-superacaoda-violencia-contra-a-mulher-diz-pastora>>. Acesso em: 29 nov. 2019.

NOCAUTE. Pastora luterana que defendeu a descriminalização do aborto no STF é ameaçada. *Nocaut*, 08/08/2018. Disponível em: <<https://nocaute.blog.br/2018/08/08/pastora-luterana-aborto-stf/>>. Acesso em: 09 jul. 2018.

PELLEGRINO, Antonia; MIKLOS, Manoela. Mulheres estão no olho do furacão antidemocrático. *Folha de S. Paulo*, 29/04/2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/antonia-pellegrino-e-manoela-miklos/2019/04/mulheres-estao-no-olho-do-furacao-antidemocratico.shtml>>. Acesso em: 01 mai. 2019.

PEREIRA, Nancy Cardoso. *Maria vai com as outras: mulheres libertárias libertadoras da Bíblia*. São Leopoldo (RS): CEBI, 2016. 63 pp.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana. "É impossível separar bolsonarismo do antifeminismo", diz antropóloga. *UOL*, 01/03/2019. Entrevista a Bianca Borges. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2019/03/01/e-impossivel-separar-bolsonarismo-do-antifeminismo-diz-antropologa.htm>>. Acesso em: 27 nov. 2019.

PIRES, Breiller. Antropóloga convive com a "covardia da dúvida" de quem a ameaça de morte. *El País Brasil*, 16 dez. 2018. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/12/15/politica/1544829470_991854.html>. Acesso em: 11 jan. 2020.

REDE DE MULHERES NEGRAS EVANGÉLICAS. Rede de Mulheres Negras Evangélicas. *Rede de Mulheres Negras Evangélicas - Sobre*. 22 de setembro de 2019. Disponível em: <https://www.facebook.com/pg/negrasevangelicassobre/about/?ref=page_internal>. Acesso em: 29 nov. 2019.

SERRANO-AMAYA, José Fernando. La tormenta perfecta: Ideología de género y articulación de públicos. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 149-171, Dez. 2017.

SOUSA, Viviane; ARCOVERDE, Léo. Brasil registra uma morte por homofobia a cada 23 horas, aponta entidade LGBT. *G1*, 17 mai. 2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/05/17/brasil-registra-uma-morte-por-homofobia-a-cada-23-horas-aponta-entidade-lgbt.ghtml>>. Acesso em: 08 jul. 2019.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes; ANJOS, Simony dos. Quem são as (fé)ministas? *Justificando*. 15 de janeiro de 2018. Disponível em: <<http://justificando.cartacapital.com.br/2018/01/15/quem-sao-as-feministas/>>. Acesso em: 03 fev. 2018.

VILLAMÉA, Luiza; TARANTINO, Mônica. Como o lobby contra o aborto avança no Brasil. *El País Brasil*, 30/04/2019. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/24/politica/1556137351_969753.html>. Acesso em: 01 mai. 2019.

WEBER, Rosa. *Decisão com a Relação dos Inscritos Habilitados, Data, Ordem dos Trabalhos e Metodologia*. STF, junho de 2018. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADPF442habilitados.pdf>>. Acesso em: 24 jul. 2018.

GT 22 - DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO, NAÇÃO E PODER

Comunicações orais

O CASO DA ATLETA INTERSEXUAL. A CONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE PESSOA SEXUADA E DE DIFERENÇAS DE GÊNERO NO ESPORTE

Maria Isabel Zanzotti de Oliveira.

Resumo

Este texto possui o objetivo de analisar, através do intrigante caso da atleta sul africana Caster Semenya, a relação entre Estado e identidade nacional articulados com os sentidos em que o gênero e a diversidade de expressões da sexualidade são agenciados em projetos de poder específicos de nação. Assim, investiga-se o caso paradigmático do atleta de alta performance de modo geral, que oferece visibilidade ao Estado-Nação e aos seus respectivos projetos de poder e disputas políticas.

É “uma bomba-relógio”, titulava o jornal britânico The Guardian em julho. No Rio de Janeiro, nada parece travar a corrida da sul-africana Caster Semenya rumo ao ouro olímpico nos 800 metros. E é “uma bomba-relógio” porque o triunfo é tão certo quanto o regresso de um debate que existe antes e além da sul-africana de 25 anos, mas que acabou por sequestrar o seu nome e a carreira. Em causa está a discussão sobre se uma mulher com hiperandrogenismo (um excesso de produção natural de hormônios masculinos) deve ou não competir com outras atletas. A dúvida, que já é antiga, regressou em força com o surpreendente título mundial de Semenya em 2009, e se esta condição rara pode constituir uma vantagem competitiva face à esmagadora maioria das mulheres atletas. Para quem defende que sim, a recente progressão de Semenya é a derradeira prova.

Com apenas 18 anos na época Semenya obteve atenção no mundial em Berlim não apenas pelo título e o recorde obtido, mas também pela aparência em que as adversárias insinuaram que não competiram com uma mulher. “Olhem só para ela”, disse na época a russa Maria Savinova. “Ela é um homem”, foi mais longe a italiana Elisa Cusma.

<https://www.publico.pt/2016/08/17/desporto/noticia/um-dilema-chamado-caster-semenya-1741613>

As competições internacionais, como as Olimpíadas, por exemplo, reforçam sentidos de nacionalidade na figura do “herói nacional” e expressa identidades políticas e culturais. Sendo assim, o caso controverso de Caster Semenya, medalhista olímpica Sul-Africana, oferece possibilidades interessantes para estudar o tema, pois a ambiguidade da velocista em termos dos sistemas classificatórios do sexo aciona também problemáticas relativas a projetos de poder e nacionalidade, biopoder e, finalmente, raça e gênero. Portanto, o caso de Semenya mobilizou, neste estudo, questões que ultrapassavam a própria África do Sul, mas também o histórico do estudo e conceitualização dos “hormônios sexuais” e projetos de biopoder que atravessaram complexos contextos sociais articulados com os marcadores sociais da diferença de classe, raça e gênero.

Tendo isto em vista, no início de 2019 o governo sul-africano criou o movimento “naturalmente superior”, em inglês *#NaturallySuperior*, para oferecer apoio a Caster Semenya e defender o direito da atleta de competir. Este fato é resultado da mais recente controvérsia acerca da atleta sul-africana e medalhista Olímpica dos 800 metros

Caster Semenya, que possuindo uma produção acima dos níveis considerados característicos do sexo feminino, teve que comparecer à corte de arbitragem esportiva para argumentar contra o posicionamento da Associação Internacional de Atletismo. A Associação, por sua vez, demanda que ela diminua os seus níveis de testosterona quando competir em eventos esportivos, pois considera a condição biológica específica da atleta uma vantagem competitiva. Diante disto, o governo sul-africano iniciou a supracitada campanha de suporte e a atleta em sua defesa protestou em seus próprios termos que *“apenas quero correr naturalmente do modo como eu nasci e não é justo eles pedirem para que eu mude meu corpo”*. Os advogados de Semenya argumentaram, neste sentido, que a genética dela é uma *dádiva* que deve ser celebrada ao invés de discriminada. Segundo eles, este *“caso é sobre o direito de uma mulher ser ela mesma por nascer mulher, que foi socializada como mulher, sendo legalmente reconhecida como mulher durante toda a sua vida e, finalmente, sempre competiu com uma atleta mulher e deve ser autorizada a competir na categoria feminina sem discriminação”*. O Ministério do Esporte, portanto, condenou a Associação Internacional de Atletismo por propor regulações e intervenções médicas a Semenya em relação aos níveis de testosterona da atleta, declarando que isto é uma grave violação dos Direitos Humanos reconhecidos internacionalmente. Nesta mesma declaração, o ministério pediu o suporte de diferentes apoiadores para participar da campanha, enfatizando que a controvérsia também se trata de um debate sobre os direitos das mulheres competindo nos esportes. Finalmente, os fãs sul-africanos de Semenya, através da hashtag *#NaturallySuperior*, ofereceram um entusiasmado suporte a ela nas redes sociais.

Partindo da problemática apresentada na introdução deste artigo, de modo provisório, podemos definir o sexo como a condição biológica de nascimento que pode ser masculina ou feminina, ou ainda, intersexual, ou seja pessoas que possuem características atribuídas aos dois sexos. O gênero, por outro lado, constituiria as construções culturais e as respectivas identidades relacionadas a performance social de homens e mulheres. Por fim, a orientação do desejo se define pelo direcionamento dos nossos afetos e desejos, podendo ser heterossexual, bissexual ou homossexual. No entanto, como já indicamos anteriormente, essas definições são provisórias, construídas historicamente dentro do contexto social específico do ocidente, não existindo de maneira alguma identidades sociais que não sejam resultado de construções políticas

inseridas em diversos contextos, com múltiplas convenções sociais e científicas que perpassam desde da aparência das genitais , critérios cromossômicos , hormonais e assim por diante.

No livro “Inventando o Sexo, o corpo e gênero dos gregos a Freud”, Thomas Laqueur (2001) analisa a variação histórica da ideia de sexo no pensamento médico, filosófico e político do século XIII até nossos dias. Laqueur (2001) observa a construção de uma definição de sexo totalmente separados e distintos , a partir do século XVIII no Ocidente, por meio de uma nascente ciência da sexualidade, mas na qual interesses políticos e sociais específicos estavam envolvidos nesta distinção , como por exemplo , o imperativo de igualdade que se apresentava desde a revolução francesa como problema entre os diferentes grupos sociais, incluindo homens e mulheres. Conforme o autor, a medicina ocidental até o século XVIII não podia representar originalmente a sexualidade humana como dividida de forma dualista, separando sexualidades masculinas e femininas. O modelo científico dominante era o modelo do sexo único, pois o paradigma predominante na época, inspirado na filosofia neoplatônica de Galeno, via a mulher como um homem invertido e inferior. Portanto, concomitante aos ideais igualitários dos fins do século XVIII está perspectiva fisiológica também se transforma. Assim, os revolucionários europeus, especialmente franceses, precisavam justificar a tradicional desigualdade entre homens e mulheres, para estabelecer uma coerência com os ideais igualitários republicanos. Então, apesar do pressuposto que os “homens” são iguais, era necessário criar parâmetros explicativos para a desigualdade de gênero , criando justificativas para as assimetrias sociais relativas ao gênero, atribuindo às mulheres características tais como mentalmente frágeis, infantis e, por conseguinte, estavam incapacitadas para exercer as tarefas intelectuais, científicas e políticas dos homens. O sexo, deste modo, comprovaria a diferença e inferioridade natural das mulheres. Assim, homens e mulheres, como corpos absolutamente diferentes, deviam ter um tipo de prazer sexual, de conduta social e de vida emocional adequados à natureza biológica de “seus sexos”. Do contrário, não seriam exemplares normais da espécie, mas indivíduos desviantes, anormais, doentios ou degenerados. Os sujeitos, até então avaliados moralmente por seus atos, pensamentos e sentimentos religiosos ou pelos valores da hierarquia aristocrática, passam a ser julgados pela conformidade à finalidade sexual de suas supostas "naturezas biológicas".

Também é neste contexto que Michel Foucault (1983) observa a elaboração de uma biopolítica na qual a determinação do sexo pelo poder-saber das ciências médicas de uma pessoa torna-se elemento central nas relações que envolviam a ambiguidade sexual como, por exemplo, no caso de Herculine Barbin. Nesta publicação, intitulada “Herculine Barbin, o diário de uma hermafrodita” (Foucault, 1983), é relatada a “vida dupla” de uma intersexual que viveu no século XIX, de 1838 a 1868, e que acabou se suicidando diante de uma profunda depressão devido a sua dupla existência interrompida pela determinação médica de assumir um sexo único, que à revelia de Herculine a obrigou viver como um Homem. Este dossiê, elaborado por Foucault, e publicado juntamente com o que sobrou das memórias de Herculine, indica que até aquele momento a identidade de uma pessoa diante de uma ambiguidade sexual era objeto de escolha própria e passa a ser uma atribuição do saber-poder médico, como fica exemplificado no caso de Herculine.

Herculine Barbin foi criada durante vinte anos entre moças em uma instituição de ensino, chegando à qualidade de professora primária, e aos vinte e um anos de idade foi obrigada, após um exame médico, a assumir como identidade sexual o sexo masculino, mudando seu nome (de Adelaide para Abel) mediante processo judicial. Nesta nova condição, sucumbiu no abandono e desprezo da sociedade de sua época suicidando-se. O cadáver de Herculine Barbin foi encontrado em fevereiro de 1868 num quarto no bairro de Odeon em Paris, totalmente carbonizado, pouco tempo depois de ter que assumir compulsoriamente a identidade masculina.

Existe, portanto, todo o elemento relativo à classificação que é arbitrária, na qual contextualmente a aparência física, formulações genéticas cromossômicas de XX e XY e a presença de hormônios classificados como sexuais se encontram nesse debate do que seria o sexo masculino ou feminino em sua essência. Judith Butler (2017), nos “Problemas do Gênero”, indica este papel político das ciências médicas e biológicas em determinar o sexo, que também é o gênero, dado que epistemologicamente não existe classificação que antecede o social. Seguindo esta lógica, em “A história da sexualidade” Foucault (1985) descreve formas de poder na qual as ciências articularam juridicamente a dimensão da sexualidade a partir do século XIX. Judith Butler (2017, p.185) busca um exemplo destas formas de poder juridicamente orientadas através da descrição de um caso específico da ciência biológica no campo celular contemporânea. A autora descreve

nos “Problemas de Gênero” (Butler, 2017) a tentativa de demarcação do sexo como dicotomias diametralmente opostas no corpo biológico, por meio de instrumentos da ciência, através da pesquisa realizada no MIT sobre o gene mestre. Nesta pesquisa, através de meios tecnológicos altamente sofisticados, os pesquisadores identificaram o que denominaram de gene mestre, sequência específica de DNA no cromossomo Y, chamado de FDT, ou ainda, “fator determinante dos testículos”. Conforme Dr. Page, o responsável pela pesquisa, esta descoberta seria a comprovação da chave binária que depende todas as características sexuais dimórficas. Porém, posteriormente, ficou comprovado que a afirmação de Page era equivocada, pois o gene mestre se apresentava tanto em cromossomos X quanto entre os Y, não sendo, portanto, o fator determinante da masculinidade. De modo geral, existe uma ambição em certos segmentos das ciências médicas e biológicas de encontrar uma substancialidade material para determinação do sexo, ignorando a própria ambiguidade como elemento constitutivo de grupos humanos como os intersexuais (Butler, p.190, 2017).

Então, é justamente no domínio da disputa pelo entendimento ou acobertamento dos corpos ambíguos que a classificação cultural fica evidente, denunciando a escolha arbitrária de um binário que se opõe em categorias dualistas, mas que são construídas no interior de contextos culturais específicos, sob o signo de uma inteligibilidade da matriz heterossexual.

Quanto a intersexualidade de Caster Semenya, na véspera da sul-africana ter conquistado, em 2009, o título mundial de atletismo nos 800 metros, a Associação Internacional de Federações de Atletismo (IAAF, na sigla inglesa) havia revelado que a atleta passou por um exame de verificação de sexo, com a finalidade de afastar definitivamente as suspeitas de doping que pairavam sobre a progressão de Semenya. A verificação, no entanto, não apaziguou as suspeitas das rivais, como também levou à acusação do governo sul-africano que a Associação Internacional de Atletismo era preconceituosa com a atleta negra. Semanas depois o jornal britânico *Daily Telegraph* indicava que Semenya teria sido submetida a exames clínicos e os seus níveis de testosterona eram três vezes superiores ao valor médio feminino. A declaração oficial da IAAF, por sua vez, era que Semenya tinha sido examinada de forma exaustiva e definitivamente autorizada a competir, e os relatórios médicos eram confidenciais.

Em 2011, no entanto, a IAAF aprovou um regulamento que determinava que “uma mulher com hiperandrogenismo, que seja reconhecida legalmente como uma mulher, é elegível para competições femininas em atletismo desde que tenha níveis de andrógenos inferiores ao patamar masculino”. Portanto, de acordo com o regulamento de 2011, uma atleta com valores acima dos níveis considerados padrão das mulheres ou próximos dos números masculinos teriam de reduzir os seus níveis de testosterona, através de uma terapia medicamentosa de supressão hormonal ou pela remoção cirúrgica dos testículos (como no caso de pessoas intersexuais que apresentam ambiguidade genital). Os números da atleta pioraram sensivelmente desde que a IAAF aprovou as referidas regras e ela adoeceu. No entanto, Semenya voltou aos números de sucesso registrados anteriormente diante de uma reviravolta nas leis do atletismo. Afinal, em 2015, o Tribunal Arbitral do Esporte, em razão do recurso apresentado por Dutee Chand, uma atleta indiana afastada dos Jogos da Commonwealth em 2014 devido ao seu hiperandrogenismo, revogou o regulamento de 2011. O Tribunal, sediado na Suíça, concluiu que as regras da IAAF não estavam cientificamente fundamentadas. E ainda, que a federação internacional do atletismo teria dois anos para apresentar provas científicas de que o hiperandrogenismo resultava numa vantagem competitiva. Desde o início deste vazio legal, Semenya melhorou a sua marca nos 800 metros em seis segundos, dando força à teoria que o fim da terapia e, a consequente subida dos níveis de testosterona, teve um efeito explosivo no seu rendimento desportivo.

Na *New Yorker*, o jornalista Malcolm Gladwell defendeu a exclusão de Semenya das provas femininas, afirmando que *“isto é uma questão competitiva, não é uma questão de direitos humanos. Semenya possui uma vantagem genética extraordinária e anômala. (...) Temos uma situação em que uma mulher nascida com o equivalente biológico de um turbocompressor é autorizada a competir com 99% das mulheres que não têm essa vantagem”*. Na *Sports Illustrated*, por sua vez, Joanna Harper, a consultora médica do Comitê Olímpico Internacional e mulher transgênero, defendeu que nenhuma decisão será inteiramente justa, mas que há que se optar pelo mal menor. Segundo Harper, *“Estamos tentando ser justos a relação a quem? Os milhares de potenciais atletas femininas? Ou a uma minoria muito pequena de pessoas que vive de fato uma existência verdadeiramente marginalizada? É difícil. Na minha opinião, a solução menos injusta é a que, se queremos ser uma atleta feminina, a chave está na testosterona”*.

Por outro lado, o estudo do *British Journal of Sports Medicine* encomendado sobre o tema, concluiu que atletas do sexo feminino que nascem com níveis elevados de testosterona têm uma “*vantagem significativa*” em termos competitivos. Assim, o hiperandrogenismo feminino é uma condição que causa altos níveis de hormônio masculino, testosterona, nas mulheres. E, assim, considerando este elemento um fator de destreza e força é acionado o debate sobre qual o espaço que este tipo de atleta deveria ocupar de modo justo. Deste modo, através do controverso debate sobre o tratamento de atletas com hiperandrogenismo existe a possibilidade da campeã olímpica dos 800 metros, Caster Semenya, ser banida de futuras competições, a não ser que se submeta a uma terapia de supressão hormonal ou mesmo uma cirurgia. A pesquisa financiada pela Agência Mundial Antidoping (WADA) e pela Associação Internacional de Federações de Atletismo (IAAF) foi enviada ao Tribunal de Arbitragem Desportivo. Os investigadores do supracitado estudo mediram os níveis de testosterona no sangue de 1.332 atletas do sexo feminino, que competiram nos campeonatos mundiais de 2011 e 2013. E, concluíram que as competidores com os níveis mais altos de testosterona demonstraram vantagens significativas em relação às que apresentaram os níveis mais baixos. “*O nosso objetivo é defender, proteger e promover uma competição feminina mais justa*”, disse Stéphane Bermon, que liderou a pesquisa, concluindo que entre atletas, a testosterona é a droga que é mais usada para melhorar o desempenho quando injetada na forma sintética como um intensificador da performance corporal, aumentando a massa muscular e a força física. Nas palavras do pesquisador: “*Acreditamos que estes resultados possam ajudar o júri a entender melhor o desempenho entre o uso de andrógenos e o desempenho físico*”.

Porém, a questão do hiperandrogenismo é controversa, porque ele impõe questões de concorrência leal ou desleal contra mulheres nascidas com uma condição em que elas não têm controle. Portanto, é neste aspecto que o caso de Semenya é paradigmático para compreender os constructos relativos aos sistemas classificatórios do sexo.

Mokgadi Caster Semenya (Polokwane, 7 de janeiro de 1991) é uma atleta sul-africana, campeã olímpica e mundial dos 800 metros. Nascida numa pequena vila e criada na província de Limpopo, no interior da África do Sul, começou a correr como treinamento para jogar futebol. Aos 17 anos, no entanto, venceu os 800 nos Jogos da

Juventude da Commonwealth, na Índia. Em 2009, competindo no Campeonato Africano de Atletismo Júnior, venceu os 800 m e os 1500 m, estabelecendo novos recordes nacionais, quebrando as marcas de Zelda Pretorius e Zola Budd respectivamente. Naquele ano o tempo de Semenya nos 800 m foi o melhor do mundo para a distância em qualquer categoria. Em agosto do mesmo ano, no Campeonato Mundial de Atletismo, realizado em Berlim, conquistou a medalha de ouro nos 800 m. Mesmo antes de sua participação, Semenya teve sua feminilidade posta em discussão e após a vitória teve de se submeter aos testes. Afinal seus avanços espetaculares levantaram suspeitas do uso de drogas. Os resultados dos testes nunca foram anunciados oficialmente, mas alguns prognósticos divulgados pela imprensa apontavam que Semenya possuía traços de intersexualidade. O caso levantou ampla discussão e acusações de racismo em relação a Federação Internacional.

Atualmente, Caster cursa o terceiro ano de Ciência do Esporte na North-West University em Potchefstroom. É casada com sua companheira de treinamentos Violet Raseboya desde de 2015, numa cerimônia que seguiu os costumes tradicionais da África do Sul. E, apesar de lésbica em um país que registra altos índices de violência homofóbica, inclusive com a prática generalizada de estupro corretivos, atleta em razão da sua notoriedade recebeu em 2012 o prêmio de Esportista do Ano da África do Sul no SA Sports Awards em Sun City. Posteriormente, em 2014, foi condecorada pelo presidente Jacob Zuma com a Ordem de Ikhamanga de bronze (OIB) pelos serviços prestados ao esporte. E, mesmo diante das controvérsias, Caster Semenya foi escolhida como porta-bandeira da delegação sul-africana na cerimônia de abertura dos Jogos de Londres em 2012.

Porém, ainda em 2009, o técnico da ainda jovem Semenya, Wilfred Daniels, renunciou ao cargo dizendo sentir que a Athletics South África (ASA), a federação local de atletismo, não havia cuidado direito dela durante todo o caso sobre a intersexualidade e que ele próprio não teria feito o suficiente para proteger Caster. O presidente da ASA, Leonard Chuene, reconheceu ter ele próprio submetido a atleta ao teste, tendo mentido à Semenya sobre seu propósito. Por recomendação do ministro do Esporte e Recreação da África do Sul na época, Makhenkesi Stofile, Semenya contratou uma firma de advogados para garantir que seus direitos civis e legais e sua dignidade fossem mantidos intactos durante as investigações. O governo da África do Sul, que a apoiou fortemente,

por fim, chegou a fazer um apelo e uma reclamação à ONU contra a IAAF, dizendo que a atitude da Federação era sexista e machista. A própria atleta declarou que foi *“submetida a um exame injustificado e invasivo dos detalhes mais íntimos e privados do meu ser”*. Finalmente, os exames comprovaram que a atleta sul-africana é portadora de uma condição cromossômica rara que lhe confere características masculinas e femininas. Semenya não tem ovários nem útero, mas possui testículos ocultos internamente que produzem testosterona acima do normal para uma mulher, embora os genitais externos sejam femininos.

Nas Olimpíadas de Londres ficou com a medalha de prata, sendo derrotada pela russa Savinova, depois de ultrapassar seis corredoras nos 150 metros finais, mas sem conseguir superar a campeã. No entanto, em novembro de 2015, a WADA, agência mundial antidoping, recomendou que Savinova, que derrotou a sul africana em Daegu 2011 e Londres 2012 e fez comentários sarcásticos na época sobre a aparência de Caster, fosse banida para sempre do esporte por doping durante os Jogos Olímpicos de Londres. O Comitê Olímpico Internacional ainda não se pronunciou sobre o pedido e as alegações da WADA, mas se ele for atendido Semenya pode herdar a medalha de ouro de Londres 2012 de Savinova e se tornar bicampeã olímpica. Na Olimpíada do Rio, 2016, Caster Semenya chegou como favorita após uma temporada em que venceu todas as provas de que participou e venceu os 800 m com a melhor marca de sua vida, ganhando a primeira medalha de ouro olímpica feminina da África do Sul no atletismo de pista.

Durante as entrevistas, após a prova no estádio, a britânica Lindsay Sharp, sexta colocada, aos prantos reclamou da mudança de regras pela IAAF sobre o hiperandrogenismo e declarou ser *“quase impossível vencer Caster, dado seus altos níveis de hormônios e que todos podiam ver que a corrida era dividida em duas categorias”*. Sharp também foi duramente criticada pela imprensa britânica por aparentemente ignorar Semenya após a prova e abraçar as colegas Joanna Józwik e Melissa Bishop. Posteriormente, a britânica declarou ter *“grande respeito por Caster Semenya”* e que quando questionada sobre a prova na sua entrevista à televisão ao lado da pista deu apenas *“uma resposta honesta e diplomática”*. A polonesa Józwik, quinta colocada, foi abertamente racista, afirmando se sentir a medalhista de prata, já que havia controvérsias sobre as três primeiras no pódio – Caster, Francine Niyonsaba do

Burundi e Margaret Wambui do Quênia – e ficava feliz por ter sido a primeira europeia e a segunda branca na linha de chegada.

Depois da prova, comentaristas expressaram sua preocupação com a vitória de Caster como Eric Vilain, médico geneticista, opinando que se qualquer pessoa que se declare do sexo feminino competir como mulher o resultado seria bastante previsível desta competição, dado que não haverá mulheres vencedoras. Por outro lado, a médica e bioeticista americana Katrina Karkazis, uma autoridade acadêmica no estudo da testosterona disse para o jornal britânico *The Guardian* que as alegações das perdedoras eram uma evidência de discriminação e ignorância e que a imagem de Sharp ignorando o cumprimento de Semenya ao fim da prova ficará por muito tempo em sua lembrança.

O comitê olímpico esteve envolvido neste processo de classificação do sexo ao longo da sua história, sendo que a controvérsia na olimpíada brasileira não foi um episódio isolado em termos de separar atletas Masculinos e Femininos, tendo como foco a questão de que modo seria uma disputa legítima e igualitária entre pessoas com condições físicas semelhantes. Além , da noção de construção de atributos de uma identidade de gênero relativas a força e destreza nesse contexto dos esportes, os casos recentes, também suscitam uma relação explicitada pelos discursos dos agentes das noções de raça e determinadas formas sociais de classificação desta , que apesar de não ser uma categoria mais aceita do ponto de vista biológico , estando percepções acerca destas apenas no imaginário social do racismo, por detrás das críticas atribuídas as atletas classificadas como Semenya, também temos uma correlação entre raça e gênero que provoca um debate na qual se demanda estranhamento e o esclarecimento dos seus termos , seja no campo político dos esportes propriamente dito , seja pelo interesse da antropologia das classificações .

Quanto ao histórico do COI (Comitê Olímpico Internacional) e a intersexualidade o caso mais conhecido é o de Maria José Martínez-Patiño (nascido em 10 de julho de 1961) , uma atleta da Espanha que foi demitida após uma competição que a classificaria para participação dos Jogos Olímpicos de Verão de 1988. Maria Patiño nasceu com uma condição chamada insensibilidade aos andrógenos. Isso significava que, embora tivesse um cromossomo Y e seus testículos produzirem muita testosterona, suas células não podiam detectar esse hormônio masculinizante. Como resultado, seu corpo nunca desenvolveu características masculinas. Ela foi envergonhada publicamente quando

participou de um evento de obstáculos nos campeonatos classificatórios nacionais quando fez um exame do tipo cromossômico para determinação do sexo, mas lutou contra a perda de sua licença com a IAAF com sucesso e foi capaz de competir participando das Olimpíadas de 1992. Desde então, ela escreve sobre sua experiência, seu teste e suas consequências, que se tornou um caso altamente divulgado e frequentemente citado sobre testes de sexo, bem como a privacidade dos atletas diante destes exames. Dentre suas publicações podemos citar *"Personal Account: A woman Tried and Tested"*, de 2005, *"Reexamining Rationales of 'Fairness': An Athlete and Insider's Perspective on the New Policies on Hyperandrogenism in Elite Female Athletes"* de 2012, que com Hida Vilorio discutiu as atuais práticas de teste de sexo no esporte. Mas, por que o COI realiza testes de verificação do sexo?

Em parte, as regras do COI refletem a ansiedade política da Guerra Fria. Assim, durante as Olimpíadas de 1968, por exemplo, instituiu-se testes sexuais científicos em resposta a rumores de que alguns competidores da Europa Oriental estavam tentando conquistar vitórias travestidos como mulheres para ganhar vantagem. Porém, o único caso conhecido de um homem que infiltrou uma competição feminina ocorreu em 1936, quando Hermann Ratjen, membro da Juventude Nazista, entrou na competição feminina de salto como "Dora", chegando às finais, mas ocupando apenas o quarto lugar, atrás de três mulheres. Mas, há razões mais antigas para a exigência de testes, como a exclusão inicial da participação feminina nas olimpíadas. Em 1912, Pierre de Coubertin, fundador das Olimpíadas modernas (do qual as mulheres foram originalmente banidas), argumentou que *"os esportes femininos são todos contra a lei da natureza"*. Conforme observa Anne Fausto Sterling (2000, p.1-30) as autoridades olímpicas resolveram certificar a feminilidade das mulheres que deixaram competir, porque o próprio ato em si parecia implicar que não podiam ser verdadeiras mulheres, ou seja, no contexto da política de gênero, empregar uma fiscalização do sexo fazia muito sentido.

Até 1968, as concorrentes olímpicas femininas eram frequentemente convidadas a ficar nua na frente de um conselho de examinadores. Os seios e a vagina eram examinados para certificar a feminilidade. Porém, muitas mulheres reclamaram que este procedimento era degradante. O COI, então, decidiu fazer uso do teste cromossômico, mais "científico" e moderno. O problema, no entanto, é que esse teste ainda continua inconclusivo em alguns casos associados ao desenvolvimento de testículos, pontua

Fausto Sterling (2000). O sexo de um corpo é simplesmente muito complexo, não havendo nenhuma diferença absoluta e definitiva dentro de uma ótica classificatória binária. Conforme a bióloga argumenta no livro "Sexing the body" (Fausto-Sterling, 2000) rotular alguém, como um homem ou uma mulher, é uma decisão social. Deste modo, podemos usar o conhecimento científico para nos ajudar a tomar a decisão, mas somente nossas crenças sobre gênero podem definir o nosso sexo. Além disso, nossas crenças sobre gênero afetam o tipo de conhecimento que os cientistas produzem sobre o sexo.

Em 1972, os sexólogos John Money e Anke Ehrhardt popularizaram a ideia de que sexo e gênero são categorias separadas. O sexo, argumentaram, refere-se a atributos físicos e é determinado anatomicamente e fisiologicamente. O gênero, por sua vez, seria uma transformação psicológica, uma convicção interna de que alguém é masculino ou feminino (identidade de gênero) e as expressões comportamentais correspondentes. As feministas da segunda onda da década de 1970, por sua vez, também argumentaram que o sexo é distinto do gênero e que as instituições sociais, elas próprias destinadas a perpetuar a desigualdade de gênero, produzem a maioria das diferenças entre homens e mulheres sob uma base natural, que é o sexo. Mas, as definições feministas de sexo e gênero deixaram aberta a possibilidade de que diferenças masculinas e femininas na função cognitiva e no comportamento pudessem resultar em diferenças sexuais, biológicas propriamente ditas. Conforme observa Fausto-Sterling (2000) nossos corpos são muito complexos para fornecer respostas claras sobre a diferença sexual. Quanto mais procuramos uma base física simples do "sexo", mais fica claro que "sexo" não é uma categoria física puramente. E os sinais e funções corporais que definimos como próprios de homens ou mulheres já estão emaranhados em nossas ideias sobre gênero. No caso da ambiguidade sexual, ou ainda, intersexuais, escolher quais os critérios a serem usados na determinação do sexo são decisões sociais para as quais os cientistas não podem oferecer diretrizes absolutas. Para a autora, as verdades sobre a sexualidade humana criadas pelos estudiosos em geral e pelos biólogos em particular são um componente das lutas políticas, sociais e morais (Fausto-Sterling, 2000).

Muitos historiadores marcam os séculos XVII e XVIII como períodos de grande mudança nos nossos conceitos de sexo e sexualidade. Durante esta época, uma noção de igualdade legal substituiu o exercício feudal do poder arbitrário e violento dado pelo

direito divino. Como Michel Foucault (2001) observou, a sociedade ainda exigia alguma forma de disciplina diante desta nova conjuntura de percepção do poder e controle social. O capitalismo, diante disto, precisava de novos métodos para controlar a “inserção de corpos na maquinaria de produção e o ajuste dos fenômenos da população aos processos econômicos”. Foucault (2001) dividiu esse poder sobre os corpos vivos, o biopoder, em duas formas. O primeiro centrado no corpo individual. O papel de muitos profissionais da ciência, incluindo as chamadas ciências humanas, tornou-se otimizar e padronizar a função do corpo. Na Europa e na América do Norte, o corpo padronizado de Foucault (2001) tradicionalmente, era masculino e caucasiano, no qual as ideias de raça e gênero emergem de pressupostos subjacentes sobre a natureza física deste corpo a ser disciplinado pelo biopoder. Compreender como a raça e o gênero funcionam, em conjunto e de forma independente, nos ajuda a aprender mais sobre como o social os incorpora contextualmente, segundo projetos específicos de poder.

A segunda forma de biopolítica analisada por Foucault (2001) era a “uma biopolítica da população” que surgiu no início do século XIX, já que cientistas pioneiros começaram a desenvolver pesquisas e métodos estatísticos necessários para supervisionar e gerenciar “nascimentos e mortalidade, o nível de saúde, expectativa de vida e longevidade”. Para Foucault, a “disciplina” teve um duplo significado. Por um lado, implicava uma forma de controle, por outro, era parte de um corpo acadêmico de conhecimento. O conhecimento disciplinar desenvolvido nos domínios da embriologia, endocrinologia, cirurgia, psicologia e bioquímica incentivou os médicos a tentar controlar o próprio gênero do corpo, incluindo “suas capacidades, gestos, movimentos, localização e comportamentos”. Assim, foi estabelecido um sentido do normal sobre o natural, a biopolítica das ciências médicas produziu “uma sociedade de normalização” (Foucault, 2001). Do ponto de vista dos médicos, o progresso no tratamento da intersexualidade envolve a manutenção do normal. Por conseguinte, deve haver apenas duas “caixas”: masculino e feminino. O conhecimento desenvolvido pelas disciplinas médicas habilita os médicos a manter uma mitologia do normal, alterando o corpo intersexual para se encaixar, tanto quanto possível, em um ou outro sexo. Para manter as divisões de gênero é imperativo controlar aqueles corpos que são indisciplinados por borrar as fronteiras, pois uma vez que os intersexuais encarnam literalmente os dois sexos enfraquecem as reivindicações sobre a diferença sexual.

Anne Fausto Sterling (2000) através de uma visão crítica e de dentro das próprias ciências médicas empreende uma reflexão acerca da política da ciência e do corpo. Estando comprometida com as ideias dos movimentos modernos de libertação de homossexuais e mulheres reconhece que a forma como tradicionalmente conceitualizamos gênero e identidade sexual reduz as possibilidades da vida ao mesmo tempo que perpetua a desigualdade de gênero. Para mudar a política do corpo, segundo ela, deve-se mudar a política da própria ciência. A autora argumenta que estando no cruzamento de tradições críticas à produção de ciência, ao reconhecer o papel político e contextual desta, observa que os debates científicos e populares sobre intersexuais e homossexuais, corpos que desafiam as normas do nosso sistema de dois sexos, estão profundamente entrelaçados. Por outro lado, também enfatiza a necessidade de apontar o significado da objetividade e da natureza atemporal do conhecimento científico. A autora propõe que nossas experiências corporais são criadas pelo nosso desenvolvimento em particular no interior de culturas e períodos históricos específicos. Mas, especialmente como bióloga busca demonstrar um argumento mais particular, pois nós desenvolvemos literalmente, e não apenas “discursivamente” nossos corpos, incorporando experiência em nossa própria “carne”, ou seja, para entender essa afirmação é necessário estranhar as distinções entre o corpo físico e o corpo social.

As críticas relacionadas ao dualismo entre natureza e cultura permanecem pouco inteligíveis devido à divisão real e construído ainda muito popular nos diferentes campos do saber. No entanto, existem hormônios, genes, próstatas, úteros e outras partes fisiológicas do corpo que usamos para diferenciar homens de mulheres que são parte do arcabouço de elementos e de experiências da qual o desejo sexual emerge. Noções ocidentais de matéria e materialidade corporal, argumenta Butler, foram construídas através de uma “matriz de gênero”, uma matriz de inteligibilidade. Como observa Butler (2011), o título de seu livro, “Bodies That Matter”, é um apelo a materialidade evidente do corpo. Ou seja, ser material é falar sobre o processo de materialização. Deste modo, se os pontos de vista sobre sexo e sexualidade já estão inseridos em nossos conceitos filosóficos de como a matéria se forma nos corpos, a questão dos corpos não pode formar um terreno neutro e pré-existente para entender as origens da diferença sexual. Ou ainda, como a matéria já contém noções de gênero e sexualidade, não pode ser um recurso neutro no qual poderíamos construir teorias “científicas” ou “objetivas” de

desenvolvimento e diferenciação sexual. Ao mesmo tempo, temos que reconhecer e usar aspectos da materialidade “que pertencem ao corpo”. Os domínios da biologia, anatomia, fisiologia, composição química e hormonal, doença, idade, peso, metabolismo, vida e morte não podem ser negados. Butler (2011) sugere que olhemos para o corpo como um sistema que simultaneamente produz e é produzido por significados sociais, assim como qualquer organismo biológico sempre resulta das ações combinadas e simultâneas da natureza e da educação. Anne Fausto Sterling (2000) considera, neste sentido, analisar o corpo e a mente em conjunto. Para facilitar seu projeto, ela invoca a imagem de uma tira de Möbius como uma metáfora para a psique. A tira Möbius é uma fita plana torcida uma vez e depois anexada de ponta a ponta para formar uma superfície circular. Assim sendo, a bióloga propõe que pensemos no corpo como o interior da tira de Möbius. A cultura e a experiência constituiriam a superfície externa. Mas, como a imagem sugere, o interior e o exterior são contínuos e um pode mover-se de um para o outro. Os seres humanos são seres biológicos e, portanto, de algum modo, seres naturais e entidades sociais e, em algum sentido, artificiais, ou ainda, construídos.

Anne Fausto-Sterling nos capítulos 2 e 4 do “Sexing the body” (2000), analisa os marcadores exteriores mais visíveis do gênero, os genitais, para ilustrar como o sexo é, literalmente, construído. Os cirurgiões removem órgãos e usam próteses para criar genitais “apropriados” para pessoas nascidas com partes do corpo que são ambíguas. Sendo que, os médicos acreditam que sua experiência lhes permite “ouvir” a natureza, dizendo-lhes a verdade sobre o sexo que tais pacientes deveriam ter., no entanto, estas supostas verdades vêm da arena social e são reforçadas, em parte, pela tradição médica de tornar invisíveis os nascimentos intersexuais.

Nos capítulos 6 e 7 do “Sexing the body” Anne Fausto Sterling (2000, p.146-170), mostra como no período de 1900 a 1940 os cientistas criaram a natureza de uma maneira particular, estabelecendo a categoria de hormônios sexuais. Os próprios hormônios se tornaram marcadores da diferença sexual. No entanto, a autora argumenta que historicamente outras escolhas classificatórias poderiam ter sido feitas em que os hormônios esteroides não precisavam ter sido divididos em categorias sexuais. Por exemplo, ao invés da classificação de tipos sexual estes hormônios poderiam ter sido considerados hormônios de crescimento que afetam uma ampla faixa de tecidos. No capítulo 8, Anne Fausto Sterling, analisa como os cientistas usaram historicamente o

conceito de hormônio sexual para aprofundar a compreensão do desenvolvimento genital e, em parte, sobre a aplicação do conhecimento sobre hormônios sexuais a algo ainda menos tangível do que a química do corpo: o comportamento sexual.

Por volta de 1878, Brown-Séquard ocupando a cadeira de Medicina Experimental no Collège de France, em Paris, pesquisou as funções das glândulas endócrinas em animais e ao explorar a importância das suas secreções criou um campo de conhecimento que atualmente denominamos de endocrinologia. Brown-Séquard fez experimentos ligados à estimulação nervosa e as secreções dos animais, mas foi um em especial que o tornou célebre historicamente, o uso terapêutico de um extrato de glândulas genitais. Apresentado ao mundo científico em primeiro junho de 1889 o médico franco-americano demonstrou publicamente para a comunidade científica, na Sociedade Francesa de Biologia, que o uso terapêutico de um extrato de glândulas genitais serviria como meio para prolongar e revigorar a vida humana. Posteriormente, o médico publicou um artigo científico no *"The Lancet"*, periódico médico inglês, descrevendo um líquido extraído das glândulas sexuais de certos animais capaz de produzir efeitos revitalizantes sobre as funções mentais, o aumento da agilidade, resistência, energia e força muscular. Em questão de meses a imprensa da época alardeou a notícia sobre os extratos testiculares de Brown-Séquard, que passaram a ser produzidos e comercializados sob o nome de Sequarine. O líquido Sequarine foi utilizado no tratamento de vários tipos de doenças, incluindo a sífilis, o câncer e a tuberculose, tornando-se um medicamento de fama internacional. E assim, ao final de 1889 mais de 12.000 médicos utilizavam o líquido de Séquard e os químicos industriais ganhavam fortunas vendendo o *"Elixir da Vida"*. Nos anos posteriores, pesquisadores passaram a estudar as glândulas endócrinas de animais e a ação de suas secreções sobre a regulação fisiológica dos organismos. E, finalmente, em 1935, através de processos de purificação a partir de 15.000 litros de amostra de urina de policiais foi extraída uma substância cristalina. Ela recebeu dos cientistas o nome de testosterona, o principal hormônio "masculino" produzido pelos testículos. Entre os usos clínicos da substância estão a reposição desta em homens e mulheres diante da perda natural pelo processo de envelhecimento e , embora controverso, inclui ainda o tratamento de anemias, da osteoporose, em casos de hipogonadismo (baixa produção de testosterona por parte do homem) e também em casos de doentes com câncer terminal e AIDS, que muitas vezes

se utilizam dessas substâncias para ganhar peso. De modo ilegal, por outro lado, ocorre o uso da testosterona, ou ainda, esteroides anabolizantes, com a finalidade de aumentar a massa muscular e melhorar o desempenho desportivo. E, pelo menos desde 1940, numerosos atletas de elite e fisiculturistas têm feito uso dessas drogas para aumentar a massa muscular e intensificar regimes de treinamento. Atletas, por sua vez, utilizam de várias técnicas estratégicas para ocultar a testosterona, mas não é uma tarefa simples escapar dos testes antidopings.

Até o final da Primeira Guerra Mundial uma endocrinologia médica da função sexual humana e da disfunção não eram ainda objetos estudados cientificamente propriamente dito. Apesar da lenta acumulação de informações científicas sobre hormônios, mudanças importantes estavam em andamento. Alianças contextuais começaram a vincular o trabalho de biólogos, como Frank Lillie com o de psicólogos como Robert Yerkes, filantropos como John D. Rockefeller Jr. e vários reformadores sociais. Estas alianças incluíam mulheres que se apresentavam como “feministas”, eugenistas, sexologistas e médicos. Os hormônios, representados em papel como fórmulas químicas neutras, tornaram-se um dos principais atores da política moderna de gênero. Neste sentido, as biografias entrelaçadas destes reformadores sociais mais proeminentes da época com pesquisadores reconhecidos apontam para as complexas conexões entre as agendas sociais e científicas. Parte da história dos hormônios sexuais envolve a aliança entre cientistas e ativistas políticos, mantendo seus objetivos específicos, ora promovendo o controle de natalidade, ou ainda, o conhecimento puramente científico sobre hormônios sexuais. Por exemplo, em 1910, John D. Rockefeller Jr., serviu como membro de um grande júri da Nova Iorque investigando o “comércio de escravos brancos”, que era uma expressão para prostituição na época. Sensibilizado profundamente pelas deliberações do julgamento, ele organizou e financiou o *Bureau of Social Hygiene* (BSH). Ao longo dos trinta anos seguintes, o BSH deu quase seis milhões de dólares para estudar, melhorar e prevenir as condições sociais, “crimes” e doenças que afetariam nesta perspectiva negativamente o bem-estar da sociedade, com especial referência à prostituição e aos males a ela associados. Entre os muitos empreendimentos apoiadas sob a égide da agência estavam ações voltadas a pesquisa e prevenção dos problemas da criminalidade e desvio social, e posteriormente, o trabalho da BSH, incluiu questões de saúde pública, como um extenso projeto de

pesquisa sobre a fisiologia e a função dos hormônios sexuais. Assim, com o financiamento do *Bureau of Social Hygiene*, foi criado o Comitê de Pesquisa em Problemas do Sexo (CRPS) que pesquisou, dentre vários temas aspectos genéticos da determinação do sexo, fisiologia do sexo e reprodução, psicobiologia do sexo em animais e, finalmente, sexualidade humana, incluindo aspectos individuais, antropológicos e psicossociais. Durante seus primeiros vinte e cinco anos, a CRPS financiou grande parte das principais pesquisas em biologia hormonal, antropologia do comportamento sexual, psicologia animal e, mais tarde, os famosos estudos de Kinsey. Porém, em seus primórdios, muitos pesquisadores eminentes do CRPS apoiavam fortemente o movimento eugênico, que acreditava fornecer uma abordagem científica para a gestão de “doenças sociais”. Eugenistas advertiam, neste período, que o “estoque racial” da nação estava em perigo pelo grande afluxo de imigrantes da Europa Oriental e pela presença contínua na população dos antigos escravos e seus descendentes. Para limitar o ônus colocado na classe média branca pela pobreza e pelo crime, que se acreditava ser o resultado da “fraca hereditariedade” dos imigrantes e dos povos de pele mais escura, os eugenistas defendiam o controle da reprodução dos chamados degenerados e promover entre os que pensavam representar raças superiores. No entanto, à medida que se tornou mais claro que os hormônios desempenham papéis múltiplos em todo o corpo humano, as teorias que ligavam o sexo e os hormônios tornaram-se mais confusas, porque o pressuposto de que os hormônios eram “sexuais”, ou ainda, de “gênero”, já estavam profundamente enraizados. À medida que os pesquisadores de hormônios avançavam em técnicas de isolamento, medição e nomeação dos hormônios eles tomaram decisões científicas que continuam afetando nossas ideias sobre corpos masculinos e femininos. Esses julgamentos, entendidos como “a verdade biológica sobre o sexo químico”, foram, no entanto, baseados em ideias culturais preexistentes sobre gênero. Mas, o processo de chegar a essas decisões não era nem óbvio, tampouco livre de conflito. Nos dias atuais, é possível elencar artigos sobre temas médicos sobre hormônios ditos sexuais variando, por exemplo, desde doenças cardíacas, Alzheimer, nutrição, tolerância à dor, imunidade e controle de natalidade para o crescimento ósseo e até câncer. Entre os artigos sobre comportamentos relacionados a testosterona há tópicos como cooperação, agressão entre outros temáticas, bem como uma gama diversificada de problemas médicos, incluindo câncer, crescimento ósseo, doenças

cardíacas, impotência feminina, contracepção e fertilidade. Uma leitura rápida de publicações científicas recentes mostra que os pesquisadores descobriram que a testosterona e o estrogênio afetam o cérebro, a formação de células sanguíneas, o sistema circulatório, o metabolismo do fígado, dos lipídios e dos carboidratos, a função gastrointestinal e o fígado, as atividades de bexiga, musculatura e rim. No entanto, apesar do fato de ambos os hormônios aparecer em todos os tipos de corpos, produzindo todos os tipos de efeitos, muitos ainda continuam considerando o estrogênio como hormônio feminino e a testosterona como hormônio masculino. Portanto, na década de 1920, o hormônio “masculino” transformou meninos em homens e o hormônio “feminino” elas em mulheres , respectivamente a “testosterona” (quimicamente falando é um esteroide de cetona do testículo), e o hormônio cristalizado a partir da urina de mulheres grávidas “estrogênio” ou, mais raramente, estrona (cetona relacionada ao estro ou útero) .Por outro lado, a questão de como medir e padronizar a presença e a força do hormônio feminino não eram meramente acadêmicas . Muitos dos relatórios de pesquisa da época sobre medição e padronização abordaram explicitamente a questão das fórmulas farmacêuticas com forte interesse da indústria.

Porém, já pelos idos de 1928, nove relatórios intrigantes apontavam que o estrogênio e a testosterona estavam presentes tanto em organismos femininos, quanto masculinos. No entanto, devido à sua lealdade a um sistema de dois gêneros, alguns cientistas resistiram às implicações de novas experiências que produziram evidências cada vez mais contraditórias sobre a singularidade dos hormônios masculinos e femininos. Os cientistas tinham como desafio entender o papel dos hormônios na construção da diferença de sexo, em um meio cultural inundado com mudanças no significado e estrutura dos sistemas de gênero. Neste sentido, de 1900 a 1930, o emprego remunerado de mulheres casadas fora da casa dobrou, mas era ainda apenas cerca de 12% delas e os esforços feministas para se infiltrar em todos os cantos do mercado de trabalho continuavam a ser uma luta árdua. Mas, enquanto a resistência à igualdade econômica completa persistiu, durante o período de 1920 a 1940, ocorreu uma reconceitualização da família, assim como do gênero e da sexualidade humana. No final da década de 1930, as feministas enfrentavam um dilema de sua própria retórica: se mulheres e homens fossem iguais completos, então a organização como membros de um ou outro sexo fazia pouco sentido. Se, por outro lado, eles fossem verdadeiramente

diferentes, então, até que ponto um poderia impulsionar a demanda por igualdade? Em meio a tais turbulências de gênero, nunca foi possível resolver a identidade dos hormônios sexuais.

Pelos anos de 1940, por sua vez, os cientistas identificaram, cristalizaram, nomearam e classificaram uma série de novos hormônios. Eles também descreveram os papéis dos hormônios, tanto do tipo gonadal quanto da hipófise, no controle do ciclo reprodutivo, sendo que os pesquisadores começaram a considerar, neste contexto, a possibilidade de os hormônios regularem o comportamento humano. A ascensão de estudos de comportamento e hormônios, tanto como objeto, quanto como aglutinador de financiamento do CRPS estavam inseridos em um novo contexto social que arregimentavam novas preocupações e projetos políticos. Neste contexto, por exemplo, Harry Truman terminou a Segunda Guerra Mundial com duas bombas atômicas. À medida que a guerra fria crescia, as crianças americanas aprenderam a se proteger da bomba. Alguns pais construíram abrigos de bombas e debateram a ética de se afastar ou até mesmo matar seus vizinhos subversivos quando chegasse a hora. A política de gênero ficou vinculada à nova linguagem da segurança nacional. Como vários historiadores demonstraram, essa era uma época em que arranjos domésticos estáveis, ou seja, estruturas familiares “tradicionais”, eram equiparadas a estabilidade nacional. A equação da ordem sexual, portanto, e a contenção nuclear funcionaram de modo simétrico e em paralelo. O poder atômico comunista foi considerado uma ameaça direta à estabilidade das famílias americanas. Em 1951, o médico de Harvard, Charles Walter Clarke, advertiu que o ataque atômico destruirá os apoios sociais normais para a vida familiar e comunitária, abrindo “*o potencial do caos sexual*”. O caos sexual, por sua vez, ameaçaria nesta retórica a segurança nacional no interior do Estado. Em 1948, por exemplo, Guy Gabrielson, presidente nacional do Partido Republicano, escreveu que “*perversos sexuais tinham se infiltrado no governo e eram talvez tão perigosos quanto os comunistas reais*”. Como o historiador Arthur Schlesinger Jr. (1958, p.63, apud, Fausto-Sterling, p.198, 2000), escreveu na época, os sintomas de uma crise dos arranjos tradicionais incluíam uma fusão alarmante de papéis de gênero tanto em casa quanto no trabalho. Um fascínio com a homossexualidades e “a mudança do sexo”, com o fenômeno de Christine Jorgenson, expressou uma tensão mais profunda. E, apesar da ideologia generalizada de conformidade de função sexual e de gênero que prevaleceu

em filmes, revistas, políticas governamentais e currículos escolares, os anos de 1950 foi uma década de desafios em torno das noções de gênero. A publicação dos relatórios de Kinsey, por exemplo, desestabilizou as opiniões aceitas sobre o comportamento sexual americano, sugerindo que os encontros homossexuais, o sexo pré-marital e a masturbação eram generalizados e biologicamente normais. E, no final da década de 1950, questionava-se cada vez mais as definições convencionais de masculinidade ao mesmo tempo em que os movimentos dos direitos homossexuais adquiria lentamente forças no decorrer deste período.

Cientistas que estudaram a sexualidade animal nesta era, então, trabalharam com um contexto cultural complexo. Por um lado, eles poderiam formular suas metáforas e teorias em termos convencionais de gênero. Por outro lado, a própria existência de contracorrentes que desafiava esses pontos de vistas hegemônicos permitiram que alguns cientistas vislumbrassem novas ideias sobre a sexualidade. O comportamento, no entanto, era um assunto mais escorregadio do que a anatomia, pois apesar das confusões apresentadas pela intersexualidade, o desenvolvimento anatômico permaneceu uma maneira razoavelmente clara para medir os efeitos hormonais. Havia testículos ou ovários, um epidídimo ou uma trompa de falópio, um escroto ou lábios vaginais. Mas, a pesquisa sobre o comportamento sexual ultrapassou as questões de anatomia para questões de masculinidade, feminilidade, homossexualidade, bissexualidade e heterossexualidade. Mas, como a ideologia da Guerra Fria exaltou a heterossexualidade como fator de normalidade, classificando a homossexualidade como uma ameaça, durante a década de 1950, leituras mais restritivas do comportamento sexual animal ganharam visibilidade e força através de experimentos laboratoriais em que ratos e coelhos, este signo cultural de conformidade heterossexual, eram mutilados de órgãos reprodutivos ou recebiam hormônios esteroides para comprovar ideias sobre superioridade, acasalamento e outras questões que eram intrínsecas ao período.

O clima da década de 1970, no entanto, com o clamor do movimento das mulheres e no movimento nascente de direitos dos homossexuais, ajudou a tornar visíveis certos problemas com a forma como os cientistas imaginavam a biologia do sexo. Finalmente, ao longo da década de 1980, os cientistas sociais voltaram-se para a biologia para explicar as práticas sexuais humanas, enquanto os biólogos encontraram seus

próprios paradigmas de pesquisa influenciados pela nova aceitação social e definições da diversidade sexual humana.

Conclusões iniciais

Como podemos observar , no decorrer da revisão bibliográfica acerca dos hormônios, existe uma correlação entre política e ciência que fazem a mediação entre o estatuto da materialidade da substância que aqui analisamos , a testosterona, que é permeado por disputas classificatórias do sexo .A testosterona em si é um objeto de análise paradigmático para compreender o modo como se articula política, cultura e história em termos dos significados das substâncias corporais . Mas, há neste caso muitas questões que podem ser arregimentadas e que neste texto ainda não abordamos, especialmente pela abrangência das controvérsias que este signo da masculinidade levanta, mas também pela árdua tarefa de articular conhecimentos multidisciplinares como da biologia, antropologia cultural e política.

De todo modo, há várias questões muito interessantes envolvidos no caso de Semenya , a primeira se trata basicamente da classificação do sexo , e seguindo esta lógica ,se a testosterona é um tipo de substância que de fato aumenta a eficiência do atleta e , no caso específico ,da sul africana, o quanto seria legitimo ou não a competição de atletas com esta propriedade química em níveis altos e naturais regulando sua fisiologia . Finalmente, o quanto a relação simbólica entre raça, masculinidade e força estariam provocando toda uma série de controvérsias discursivas que poderiam acionar perspectivas racistas. Por último , tudo isto também instiga a inquietação de compreender o quanto Estado Nacional e esportes estariam politicamente interligados, especialmente no que tange o histórico da África do Sul , país do passado autoritário do apartheid , mas que atualmente advoga pelo status simbólico da *Rainbow Nation* , que em tese seria o paradigma da identidade pautada na diversidade. O processo de Semenya na Associação Internacional de Atletismo resultou na recomendação para a atleta tomar bloqueadores hormonais caso queria competir em categorias femininas. Também a IAAF concluiu que atletas como Caster podem competir em eventos masculinos se não estiverem dispostos a tomar medicamentos para reduzir seus níveis de testosterona. A **World Medical Association (WMA)** , no entanto, fez uma nota questionando a decisão da referida associação de atletismo, argumentando que os

médicos não deveriam impor as novas e controversas regras de sexo/gênero da IAAF para classificar as atletas femininas, pois “*violariam códigos de ética*” mais amplos, pois a decisão foi pautada em “*evidências fracas*” encontradas em uma única pesquisa eticamente questionável. A IAAF, por sua vez, respondeu às críticas da Associação Médica Internacional, enfatizando que os regulamentos da IAAF nesta matéria não são baseados em um único estudo, mas em muitas publicações científicas e observações do campo durante os últimos 15 anos, sendo que todos estes materiais foram submetidos à Corte de Arbitragem do Esporte e discutidos durante a audiência, sustentando que, embora os médicos devam tentar não medicalizar excessivamente a vida desses pacientes, é importante reconhecer que para um adolescente criado como mulher e que tenha experimentado uma puberdade masculinizante uma extensa investigação deve ser realizada por uma equipe multiprofissional para obter um diagnóstico e esclarecer a identidade de gênero do indivíduo. Ou seja, ironicamente, apesar de mais de dois séculos de distância e trajetórias distintas, o caso de Semenya não é muito distinto do de Herculine em termos da expectativa de diagnosticar uma identidade de gênero. Ou ainda, uma questão instigante emerge deste debate específico: seria a *controversa Semenya* sobre performance esportiva ou sobre a política do biopoder de regulação dos corpos dos ambíguos?

Bibliografia

BARBIN, Herculine. FOUCAULT, Michel; PANIZZA, Oscar. Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1983.

BERMON, Stéphane et al. Serum androgen levels are positively correlated with athletic performance and competition results in elite female athletes. *British Journal of Sports Medicine*, v. 52, n. 23, 2018.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BUTLER, Judith et al. *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. Taylor & Francis, 2011.

FAUSTO-STERLING, Anne. *Sexing the body: Gender politics and the construction of sexuality*. New York: Basic Books, 2000.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade. v. 1. A vontade de saber. In: História da sexualidade. v. 1. A vontade de saber. 1985.

FOUCAULT, Michel. Os anormais. tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KARKAZIS, Katrina; CARPENTER, Morgan. Impossible “choices”: the inherent harms of regulating women’s testosterone in sport. *Journal of bioethical inquiry*, v. 15, n. 4, p. 579-587, 2018.

LAQUEUR, Thomas. Inventando o sexo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

ALGUMAS QUESTOES DE GÊNERO NA PINTURA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA: O NU MASCULINO E FEMININO

Alberto Antonio Escobar Garcia ¹

Resumo

A escassez de obras retratando a nudez masculina nos museus da contemporaneidade é evidente. A questão principal é entender se esse fenômeno se deriva das reformas no próprio fazer artístico numa época de reprodução em massa ou pela hipervalorização do nu feminino como forma de controle e padronização de modelos femininos para influenciar o comportamento de mulheres. Como consequência surge o mercado de arte voltado para o desejo, visto que os principais consumidores de arte das galerias são homens brancos e ricos.

Palavras-chave: Arte; Gênero; Nu masculino; Nu feminino; Erotismo

Representação do corpo: O Nu feminino e o nu masculino

A representação do corpo teve seus antecedentes a partir do século XV, com a efervescência da corte em busca de uma individualidade, construída a partir das identidades. O estilo na arte nasce dando lugar a uma nova linguagem: o corpo nu. O corpo feminino passa a ser celebrado ao longo do século XV ao XVIII. Um novo valor social é adquirido diante a sensualidade da mulher com a representação da sua nudez. A mudança no imaginário erótico é evidentemente representada, que passa por uma evolução de diferentes tipos de representações a partir do renascimento como um refinamento do flerte juvenil, a tentação servil, a erotização da esposa, passando pela representação das artistas (cantoras e dançarinas). A mulher então é valorizada além do segundo sexo como o belo sexo.

A compreensão de uma narrativa pictórica que envolve o gênero na arte, precisa na maioria das vezes de um corpo como canal e meio de representação, como diz Oliveira (2012):

Nas palavras de Matesco (2009, p. 14), foi a partir do corpo como imagem que a noção de integridade pôde ser pensada". Portanto, o corpo e sua representação ajudaram a organizar uma outra visão de mundo, de sociedade, de cultura, de individualidade, de subjetividade e de identidade. (OLIVEIRA, 2012.p.22)

Os temas mitológicos e bíblicos são pretexto para despi-las e ocorre a predominância do nu feminino sobre o masculino. Percebe-se na representação do nu uma preocupação com as questões de gênero no mundo das artes e suas intenções ao longo do tempo, principalmente na representação feminina em temas recorrentes, como por exemplo, a representação da deidade Vênus (Figura 01), as três graças, e outras recorrentes alegorias.

Figura 1 - Duas representações da deidade do amor e beleza greco-romana Vênus. Esquerda: O Nascimento de Vênus, por Sandro Botticelli c. 1485–1486. Direita: O nascimento de Vênus, 1879, Óleo sobre tela por William-Adolphe Bouguereau



Fonte: Wikipedia (2019)

No Brasil, o artista visual e pesquisador Bruno Moreschi percebeu que a bibliografia prevista para o curso, quando começou, em 2013, a ministrar uma disciplina na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), não abordava as produções realizadas por mulheres (negras ou não), negros e artistas nascidos na América Latina. Ele criou então um grupo para analisar as representações artísticas incluídas como conteúdo do curso. Das 5.516 imagens analisadas, 1.060 contêm pelo menos uma figura de mulher – dessas, 44,3% são de mulheres nuas ou seminuas. Os homens aparecem em 765 imagens, das quais apenas 18,9% contêm nus ou seminus (quase metade são imagens de Jesus). (FINCO, 2017)

Um dos motivos para esse fenômeno é a predominância do sistema patriarcal na sociedade contemporânea. Esse modelo oprime as minorias e coloca a mulher em posição inferior na escala social, nesse sentido como afirma Isaak (1996):

A história da arte tem servido para racionalizar o material sobre o qual o patriarcalismo em sociedades capitalistas repousa: o controle do homem sobre o poder de trabalho, sexualidade e acesso à representação simbólica da mulher (...). (ISAAC, 1996, p. 47)

No apontamento feito por Barreto (2014), a autora afirma que a nudez faz parte da paisagem visual contemporânea. Muitas vezes utilizado como arma política e ainda considerado pelo viés da obscenidade, o corpo nu costuma questionar os limites do que é permitido expor e o que se deve esconder. Durante muito tempo, o corpo feminino foi representado através da arte, que por sua vez era produzida a partir de um olhar masculino hoje considerado patriarcal e controlador.

Na tentativa de compreender de que forma os produtos da arte contribuíram para definir o papel feminino na sociedade, a historiadora Lynda Nead (1998) levanta algumas questões, de acordo com essa autora, no século XIX, a exposição da nudez feminina funcionou como uma maneira de controlar e determinar a sexualidade e os comportamentos das mulheres. Os quadros que circulavam nas grandes galerias retratavam mulheres idealizadas, que denotavam padrões vigentes naquela sociedade e cujo comportamento deveria ser seguido. Por isso, Nead explica que o surgimento de um gênero pictórico como o “nu feminino” foi um ato de regulação, e que uma de suas principais finalidades teria sido conter e regular o corpo sexualizado da mulher (Nead, 1998, p. 18).

No Brasil a representação do nu feminino idealizado teve vários artistas representativos citando, por exemplo, Rodolfo Amoedo (1857- 1941) e Victor Meirelles (1832-1903) com as obras de *Estudo de Mulher* e *Moema* (Figura 02).

Figura 2 - Duas representações de nu feminino brasileiro. Esquerda: Estudo de mulher (1884) de Rodolfo Amoedo. Direita: Moema (1866) de Victor Meirelles



Fonte: Fotografia de Alberto Escobar (2018)

A beleza do corpo nu exposto tornou-se um reflexo do que desejava se mostrar do interior do modelo. Oliveira (2012) fez uma compilação de autores que tratam sobre a

temática do nu como gênero artístico em seu trabalho de tese, especificamente no capítulo dois, intitulado “O Corpo”, nele descreve como para autoras como Matesco (2009, p. 12), o nu foi um gênero artístico criado na Grécia, um “divino nu” que se perpetua ao longo dos séculos e em outras sociedades. É importante ressaltar que, segundo a autora, o corpo belo e nu não é objeto natural, mas sim uma conquista e construção civilizatória; o denominado nu artístico se funda sob esse princípio do belo e do nu divino que se entrelaçam a valores morais, os quais ditam modelos aceitáveis de virtudes sociais. Pensamento que também é explorado por Calanca (2008):

Enquanto a cultura clerical na Idade Média teme a beleza feminina como “lugar” de pecado, o neoplatonismo renascentista, como já se disse, atribui um novo valor à beleza. Concebida como sinal, ela manifesta exteriormente uma “bondade” interior e invisível. A exterioridade do corpo torna-se espelho da interioridade da pessoa. Nesse sentido, a beleza não é mais considerada como um elemento perigoso, e torna-se um atributo indispensável da posição social e do rigor moral. Daí vem a obrigação de ser belo, já que a feiura se torna sinal de inferioridade e de depravação moral (CALANCA, 2008. p. 88).

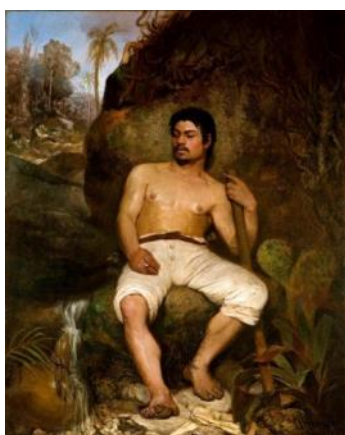
O corpo nu masculino passou a ser visto como uma conquista civilizatória a partir da criação do *Davi* de Michelangelo (1504), pois é bem sabido que não foi a primeira versão do herói em escultura. Dois exemplos de predecessores dessa representação foram as versões dos artistas Donatello (1440) e Verrocchio (1473), mais foi somente após da desafiante e monumental (5.17 metros de altura) criação de Michelangelo que, pela primeira vez Davi se mostra com um olhar sério, numa posição de poder, quase autoritário, onde somente ele é o protagonista: e a primeira representação em escultura que não contem a cabeça de Golias no mesmo conjunto escultórico. Mas por que a versão de Michelangelo é a mais reconhecida mundialmente? A resposta pode ser devida a vários fatores de índole social como a fama e reconhecimento que o artista tinha na época da criação dessa escultura, ou a fatores técnicos como a estética representada, o tamanho da escultura, o modelo de corpo utilizado: corpo masculino atlético completamente nu, etc.

No Renascimento, houve uma redescoberta do nu antigo, ou seja, uma nova perspectiva do corpo humano, com a nudez novamente liberada, mas isso não quer dizer que não houve reação negativa e excesso de pudor da população. Muitas obras que abusaram da nudez foram mal interpretadas. Surge, então, uma onda de censura que coincide com a ruptura entre as Igrejas Católica e Protestante. Foi até o século XIX que

características mais marcantes do nu masculino surgem aproximadamente entre os anos 1830 e 1840. Nesse período, a potencialização do processo de industrialização faz surgir uma nova aristocracia que ganha notoriedade e passa a formar uma nova classe dominante. Nesses mesmos anos, o retrato ganha força no âmbito social a partir da “descoberta” desse pelos pintores da época, os quais passaram a substituir os modelos vivos por fotografias desses modelos para o estudo de suas pinturas. Esse é, portanto, a verdadeira origem do nu masculino, homens posando de maneiras não usuais e que pudessem servir aos trabalhos de pintores. A partir desse momento, os nus se potencializam com a mesma carga de dramaticidade e heroísmo vistas nas pinturas, e a maioria dos compradores da época não eram consumidores de arte: essas imagens eram compradas como objeto de diversão e quase sempre para fins eróticos, nesse sentido, foram as precursoras das revistas de “conteúdo adulto” (OLIVEIRA, 2012. p. 32-33).

No caso do Brasil os nus masculinos expostos nos museus nacionais, citando, por exemplo, a coleção do Museu de Arte do Rio de Janeiro (MAR) denota-se que a grande maioria dos modelos representados tem sua parte genital coberta, isso é constatável em três telas de temáticas diferentes na mesma faixa temporal (Figura 03): *O derrubador Brasileiro* (1879) de Jose Ferraz de Almeida Junior, *São Joao Batista* (1873) de Joao Zeferino da Costa e *O último Tamoio* (1883) de Rodolfo Amoedo.

Figura 3 - Três representações masculinas, de esquerda à direita: *O derrubador Brasileiro* (1879) de Jose Ferraz de Almeida Junior, *São Joao Batista* (1873) de Joao Zeferino da Costa e *O último Tamoio* (1883) de Rodolfo Amoedo



Algumas questões de Gênero



Fonte: Fotografia de Alberto Escobar (2018)

Judith Butler (2013), em *Problemas de Gênero*, afirma que Gênero é uma categoria identificatória do corpo sexuado produzido pela sociedade. Em sua visão foucaultiana, ela diz:

O gênero pode ser compreendido como um significado assumido por um corpo (já) diferenciado sexualmente; contudo, mesmo assim esse significado só existe em relação a outro significado oposto... Como fenômeno inconstante e contextual, o gênero não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes. (Butler, 2013. p.28)

A autora afirma que o gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser.

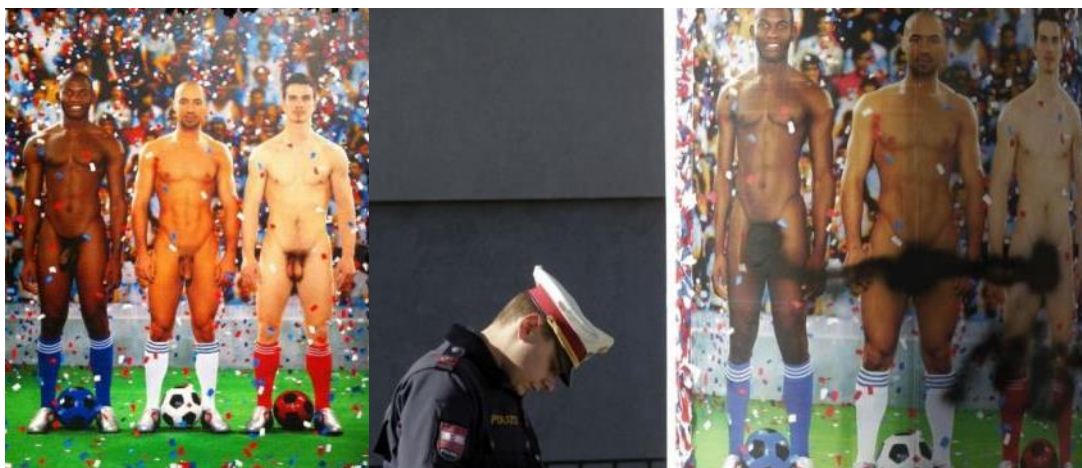
Além da temática do gênero, a nudez tem se tornado praticamente um tópico cotidiano na contemporaneidade, as imagens de nu realista aparecem replicadas em smartphones e computadores, tornando menos atrativo a simples contemplação da beleza de um retrato de nu artístico em um museu. A impressão que fica é de que esse tema já está muito explorado em obras e não possui o mesmo apelo de décadas atrás. A sensação estética de apreciar uma obra realista hoje concorre com o imediatismo do consumo de massa, a replicação de imagens e o avanço contínuo da influência das redes sociais na vida cotidiana dos centros urbanos. A nova geração já tem noção e domínio dessas novas tecnologias, no cenário contemporâneo é facilmente visível crianças de todas as idades manipulando smartphones, tablets e computadores, uma situação que não era comum há 20 anos, por exemplo.

Essa contemporaneidade tão urgente, tão sedenta pelo novo, traz à tona um emergente tipo de problema social: a crise da identidade do sujeito e podemos sentir as consequências quando analisamos o crescente esvaziamento de alguns museus tanto nacionais como internacionais.

No mundo contemporâneo, as noções de sujeito, de indivíduo, de identidade, de unidade estão visivelmente em crise e é possível mapear vários pontos em épocas diversas o prenúncio dessa crise que não começa agora, já que estava em gestação no século XIV e hoje se tornou, em alguns casos, parte do senso comum (COCCHIARALE,

2007. p. 18). O simples fato de ir para um museu na contemporaneidade já se torna factível de questionamentos como: O que leva um indivíduo no século XXI a frequentar um museu? Que anseios esse indivíduo pretende explorar durante essa visita?. O importante nesse sentido é compreender o interesse do público pela exposição vigente. Alguns museus com acervo de obras realistas e retratos de nu de corte clássico continuam recebendo inúmeros visitantes todos os dias, como pode se observar na constante aglomeração de pessoas em frente a museus europeus citando por exemplo o Louvre (Paris, França) e o Museu Galeria dos Uffizi (Florença, Itália).

Figura 3 - Vive la France, 2006. Arte digital impresso de Pierre et Gilles e parte dos banners publicitários da mesma obra que foram objeto de censura pública em Viena em 2012



Fonte: Artnet (2018)

Na atualidade, algumas questões de diversidade de gênero como representações de caráter homoerótico, lésbico ou transexuais, têm gerado diversas polêmicas sobre o que deve ser mostrado ou não em uma exposição principalmente quando se trata de um espaço público como o museu. Dois casos recentes aconteceram nesse sentido tanto dentro como fora do Brasil. O primeiro aconteceu no Museu Leopold (Viena) em outubro de 2012, com sua exposição “Nackte männer” (homens nus). Nesse evento, abriu-se um acalorado debate sobre os valores culturais que levam a nudez feminina a ser relativamente aceita nas modernas sociedades ocidentais enquanto a masculina ainda é considerada um tabu. A exposição tinha diversas obras com nus masculinos - desde estátuas clássicas até pinturas de Peter Paul Rubens, Paul Cézanne, Edvard Munch e do artista expressionista Egon Schiele. Também haviam obras mais modernas (Figura 06) e

de conteúdo mais explícito – como por exemplo, obras do fotógrafo americano Robert Mapplethorpe e dos artistas Gilbert e George, de Londres (BELL, 2012).

Já o segundo caso, no Brasil, aconteceu em 2017 com a exposição intitulada Queermuseu – cartografias da diferença na arte brasileira, uma mostra que reunia 223 obras de 84 artistas datadas desde os anos 1950 até os dias atuais (em 2017) a exposição, promovida e, depois, suspensa, pelo Santander Cultural de Porto Alegre, em 10 de setembro, gerou uma avalanche de protestos após ser acusada de incentivar a pedofilia, zoofilia e o desrespeito de símbolos religiosos (Figura 04). A exposição então teve negociações para ser trasladada ao Museu de Arte do Rio de Janeiro (MAR), mas sem sucesso devido ao veto do prefeito da cidade naquele momento Marcelo Crivella (PRB) quem prometeu que não iria permitir a chegada da Queermuseu e cumpriu (MARTIN, 2017). No entanto a exposição teve sua abertura sempre na cidade do Rio de Janeiro no espaço do Parque Lage na Escola de Artes Visuais (EAV) até o mês de agosto de 2018. O êxito das investidas e o encerramento precipitado (em Porto Alegre) geraram uma nova onda de revolta na internet, desta vez, denunciando censura e defendendo a liberdade de expressão. (CARNEIRO, 2018).

Mesmo assim existem diversos artistas brasileiros que contemplam a nudez em suas produções temáticas e abordam a representatividade não só dos gêneros patriarcais denominados como masculino e feminino. Estes artistas buscam abordar a nossa sociedade e sua diversidade em gêneros, mas a identificação e valorização que pode chegar a se formar entre o público com esse tipo de produção artística é o que se torna interessante no sentido de documentar as opiniões, expressões e sentimentos dando possíveis respostas para a problematização de falta de representação de certos gêneros na arte contemporânea. Estes “novos” gêneros tem sido objeto de alguns estudos para historiadores e historiadoras de arte, além de sociólogos, psicólogos, etc. e marcam a inclusão do que se poderia chamar uma arte feminista ou *queer* por exemplo.

Figura 4 - Travesti da Lambada e Deusa das Águas, 2013, de Bia Leite (Esquerda) e Cruzando Jesus Cristo com Deusa Schiva, 1996, de Fernando Baril (Direita)



Fonte: Gauchazh artes(2017)

O questionamento sobre quem decide o que é uma arte feminista, lésbica, trans ou queer foi abordado em parte por Blanca (2015):

Não existe uma nomenclatura que as classifique ou que possa chegar a determinar a identidade da arte pesquisada, porque categorizar uma arte como feminista, lésbica ou queer seria provavelmente incorrer a um sectarismo. Por outro lado, o dossiê não pode deixar de questionar quais são as especificidades do feminismo decolonial nas práticas artísticas das Américas; que tipo de arte e quais artistas priorizam os cursos de artes visuais para seu estudo; quais são os elementos ou categorias a serem considerados como significantes de uma visualidade queer; se a arte pode chegar a produzir uma identificação visual sexual ou de gênero; e se um tipo de sexualidade pode afetar o processo criativo artístico, como o processo de subjetivação na/o artista. (BLANCA, 2015. p.1)

Então si existe um tipo de arte que contém uma representação mais variada e diversa que inclua pessoas de todos os gêneros, em conjunto com suas situações, vivencias e cotidianidades em donde se expõem? Quais espaços, galerias ou museus?

A resposta começa a mudar na contemporaneidade desde o momento em que espaços e eventos públicos fazem possível a inclusão de estes artistas e obras, como o acontecido na SP-Arte – Festival Internacional de Arte de São Paulo 2018, tal e como comenta Rassy (2018):

O evento acontece de 12 a 15 de abril e já começa com um debate que se faz cada vez mais necessário: a arte na vanguarda da diversidade de gêneros. O ano de 2017 foi duro neste âmbito. A arte se viu repreendida por movimentos conservadores que saíram dos recantos obscuros das redes sociais para as galerias e museus. Do alto do século 20, vimos movimentos de reputação

duvidosa e membros da tradicional família brasileira brigando pela censura de performances e exposições. (RASSY, 2018)

Outro evento acontecido também em São Paulo foi a Bienal de 2014, e conto com artistas que questionavam, representavam e valorizavam as questões de gênero na sociedade brasileira como aponta Marti (2014):

Na mostra que foi anunciada como Bienal da “Transgressão”, da “transcendência” e da “transexualidade”, um extenso recorte de nomes de países como Peru, Chile, Colômbia, México, Espanha, Israel e Brasil compara a profusão de crenças religiosas da atualidade a diluição de fronteiras entre homem e mulher. “Isso é algo que resume nossa condição contemporânea”, diz o britânico Charles Esche, curador da mostra. “A arte nos mostra essa absoluta dicotomia entre masculino e feminino não reflete a forma como nos, de fato experimentamos a realidade”. (MARTI, 2014)

Vemos então que em definitiva o papel do suporte, materiais, eixos temáticos e demais elementos em tono da arte mudaram de tal maneira que a inclusão da diversidade tornou-se a linguagem universal e principal. Nela o artista não precisa mais de óleos por exemplo para pintar sobre uma tela, mais sim do seu corpo, maquiagem e demais elementos que geram a estética e o resultado desejado pelo artista, citando por exemplo o papel da performer Marcia Pantera (imagem 07) em cena do filme “Inferno” (2014) que foi parte da Bienal.

Entre alguns outros artistas que poderiam se tornar exemplos na abordagem da temática da diversidade de gênero na contemporaneidade em suas obras temos:

Laerte Coutinho, Cartunista, ilustradora e roteirista. Em 2004, inicia um processo de reflexão sobre sua identidade de gênero, que transforma profundamente sua produção (Figura 05), tornando-a mais engajada em questões de direitos humanos, gênero e sexualidade. Em 2009, assume sua transgeneridade e vincula-se a movimentos dedicados ao debate sobre o tema. Em 2012, junto com a advogada Márcia Rocha, a atriz Maitê Schneider e a psicanalista Letícia Lanz, funda a Associação Brasileira de Transgêneros (Abrat). (ITAU Cultural, 2019).

Paulo Bevilacqua é o responsável pela mais nova capa da revista Sesc Palladium (2016), que traz as programações culturais de novembro em Belo Horizonte, Minas Gerais. Na arte realizada com sanguínea e aquarela, ele traz o tronco de um homem trans na imagem foi inspirada na foto de um garoto trans que fez uma selfie e publicou nas redes sociais. O trabalho demorou alguns dias, pois Paulo fez algumas possibilidades

diferentes para escolher qual técnica ficava melhor. Detalhe: na versão digital, a capa virou contracapa, porque o ISSUU não aceitou a imagem do dorso nu. (LUCON, 2016).

Figura 5 - O processo de transgeneridade de Laerte apareceu nas tirinhas do personagem Hugo Baracchini, feitas para o jornal Folha de S. Paulo



Fonte: Reprodução/iGAY (2014)

Fonte: iGay - iG @ <https://igay.ig.com.br/2014-03-23/laerte-vai-lancar-hq-contando-a-propria-historia.html>

Virginia de Medeiros com seu vídeo “Sérgio e Simone”, coloca em evidência as contradições e afecções das expressões subjetivas queer. Apresentado na 31ª Bienal de São Paulo em 2014, a obra da artista baiana mostra uma conversa, afetiva e curiosa, com Simone, a travesti, e Sérgio, sua versão masculina e biológica, pastor de igreja evangélica. No vídeo, a artista salienta as contradições sociais e afetivas das “identidades de gênero em performatização”, tendo o uso da linguagem visual do documentário como reforço formal para a apreensão das contingências cotidianas dos sujeitos, e sua condição limítrofe de adequação ao mundo da vida. (TRIZOLI, 2016).

Alair Gomes e sua pesquisa artística constitui uma das mais revolucionárias expressões da fotografia brasileira nos últimos 30 anos, o corpo nu masculino aparece como alvo “perfeito” – objeto de desejo e conquista –, captado pela câmera fotográfica (Figura 06). Os argumentos temáticos na sua produção absorvem uma poética íntima e pessoal, recobrando-se como marcadores de uma agradável sensualidade afetiva e erótica, em uma estética ousada e criativa. Nos anos 1970-80, reuniu mais de 120 mil fotografias que ilustravam as paredes de seu apartamento (GARCIA, 2012. p.140)

Jose Leonilson, as considerações artísticas dele reúnem elementos das artes plásticas em consonância com a literatura. Sua obra demonstra desafios poéticos de noções visuais, plásticas e literárias, constituídas sobre a proximidade de sua experiência de sexualidade e masculinidade. Em insights contrastantes, o artista desvendou – quase que em forma de um diário – uma enorme delicadeza de cargas afetivas que intencionam demarcar a contagem de um tempo no espaço real. (GARCIA, 2012. p.146)

Figura 6 - Imagem publicitaria da exposição “Alair Gomes, muito prazer” (2016) feita no espaço cultural Eliseu Visconti, Rio de Janeiro.



Fonte: Reprodução / Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (2016)

Fonte: iGay - iG @ <https://igay.ig.com.br/2014-03-23/laerte-vai-lancar-hq-contando-a-propria-historia.html>)

Calos Bastos, freudianamente sensual, nos temas, nas formas e nas cores, Bastos inverte sem piedade os valores de uma precária moral burguesa e faz chegar até nós, vindos das distâncias dos instintos, anjos assexuados portadores de estranhas mensagens, e também os multissexuados dos insondáveis mundos obscuros das almas inquietas. [...]

Desenhista primoroso dos arabescos da tapeçaria e cerâmica oriental, revela-se um decorador sutil, e colorista de cálidas harmonias dos corpos nus. Dos luminosos corpos nus das aparições noturnas, amorosamente entrelaçados em ritmo de ballet, num impossível paraíso de pecadores sem remissão. (MOTTA E SILVA, 1948). Nesse sentido é possível ter algumas noções de representatividade homoerótica e transgênero (Figura 07) baseadas em algumas imagens das obras conservadas até nossos dias como por exemplo o quadro *Damas da noite* (1978).

Figura 7 - Damas da noite, Óleo sobre Tela, 1978 de Carlos Bastos



Fonte: Andréa Diniz - Leiloeira Pública Oficial

Finalmente o artista **Alberto Escobar**, originário do El Salvador, morando atualmente em Salvador de Bahia é conhecido pelo trabalho que envolve questões de gênero ligadas aos estudos étnicos principalmente pela representação do corpo masculino brasileiro juvenil na maioria de suas telas e desenhos. Dois exemplos representativos estão nas obras de *Alegoria de uma Nova Nação* e *Viadagem sempre alcança* (Figura 08). Na primeira obra o artista faz uma versão masculina inspirada no quadro *Alegoria da Republica* de Manoel Lopes Rodrigues de 1896; o quadro original de Rodrigues contém uma personificação de modelo branca europeia (provavelmente pela influência da arte francesa durante o período que o pintor viveu naquela nação) como a maioria das representações pictóricas de “Republicas” na mesma época. O quadro de Escobar no então faz uma inclusão de três elementos que compõem qualquer nação: a natureza (animais e plantas), a arquitetura (prédio e edifícios) e a própria natureza humana, ou seja, o próprio homem. A inclusão desse último aspecto é composta por seis modelos masculinos com diferentes tons de peles fazendo uma alusão a variedade de rasgos fisionômicos do povo brasileiro, sendo os mais comuns: o negro, o pardo e o branco. Já o segundo exemplo mostra um anjo transgênero e a representação de certos elementos simbólicos, como o veado associado cultural e popularmente ao comportamento homossexual. A posição dos pés que caem sobre o mundo faz uma alusão ao poder que membros da comunidade LGBTQI+ tiveram ao longo dos séculos

passados e como seu legado contribuiu para o desenvolvimento humano, cultural e tecnológico.

Figura 8 - Alegoria de uma Nova Nação (Esquerda) e Viadagem sempre Alcança (Direita), óleo sobre tela, 2019. Alberto Escobar



Fonte: Arquivo pessoal/ Fotografia Alberto Escobar

Conclusão

Na contemporaneidade, o fazer artístico se tornou cada vez mais híbrido diante das fusões entre diversas linguagens e padrões. A arte contemporânea não tem o compromisso de afirmar padrões estéticos pré-estabelecidos, diferentemente do que foi visto na modernidade, onde uma das características principais desse período foi a busca constante pela investigação dos próprios meios de produção. Fernando Cocchiarale, em seu livro intitulado “Quem tem medo da arte contemporânea” (2007) reafirma o campo especializado da arte moderna em divergência com a arte contemporânea:

A arte contemporânea não é um campo especializado como foi a arte moderna. Centradas na busca de uma arte autônoma em relação ao universo temático, particularmente aquele do naturalismo acadêmico, as primeiras safras de artistas modernos pretendiam proteger o campo da arte das infiltrações de elementos literários ou narrativos (temas). A partir do Impressionismo, a arte moderna passou a refletir e investigar de modo crescente seus próprios meios de produção. Voltou-se, portanto, prioritariamente, para a percepção, a expressão, para a pesquisa plástico-formal da cor, matéria, textura, espaço, linha etc... (...) A arte

contemporânea(...), esparramou-se para além do campo especializado construído pelo modernismo e passou a buscar uma interface com quase todas as artes e, mais, com a própria vida, tornando-se uma coisa espalhada e contaminada por temas que não são da própria arte. (COCCHIARALE, 2007. p.16)

O questionamento sobre o fazer artístico na contemporaneidade atingiu níveis consideráveis após o fenômeno do consumo de massa, o qual tem se beneficiado da expansão das redes sociais e da publicidade pela internet principalmente, gerando uma aproximação entre o artista e o público alvo independente da interferência dos museus e galerias. Hoje se tornou possível acompanhar em tempo real a criação de retratistas contemporâneos nos meios eletrônicos disponíveis.

Outra questão a ser levantada na contemporaneidade é sobre a autoria das obras: o que hoje qualifica a autoria de uma obra não é mais a capacidade do artista em criar o produto artístico com suas próprias mãos, por exemplo, quando se trata de coletivos ou grupos específicos de artistas que se unem para criar um produto em conjunto e não assinam a obra. Na contemporaneidade, o que mais importa é a ideia, o conceito por trás do projeto. A execução da obra ganha importância secundária nessa nova forma de fazer artístico, gerando uma expansão de possibilidades, incluindo elementos que antigamente estavam sujeitos a regras estabelecidas com, por exemplo: o suporte.

A própria ideia de suporte artístico encontra uma vasta característica na contemporaneidade. Os suportes artísticos na academia clássica eram as superfícies sobre as quais se fazem as pinturas (tela, madeira, porcelana, cerâmica, etc.). Já sabemos que nossos ancestrais utilizavam as paredes das cavernas para suas pinturas mágicas. Com o passar do tempo, o homem investigou e criou outros suportes, sendo o mais comum a própria parede ou a tela. No teatro e na dança, o corpo é suporte físico específico. A pintura não é restrita necessariamente aos limites da moldura. A escultura pode nascer no chão porque dispensa o pedestal. O som da música pode vir de qualquer coisa ou lugar. Suporte também pode ser a tela do computador. Artes surpreendentes são realizadas com diferentes suportes que promovem novas experiências sensoriais e perceptivas para o espectador.

Alguns artistas escolhem suportes pouco convencionais e conseguem excelentes resultados, abrindo novos panoramas em questão dos temas representados ou sugestivos na sala de exposição. O corpo nu independentemente se masculino ou

feminino entra nesse contexto, deixando de lado o caráter denominado gênero binário (masculino e feminino) para dar origem as mais diversas formas de representação, não só numa tela ou desenho, o corpo pode ser representado em múltiplas facetas, detalhes, movimentos, e expressões, e sentimentos por parte de seus criadores e criadoras.

REFERENCIAS

OLIVEIRA, Adelaide. **Imagens do corpo e da sensualidade na arte contemporânea paraense: o erotismo masculino nas fotografias de Sinval Garcia e Orlando Maneschy.** Universidade Federal do Pará: Belém, Brasil. Tese de mestrado. 2012. Disponível em: <http://www.ppgartes.propesp.ufpa.br/disserta%C3%A7%C3%B5es/2010/ADELAIDE%20LIVEIRA%20DE%20LIVEIRA.pdf>. Acesso em 12 de junho de 2019.

FINCO, Nina. **Por que em museu só entra mulher nua?** São Paulo: Revista Época. Outubro 2017. Disponível em: <https://epoca.globo.com/cultura/noticia/2017/09/por-que-em-museu-so-entramulher-nua.html>. Acesso em 20 junho 2019.

ISAAK, Jo Anna. **Feminism & Contemporary Art. The Revolutionary Power of Women's Laughter.** Great Britain: Routledge, 1996.

BARRETO, Nayara. **O corpo feminino nas artes visuais: nudez, sexualidade e empoderamento.** Rio de Janeiro, Junho 2014. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/23052/23052.PDF>. Acesso em 20 junho 2019.

NEAD, Lynda. **El desnudo femenino: Arte, obscenidad y sexualidad.** Madrid: Editorial Tecnos, 1998.

MATESCO, Viviane. **Corpo, imagem e representação.** Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

CALANCA, Daniela. **História social da moda.** Trad. Renato Ambrósio. São Paulo: Senac, 2008.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero. Feminismo e Subversão da Identidade.** Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 28-29 .

COCCHIARALE, Fernando. **Quem tem medo da arte Contemporânea?.** Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana. 2007. Recife, Brasil. Disponível em: https://issuu.com/rafaelcrisostomo1/docs/docslide.com.br_quem-tem-medo-da-ar. Acesso em 20 de junho de 2019.

BELL, Bethany. **Exposição em Viena debate 'tabu' da nudez masculina.** Viena, Áustria: BBC News. Novembro 2012. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/11/121119_exposicao_viena. Acesso em 15 junho 2019.

MARTIN, Maria. **Crivella veta no Rio a exposição Queermuseu, censurada em Porto Alegre**. Rio de Janeiro: El País. Outubro 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/10/04/cultura/1507068353_975386.html. Acesso em 16 junho 2019.

CARNEIRO, Julia. **'Queermuseu', a exposição mais debatida e menos vista dos últimos tempos, reabre no Rio**. Rio de Janeiro: BBC News Brasil, Agosto 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45191250>. Acesso em 18 de junho de 2019.

BLANCA, Rosa. **Artes visuais: diálogos com os estudos feministas, trans e queer**. Rev. Estud. Fem. vol.23 no.1 Florianópolis Jan./Apr. 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2015000100177. Acesso em 12 junho 2019.

RASSY, Gabriela. **Artistas trans e discussões de gênero abrem olhos e corações na SP-Arte**. 2018. São Paulo: Artigo digital Hypes. Disponível em <https://www.hypeness.com.br/2018/04/artistas-trans-e-discussoes-de-genero-abrem-olhos-e-coracoes-na-sp-arte/>. Acesso em 14 de junho 2019.

MARTI, Silas. **Bienal de São Paulo terá recorte de artistas travestis e transexuais**. São Paulo: Folha de São Paulo. Junho 2014. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2014/06/1470596-bienal-de-sao-paulo-tera-recorte-de-artistas-travestis-e-transexuais.shtml>. Acesso em: 10 junho 2019.

LAERTE. In: **ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras**. São Paulo: Itaú Cultural, 2019. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa24989/laerte>. Acesso em: 06 de Junho. 2019. Verbete da Enciclopédia.

LUCON, Neto. **Artista plástico Paulo Bevilacqua pinta corpo de homem trans em capa de revista**. Brasil: NLucon Magazine. Novembro 2016. Disponível em: <https://nlucon.com/2016/11/09/artista-plastico-paulo-bevilacqua-pinta-corpo-de-homem-trans-em-capa-de-revista/>. Acesso em 12 junho 2019.

TRIZOLI, Talita. **“Sérgio e Simone” de Virginia de Medeiros: Subjetividades Trans e Transgressão**. Franca: Artelogie Revista. Agosto 2016. Disponível em: <https://journals.openedition.org/artelogie/625>. Acesso em 16 junho 2019

GARCIA, Wilton. **Arte homoerótica no Brasil: estudos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Revista Gênero. 2012. Disponível em: <http://www.revistagenero.uff.br/index.php/revistagenero/article/view/419>. Acesso em 25 junho 2019.

MOTA e SILVA. **Carlos Bastos**. VI Exposição patrocinada por Caderno da Bahia. 1949. Disponível em: <http://www.dicionario.belasartes.ufba.br/wp/verbete/carlos-frederico-bastos/>. Acesso em 20 junho 2019.

REFERENCIAS DAS IMAGENS

01. VENUS (Mitologia) in Wikipedia. Disponível em:
[https://pt.wikipedia.org/wiki/V%C3%AAnus_\(mitologia\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/V%C3%AAnus_(mitologia)) Acesso em 12 dezembro 2019.
02. Fotografias por Alberto Escobar durante visitas em Museus em outubro de 2018
03. *Viva le France*, Pierre et Giles, 2006 Disponível em:
<http://www.artnet.com/artists/pierre-et-gilles/vive-la-france-AVxiTTdvbWCmV4z5mLjYEA2> Acesso em 10 outubro 2019.
04. Gauchazh Artes. "Queermuseu": quais são e o que representam as obras que causaram o fechamento da exposição. 2017. Disponível em
<https://gauchazh.clicrbs.com.br/cultura-e-lazer/artes/noticia/2017/09/queermuseu-quais-sao-e-o-que-representam-as-obras-que-causaram-o-fechamento-da-exposicao-9894305.html> Acesso em 05 outubro 2019.
05. iGAY. Cartunista Laerte vai lançar HQ contando a própria história. 2014. Disponível em <https://igay.ig.com.br/2014-03-23/laerte-vai-lancar-hq-contando-a-propria-historia.html> Acesso em 14 junho 2019.
06. Exposição “Alair Gomes, muito prazer”. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. 2016. Disponível em <https://www.bn.gov.br/acontece/noticias/2016/08/exposicao-alair-gomes-muito-prazer> Acesso em 15 julho 2019.
07. Andrea Diniz. Leiloeira oficial. Quadro ao óleo sobre tela de Carlos Bastos intitulado Damas da Noite assinado em 1978. Disponível em <https://www.andreadiniz.com.br/peca.asp?ID=2877806&ctd=49&tot=&tipo=1> Acesso em 15 setembro 2019.
08. Arquivo Pessoal de Alberto Escobar. Fotografia do próprio artista. 2019.

**GT 23 - ENTRE MODOS DE (R)EXISTÊNCIA: A ANTROPOLOGIA E OS POVOS
DA TERRA NO DEBATE DA SUSTENTABILIDADE E DA CRISE
SOCIOAMBIENTAL**

Comunicações orais

**CAMINHAR, HABITAR E VIVER EM PAISAGENS DE CONFLITOS: ETNOGRAFIA DAS
PRÁTICAS COTIDIANAS DE RESISTÊNCIA CAMPONESA NA BACIA HIDROGRÁFICA DO RIO
SALITRE**

Renato Nascimento⁴²⁰

Resumo

Trata-se de um breve ensaio etnográfico sobre as formas cotidianas de resistência das populações de agricultores que habitam o Vale do Rio Salitre. Neste ensaio, as formas cotidianas de resistência do povo salitreiro são compreendidas como um dos processos de formação das paisagens que contornam o curso do rio Salitre. Apoiado nas memórias locais, o ensaio privilegia o movimento da vida dos salitreiros no entorno do rio, suas relações com a água, com os ciclos ecológicos e com as paisagens produzidas através dos seus modos de habitar.

Palavras-chave: Salitre; Resistência; Habitar; Paisagem.

Introdução

A bacia hidrográfica do Rio Salitre, sub-bacia do Rio São Francisco totalmente situada em território baiano, divide-se em três sub-regiões: Alto, Médio e Baixo Salitre. Em 1966 o governo militar, em parceria com a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), iniciou o processo de implementação do Projeto Salitre, cujo objetivo era o aproveitamento da área do Baixo Salitre para desenvolvimento econômico da região semiárida através da agricultura irrigada. A partir da década de 1980 chega na região a primeira leva de imigrantes, que abriria grandes campos de lavouras à margem direita do Vale. Surgem também os primeiros conflitos entre agricultores familiares e fazendeiros/grileiros. Com a expansão da agricultura irrigada, intensificam-se os conflitos hídricos. As comunidades salitreiras passam a desenvolver estratégias de luta e resistência cotidianamente para assegurar o direito de uso da água e de habitar e vivem no entorno do rio Salitre. Este ensaio não tem como objetivo elaborar um tratado histórico sobre os eventos ocorridos no Vale do Rio Salitre a partir da implementação do Projeto Salitre de Irrigação, mas fazer uma breve reflexão etnográfica sobre os modos de habitar e viver dos salitreiros e suas relações com os ciclos climáticos e econômicos que caracterizam a região. O conceito de resistência camponesa que emprego nas reflexões que seguem tomo emprestado do sociólogo

⁴²⁰ Doutorando do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos – PósAfro/UFBA; bolsista Programa de Bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa da Bahia – Fapesb; Membro pesquisador do Programa de Pesquisa sobre os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro/PINEB.

norte-americano James Scott, que o desenvolveu no livro *“Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance”* (1985), resultado de suas pesquisas em uma aldeia da planície Muda, localizada no Estado de Sedaka (MENEZES, 2002, p. 33). Como forma cotidiana de resistência Scott compreende as “(...) as lutas prosaicas, mas constantes entre o campesinato e aqueles que buscam extrair trabalho, comida, impostos, rendas e juros dos camponeses.” (Scott, 1985, p. 32-33). Não adentrarei nas discussões teóricas que emergiram na década de 1980 em torno dessa perspectiva de Scott sobre a resistência camponesa. Não é propósito desse ensaio enveredar embates teóricos sobre os modos de vida e resistência das populações camponesas, mas proceder a uma reflexão etnográfica sobre uma comunidade de agricultores que habitam um Vale em torno de um rio, seus atos e processos de formação de paisagens, bem como as suas estratégias cotidianas de resistência que são processos formadores das paisagens que compõem o Vale. O conceito de Scott é, neste ensaio, adaptado à realidade cotidiana dos salitreiros. Mas para tratar das formas cotidianas de resistência desse povo faz-se necessário, antes, conhecer um pouco da sua história de resistência.

O processo de ocupação do Vale do Rio Salitre: a descoberta do salitre

A colonização do Vale do Rio Salitre aconteceu simultaneamente com o processo de colonização do Alto e Médio São Francisco, na segunda metade do século XVII (NANTES, 1979, p. XI; HOORNAERT, 1977, p. 74; ANDRADE, 1983, 35-41; PIERSON, 1972). Entre os anos de 1658 e 1659 Francisco Dias D’Ávila, bandeirante que explorou os sertões da Bahia ao longo do primeiro pacto colonial, adquire, como já lhe era costumeiro, novas sesmarias no extenso território que envolve o rio São Francisco. As práticas empreendidas pelas bandeiras na busca e exploração de novos pastos eram devastadoras para as populações indígenas que habitavam o entorno do Rio São Francisco e de seus afluentes. Foi nesse contexto que Francisco Dias D’Ávila abriu caminhos no entorno do rio Salitre para a colonização europeia. Com a descoberta em 1671 da existência de salitre (Nitrato de Potássio) na região onde está localizado o rio Salitre, tributário do Rio São Francisco, acelera o processo de ocupação do território. O salitre era um mineral utilizado na produção de pólvora e por isso muito apreciado pelas bandeiras. Mas, de modo geral, a ocupação do Vale realizou-se principalmente com as ações dos vaqueiros e posseiros que adentraram a Caatinga salitreira constituindo as

primeiras comunidades posteriormente à escravização, expulsão e dizimação das populações indígenas que ali habitavam (NANTES, 1979).

Antes concebida pelo colonizador como lugar inabitável e de poucas possibilidades para a expansão dos currais, a Caatinga passa a ser um campo prospero para os empreendimentos do colonizador. Capistrano de Abreu (1960), por exemplo, observou que os primeiros colonizadores evitaram, a princípio, os *catingais* alegando que nessas terras não haviam pastos suficientes e que a mata era incompatível para a criação de gado (p.92-93). A Caatinga sertaneja, que no início da colonização atemorizou o colonizador, também foi descrita em 1902 por Euclides da Cunha em “Os Sertões”. Nas memórias euclidianas impressas nas páginas do seu clássico livro o Caatinga é apresentada como uma paisagem que...

(...) afoga o homem; abrevia-lhe o olhar; agride-o e estonteia-o; enlaça-o na trama espinescente e não o atrai; repulsa-o com as folhas urticantes, com o espinho, com os gravetos estalados em lanças; e desdobra-se-lhe na frente léguas e léguas, imutável no aspecto desolado: árvores sem folhas, de galhos estorcidos e secos, revoltos, entrecruzados, apontando rijamente no espaço ou estirando-se flexuosos pelo solo, lembrando um bracejar imenso, de tortura, da flora agonizante (1946, p.37).

Capistrano de Abreu ponderou essa perspectiva sobre o sertão argumentando que, apesar dos espinhos que caracterizam grande parte de suas árvores, a caatinga é bem mais hospitaleira (1960, p. 91) e que, entre uma caatinga e outra há sempre campos e que naquela vegetação há certas arvores que não perdem as folhas, sendo possível suas ramas serem aproveitadas para alimentar o gado durante o flagelo das secas. Os colonizadores não tardaram a constatar essas possibilidades da caatinga (Ibid. 1960, p. 92) e, com atos de extrema violência, avançaram sobre os sertões da Bahia. A resistência salitreira decorre desse encontro entre bandeirantes e os indígenas que habitavam o Vale.

A resistência indígena no Vale do Rio Salitre

Conforme já mencionado, minha proposta neste ensaio é fazer uma breve reflexão etnográfica sobre as formas cotidianas de resistência do povo salitreiro, agricultores que habitam o Vale do Rio Salitre. Essa tarefa etnográfica consiste em uma das etapas do meu projeto de pesquisa de doutoramento. Apoiada em narrativas locais sobre trajetórias de vidas, analiso as formas cotidianas de resistência salitreira como

formas de criar mundos, viver, habitar a terra e como um dos processos de formação de paisagens (Ingold, 2015). Neste processo, a luta pela água assume um protagonismo muito particular tendo em vista a escassez desse recurso na região onde está localizada o Vale, o semiárido baiano. Considero nas minhas reflexões que essas formas cotidianas de resistência salitreira têm suas origens nos primeiros embates entre os Cariri, povos indígenas que habitavam o Vale, e os bandeirantes comandados pela Casa da Torre. Entrelaçados a esse ato de resistência estão a Caatinga, o rio, o salitre (nitrato de potássio), as chuvas, as secas devastadoras, dentre outros elementos e materiais que, em movimento contínuo, vão fazendo os mundos habitados pelos salitreiros. É nesse movimento envolvendo ações humanas e não-humanas que, conforme descrito acima, principia a formação do lugar hoje chamado pelos habitantes locais de Salitre, ou Vale do Rio Salitre, bem como a formação das muitas paisagens que envolvem o Vale. Antecipo que, diante das narrativas e das memórias dos salitreiros, em particular as memórias de Dona Beta, salitreira da comunidade de Bebida, esse povo não vive dentro do Salitre, lugar, mas no seu entorno. Os salitreiros não se limitam a um lugar, estão em movimento contínuo caminhando conforme os processos que envolvem os variados materiais que compõem o Vale.

Desse modo, fazer uma etnografia das formas cotidianas de resistência do povo salitreiro, de suas paisagens e lugares só é possível se estabelecida as relações necessárias com a temporalidade desses processos. Para isso, faz-se necessário acessar o passado do povo salitreiro, visto que a tarefa etnográfica somente é possível através das memórias sociais das pessoas do lugar, principalmente através das memórias e narrativas dos mais velhos, anais das paisagens que foram sendo forjadas no processo de transformação da natureza e formação do Vale do Rio Salitre. É a partir dessas memórias que esta reflexão etnográfica está sendo desenvolvida. A tradição de resistência salitreira é aqui compreendida como fenômeno do presente, fenômeno que acontece nos dias atuais, mas que tem suas origens no violento processo de colonização e formação do território salitreiro.

O movimento que caracteriza o processo de formação do Vale do Rio Salitre, dos salitreiros e de suas paisagens nos permite entender as formas cotidianas de resistência salitreira como continuidade de uma tradição de ocupação territorial exercitada no presente daquele povo. O processo de ocupação, disse o antropólogo Augusto Laranjeira

(2019 – comunicação verbal), acontece na medida em que um determinado povo identifica um lugar onde pode exercitar uma tradição. Os primeiros habitantes do Vale deixaram trilhas, caminhos e lugares impregnados de memórias que hoje nos revelam paisagens de resistência em constante transformação. À vista disso, considero que as formas cotidianas de resistência salitreira são formas tradicionais de resistência. Mas quando e como começa esse processo de resistência no Vale do Rio Salitre?

A formação do povo salitreiro e a resistência Cariri

No processo de colonização do sertão nordestino, disse Barbosa Lima Sobrinho, *os conquistadores de território não respeitavam habitualmente os direitos do gentio, nem quanto a liberdade dos silvícolas, nem quanto aos terrenos necessários à subsistência de suas aldeias* (1929, p. 117). Sobre a colonização no Vale do Rio Salitre, a violência praticada pelo colonizador contra os índios Cariri e as estratégias de resistência adotadas por esse povo que conta é Pe. Martinho de Nantes em sua famosa *Relação de Uma Missão no Rio São Francisco*, que trata do processo de colonização dos sertões do Rio São Francisco, empreendida pela Casa da Torre e sob o comando de Francisco Garcia D'Ávila. Segundo Barbosa Lima Sobrinho, neste documento, está registrado um dos relatos mais importantes de Frei Martinho de Nantes (1979, p. XVIII). Trata-se de uma narrativa que descreve com riqueza de detalhes a reação dos Cariri contra a violência praticada pelo colonizador que ocupava do Vale para exploração de salitre e expansão de seus currais. Segundo a *Relação de Nantes*, a ordem para que ele acompanhasse a missão veio do governador da província da Bahia e tinha como justificativa “vingar a morte de oitenta e cinco moradores da região e destruição de muitos de seus currais” (SOBRINHO: 1979, p. XVII). A violenta batalha que resultou na morte de centenas de indígenas da nação Cariri aconteceu às margens do rio Salitre.

É comum ouvir dos salitreiros histórias sobre os indígenas, por eles chamados de caboclos, que habitaram as terras do Salitre. Dona Beta, narrando sua trajetória de vida pelo Vale do Rio Salitre, fala de um cemitério na comunidade de São Gonçalo do Salitre no qual eram enterrados os indígenas. Conhecido como cemitério dos índios, Dona Beta ressalva que hoje são os salitreiros mortos de São Gonçalo que são enterrados neste cemitério. Também fala da capela dos índios que, segundo ela, já existe mais. Hoje é só ruínas. Mas as memórias estão lá e paisagens de resistência indígenas emergem sempre

que outros salitreiros, assim como Dona Beta, apontam aqueles lugares deixam as memórias revestir aqueles lugares de vida e histórias sobre os mundos que foram se fazendo nas terras do Salitre. Nas minhas incursões etnográficas pelas casas e roças dos salitreiros ouvi muitas narrativas sobre essa batalha. Os mais novos falam dos índios que foram assassinados no leito do rio ainda no período colonial, conforme relata Frei Nantes. Os mais velhos falam dos cabocos que habitavam a caatinga, dos “índios brabos”; falam da capela dos caboclos e do cemitério onde esses eram enterrados.

Em janeiro de 2019, Luana, uma das lideranças da comunidade de Baixinha, em uma reunião com representantes do Governo para discutir políticas públicas e ambientais que solucionassem os conflitos hídricos que perturbam as comunidade salitreiras, cobrou dos Secretários do Meio Ambiente e da Casa Civil do Estado da Bahia a retirada imediata das bombas hidráulicas de alta potência que os grandes produtores utilizam para extrair água do rio para irrigar as grandes plantações de cebola, tomate e pimentão. Como estratégia para sensibilizá-los a jovem liderança interpelo-os, emocionada, se seria necessário mais um acontecimento como aquele que, nos tempos antigos, resultou na morte de centenas de índios. Ela cobrava das autoridades governamentais, em uma reunião ocorrida na comunidade de Baixinha, a retirada das bombas e também a desobstrução do curso do rio, interrompido por pequenas barragens edificadas pelos grandes produtores para represar a água em suas propriedades. A construção improvisada de pequenas barragens no curso do rio é uma prática comum desde o tempo os salitreiros viam exclusivamente da agricultura de vazante, conforme relatam Dona Beta e Dona Leonice, habitante da comunidade de Recanto. Naquele tempo, relatam, os próprios salitreiros combinavam o levantamento das pequenas barragens, também chamadas de tapagens, mas estabelecendo regras e horários para desobstrução do curso d’água. Desde a década de 1980 os conflitos entre salitreiros e os grandes produtores pelo uso da água se intensificaram por conta da expansão da agricultura irrigada e a utilização ilegal de potentes bombas hidráulicas que funcionam quase que vinte quatro horas por dia, principalmente nas áreas de cultivo de tomate, cultura que necessita de água diariamente. Além das bombas hidráulicas, os produtores constroem pequenas barragens que represam as águas deixando os salitreiros, principalmente os que habitam a parte baixa do rio, sem acesso ao recurso.

O Salitre enquanto terra tradicionalmente ocupada e habitada, se fez e continua se fazendo no bioma da Caatinga. Como vimos, o processo de formação do Salitre (lugar) começa com a descoberta do salitre (minério) no rio Salitre, afluente do rio São Francisco, e com a expansão dos currais de gado no sertão baiano, empreendido pela Casa da Torre. Isso começa de forma lenta e continua a partir do século XVII, conforme descrito acima e considerando os relatos de Frei Nantes em sua Relação. A área ocupada pelas comunidades salitreiras que começaram a se formar neste período localiza-se na região semiárida, constituindo-se como uma das paisagens mais secas da Região Nordeste. Os períodos secos anuais oscilam de seis a dez meses e a temperatura média é superior a 30°C. No salitre, o período de chuva começa em outubro e se estende até abril. O período de seca é longo e as chuvas que caem durante o ano não são suficientes para revigorar o leito do rio, que já não dispõem de fluxo de água em muitos trechos.

Destaquei anteriormente que os primeiros colonos evitaram os *catingais* (ABREU, 1960), argumentando nos requerimentos de sesmarias que as terras daquela parte do sertão não tinham pastos suficientes por causa da caatinga. Mais tarde, ironiza Abreu, *acomodaram-se naquelas terras, porque entre uma caatinga e outra há sempre campos*, nos quais há árvores que não perdem suas folhas durante os longos períodos de secas e onde as ramas que se espalham no chão árido são aproveitadas para alimentar a *galaria* no flagelo da seca (ibid. p. 92). Essa paisagem caatingueira, como vimos, também causou espanto em Euclides da Cunha, que a descreveu com explícita rejeição. Para o autor de *Os Sertões* a travessia das veredas sertanejas era mais exaustiva que a de uma estepe⁴²¹ nua (CUNHA: 1946, p. 37). Mas o que se apresentou de fato como grande obstáculo aos bandeirantes da Casa da Torre no processo de colonização e exploração o Vale do Salitre, cravado no interior da caatinga, não foi a aparente hostilidade desse bioma com suas árvores sem folhas, galhos extorcidos e secos, com espinhos e gravetos estalados em lanças (CUNHA, p.38). Foram as estratégias de resistências dos índios Cariri. Os Cariri, de acordo com relato de Frei Nantes sobre o encontro da missão colonizadora com estes índios, descritos pelo Frei como inimigos, ficavam em movimento contínuo e com muita rapidez, dificultando a pontaria dos fuzis manejados pelas tropas da Casa da Torre.

⁴²¹ Estepe é o nome dado a um tipo de vegetação de regiões temperadas ou subtropicais. É constituída basicamente por gramíneas.

Embrenhados na caatinga, olhavam sempre para a arma apontada e mudavam rapidamente de posição (NANTES: 1979, P. 52). Os Cariri não viviam dentro do Salitre, enquanto lugar ou recipiente de uma cultura específica, mas em movimento contínuo em seu entorno, seguindo seu curso e entrelaçando-se aos materiais que constituem a Caatinga, formando o que Ingold (2015) vai chamar de malha, as condições próprias das agências que se movem no Vale. Nessa perspectiva, o Vale do Rio Salitre é uma malha que resulta das suas linhas de fluxo, sempre em movimento.

Como observara Capistrano de Abreu, a caatinga é hospitaleira (ABREU, Op. cit., p. 91). As características desse bioma eram ideais para a criação de gado: baixa precipitação e longos períodos de seca, mas com uma vegetação propícia à alimentação animal. No inverno, período chuvoso, nasce no chão da caatinga uma variedade de leguminosas conhecidas como *rama dos vaqueiros* (Manuel Correia de Andrade: 1982, p. 38), formando uma pastagem natural que resiste ao longo período de seca, servindo de alimento para o gado. Durante visitas etnográficas em comunidades do Vale ouvi de muitos salitreiros, principalmente dos mais velhos, que nos períodos de estiagem era comum as famílias, ou parte delas, migrarem para outros lugares localizados no entorno do próprio Vale para alimentar e amansar os animais. Essa característica transumante do povo salitreiro foi, e continua sendo, um dos seus variados modos de habitar a terra. Tantos os índios Cariri, povos originários, como aqueles que violentamente colonizaram a região, praticavam esse movimento em busca de recursos para alimentar-se e também os animais, forjando suas histórias no processo contínuo de transformação da natureza. No período da colonização esse movimento transumante não era consequência somente das condições climáticas, mas, principalmente, das violentas investidas dos entradistas contra o povo Cariri. É como peregrinos, portanto, que os humanos habitam a terra, diz Ingold (2007, Pp. 75-84 apud. Ingold 2015, p. 218). O autor usa o termo peregrino para compreender a experiência corporificada deste movimento que aqui estou chamando de transumância. O peregrino, diz o autor, está continuamente em movimento, ele é seu movimento (2015, p. 221). O salitreiro é isso, movimento contínuo, sem ponto de parada. Seu destino final segue o fluxo das linhas, que pode até ter um ponto de partida, como no caso de Dona Beta, que nasce na comunidade de Recanto, caminha de um lugar a outro conforme as intempéries climáticas e socioeconômicas do Vale, mas está sempre pronta para se deslocar de um lugar a outro, ainda que este outro lugar seja o cemitério

que fica próximo à sua casa, na comunidade de Bebida, diz Dona Beta. A transumância também constitui um dos muitos processos de formação das paisagens salitreiras. É comum ouvir entre os salitreiros relatos sobre seus deslocamentos de um lugar para outro, seja por conta das enchentes, seja por conta da falta de água no curso do rio, ou ainda por motivos políticos, econômicos e sociais. Casas avistadas em lugares remotos já foram habitadas por salitreiros que hoje habitam outros lugares que podem ser os projetos habitacionais do governo, uma ocupação ou assentamento dos Trabalhadores Sem Terra/MST, o campo de cultivo da Agroindústrias do Vale do São Francisco/Agrovale, as áreas de agricultura irrigada empreendidas pelo governo, ou qualquer outro lugar. O certo é que, pelas suas trajetórias de movimento, os salitreiros vão abrindo caminhos, criando lures e formando paisagens em um campo de relações que se perpetua em um movimento contínuo.

Dona Beta, uma linha em movimento

Foi caminhando com Seu Mané, salitreiro da comunidade de Bebida, que conheci sua roça e, depois, caminhando e pulando algumas cercas, a sua casa. Entre pés de tomate, cebola e milho ouvi de Seu Mané histórias que me levaram à sua esposa, Dona Beta. Nesta caminhada, histórias foram contadas sobre lugares, pessoas, chuvas, tempestades, enchentes e secas. Essas histórias revelaram-me uma variedade de paisagens que foram sendo produzidas no fluxo do tempo e da vida dos salitreiros. O rio, a água e a chuva são fatores ecológicos indissociáveis das narrativas de Seu Mané e Dona Beta que, vivendo naquelas paisagens, foram se realizando como salitreiros, não por atributos recebidos desse ou daquele grupo que, a partir do século XVII, iniciou o processo de colonização do Vale, ou de uma de suas culturas, mas por suas realizações produtivas e na relação estabelecida com os muitos materiais que constituem o ecossistema do rio Salitre e seu entorno.

Olhar para a Caatinga por onde corre o rio Salitre depois de conversar com Seu Mané e Dona Beta nos faz entender que a paisagem que se avista é um campo de memória, onde passado e presente estão em um movimento constante de produção e reprodução de mundos. E sobre esses mundos, a vida é vivida em paisagens que, produzidas pelos homens, também os reproduzem. As histórias que Mané e Dona Beta contam sobre suas vidas e suas relações com o rio, a água e o Salitre (que eles chamam

de minha Terra), revelam paisagens que somente podem ser percebidas se consideradas as suas memórias, seus pontos de vistas sobre o que viveram, como viveram e como vivem no Vale do Rio Salitre. O rio e a água estão presentes nas paisagens e memórias dos salitreiros, assim como as roças, suas relações de trabalho e os modos de produção que historicamente caracterizam a região. Os modos salitreiros de ser, viver e habitar paisagens são marcadas por lutas incessantes pelo direito de permanecer na terra que margeia o rio. Essa luta envolve estratégias muito particulares de resistência que aqui é designada como formas cotidianas de resistência salitreira, em alusão ao conceito de formas cotidianas de resistência camponesa elaborado por James Scott (1985).

Na perspectiva de Scott, as formas cotidianas de resistência se caracterizam como “lutas prosaicas, mas constantes entre camponeses e aqueles que buscam extrair trabalho, comida, imposto, renda e juros dos camponeses (1985, p. 32-33). Essas lutas não são como aquelas que se expressam nos movimentos. São lutas que caracterizam as formas cotidianas de resistência individuais e de pequenos agrupamentos de pessoas, onde, na maioria das vezes, predomina o que Scott chama de *silencio cumplice* entre aqueles que compõem a comunidade e participam das ações de resistência. O autor não desconsidera a importância dos movimentos sociais no contexto dos conflitos de classe, mas ressalta que há modos de luta social e de resistência camponesa que “não chegam a ser exatamente a de uma confrontação coletiva” ou de classe (Scott, 2011, p. 219), organizada e institucionalizada como ocorre com aquelas conduzidas pelos movimentos sociais. Não adentrarei nas críticas feitas a este conceito, visto que o meu objetivo é adequá-lo como ferramenta teórica para apresentar e compreender as formas cotidianas de resistência adotadas pelos salitreiros (agricultores que habitam o Vale do Rio Salitre) no contexto de suas relações no entorno do rio. No entanto, ressalto, que não anulo nas minhas reflexões sobre os conflitos entre salitreiros, Estado e os grandes produtores a importância das ações promovidas pelos movimentos sociais, principalmente pelas as associações que surgiram a partir das décadas de 1980, como a Associação Comunitária do Lavradores do Recanto Santo Terezinha e Bebida (ASCLAREC), da qual Dona Beta é associada e que tem promovido mudanças significativas nos modos de vida da população de Bebida e Recanto.

Tempestades, paisagens e resistência

Dona Beta nasceu em 1949, no Vale do Rio Salitre em uma roça conhecida como Cercado. Ali viveu até 1960. Naquele ano, conta Dona Beta, choveu muito na região e a água do rio Salitre subiu, submergindo roças, pastos, casas e as estradas que davam acesso às comunidades localizadas às suas margens. Com a roça e a casa inundadas, a família teve que mudar para outra comunidade afastada das margens do rio, mas no seu entorno. Uma nova casa foi edificada na comunidade de Bebedouro Grande onde a família passou a viver. Naquele ano as pessoas ficaram com medo das fortes chuvas temendo que o fenômeno se repetisse, conta Dona Beta, que ficou com sua família em Bebedouro Grande até 1966. Neste mesmo ano a família voltou a habitar a beira do rio, agora na comunidade de Boca da Barra, onde o rio Salitre desagua no rio São Francisco. Em Boca da Barra a família morou em uma roça de propriedade de um conhecido fazendeiro da região, patrão do avô de dona Beta. Por lá viveram até 1970. Mudaram para São Gonçalo do Salitre, distrito da comunidade de Junco, onde a família tinha uma pequena propriedade. Das memórias de Dona Beta nesta comunidade emergem paisagens de um passado que vive no presente das comunidades salitreiras: ela fala de cemitério indígena, capela construída por indígenas, engenhos, chuvas torrenciais, enchentes, roças, casas, trabalho, colheitas de cebolas, tomates e palhas de carnaúbas para produção de cera.

Tim Ingold emprega a palavra “Tarefa” para designar esse modo de vida e de viver em caminhos que estão em movimentos contínuos (BAILÃO, 2016). Dona Beta é nesses caminhos até aqui revelados nas suas memórias uma linha de viagem, uma linha em movimento. Como podemos perceber, em cada lugar habitado pela família de Dona Beta revela-se também momentos de tensão e resistência. Os deslocamentos contínuos da família de Dona Beta de um lugar a outro no entrono do rio Salitre é, no contexto compreendido neste texto, uma forma cotidiana de resistência. A resistência salitreira é contínua, se constituindo como um dos processos de movimento das linhas que se movem no entorno do rio. Nesse processo de idas e vindas dos salitreiros que habitam o Vale, observa-se que tempestades, secas, animais, plantações, casas, roças estão entrelaçados em um processo de transformações contínuas que envolve diferentes modos de viver, sentir, perceber e se deslocar no mundo (INGOLD, 2015; BAILÃO, 2016). Isso é o que Ingold chama de tarefagem, ou seja: todos esses atos narrados Dona Beta,

que são “situados, qualitativos e heterogêneos, produzidos por diversos agentes em relação (e em) resposta a atos e processos de outros agentes e da paisagem” (BAIÃO, Op. Cit.).

Dona Beta, como linha em movimento, inacabada e em permanente construção, segue seus caminhos. Em 1973 retorna para Recanto, onde inicia um novo movimento. Sem os pais, que ficaram em São Gonçalo do Salitre, Dona Beta passa a viver com um irmão que morava em Recanto e trabalhava na colheita de cebola em uma grande fazenda naquela época chamada Horto. Plantando e colhendo cebola na companhia do irmão, dona Beta encontrou Seu Mané: “Depois nos casamos. Viemos morar aqui, em Bebida. A nossa casa era onde hoje fica aquela casinha, na frente da roça”, conta Dona Beta apontando com o queixo a casinha que fica na frente da roça.

Outra grande enchente ocorrida em 1989 submergiu a casa de Dona Beta, que ficou, diz ela, toda dentro da água. Sem deixar a comunidade de Bebida, o casal construiu uma casa na parte alta do rio: “Fizemos a casa aqui, no alto, correndo da enchente”. Da casa onde ainda hoje vive, Dona Beta diz que só sai se for para o cemitério: “Se vier uma enchente para me tirar daqui não tenho para onde ir. Vou ficar por aqui mesmo, porque o lugar mais alto é esse”. Em 2015 ocorre a última grande enchente, parecida com a de 60, segundo Dona Beta. Dessa vez as águas que correram pelo leito do rio Salitre não afetaram a casa de Dona Beta e Seu Mané.

Dona Beta conta que o rio começou a diminuir seu fluxo d’água em Boca da Barra, onde desagua no rio São Francisco. “Aí a falta de água foi subindo, foi chegando aqui (em Bebida), foi chegando em Alfavaca (comunidade que fica na linha de subida do Vale). Logo vieram as bombas, primeiro as que funcionavam com óleo diesel e depois as bombas elétricas”. Aí o salitreiro começou a ver o rio secar. Foi isso, diz a salitreira Mineia, que me acompanhava naquela caminhada pela roça e casa de Dona Beta.

Considerações finais

As formas cotidianas de resistência salitreira estão fundamentalmente relacionadas com a luta pela água e pelo direito de existir e re-existir na terra que entornam o rio, elementos fundamentais para as realizações produtivas e afirmação das identidades salitreiras. As nascentes, os rios, os riachos, os poços artesianos e a água, dentre outros elementos que constituem o ambiente, estão estreitamente envolvidos

nos processos de resistência e formação das paisagens que emergem no entorno do rio. É no contexto desses processos de resistência, iniciado no século XVII, conforme vimos no início dessa reflexão, que as paisagens salitreiras despontam, revelando mundos e os modos como esse povo viveu e vive no mundo e fazendo novos mundos. O cemitério e capela dos índios, o rio, as roças, as enchentes, os canaviais na beira do rio, os antigos engenhos, as tapagens, a agricultura irrigada, as bombas hidráulicas etc., *tudo isso constituem as paisagens salitreiras que, impregnadas de memórias, nos revelam um povo e seus mundos em curso, seguindo o fluxo do rio que também dar nome ao lugar e às pessoas que o habitam. Dos olhos d'água que alimentam o rio Salitre com água salobra até chegar na comunidade de Boca da Barra, onde desagua no rio São Francisco, as paisagens mudam de cor (ora predomina o verde das cebolas, ora o vermelho dos tomates, ora o cinza característico da caatinga), mudam de textura e, seguindo os movimentos sinuosos do curso do rio, as comunidades vão se formando, cada uma com suas próprias histórias, criando e sendo criadas pelas paisagens que as contornam.*

É importante ressaltar que as formas cotidianas de resistência salitreiras não substituem os ideais revolucionários dos movimentos sociais que atuam no Vale, que lutam contra as forças opressoras do Estado e da lógica capitalista de acumulação que privatiza a água, a terra e agora o vento com seus parques de energia eólica. O agronegócio tem, ao longo dos últimos anos, substituído a agropecuária familiar e os movimentos sociais, organizados, lutam para evitar uma escala maior de destruição do rio Salitre, seus recursos ambientais e de todo seu ecossistema. Das formas cotidianas de resistência salitreira, aquelas que são ocultas e que quase sempre afeta exclusivamente a vida de indivíduos ou grupos específicos, emergiram os movimentos sociais que hoje atuam no Vale do Rio Salitre. Portanto, privilegiar as formas cotidianas de resistência não significa substituir os ideais revolucionários que caracterizam os movimentos sociais que atuam no Vale, como o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, por exemplo. Como dizem os salitreiros, o MST chegou no Salitre para fortalecer a luta.

A resistência salitreira aqui compreendida inclui toda forma de existir e re-existir desse povo na terra, seja no enfrentamento das enchentes dos rios, mudanças de um lugar para outro fugindo da seca ou das chuvas torrenciais, derrubando postes para impedir o funcionamento das bombas hidráulicas dos grandes produtores etc. Essas formas de resistência podem até não alterar as relações de dominação, muito menos as

condições climáticas do lugar, mas criam paisagens de resistência que revelam as diferentes formas de viver, sentir e perceber se deslocar no mundo (BAILÃO, 2016). Os salitreiros, no contexto das suas realizações produtivas, criam suas próprias formas de resistência cotidiana. Como já disse, não desconsidero a importância dos movimentos sociais que atuam nas comunidades salitreiras, que enfrentam cotidianamente as políticas de privatização da água, camufladas na lógica capitalista de acumulação e de progresso empreendida pelo Estado. Os movimentos sociais são atuantes e estão, na sua maioria, integrados à União de Associações do Vale do Salitre (UAVS). Cotidianas, difusas e fragmentadas, no tempo, nas memórias e nas paisagens que compõem o Vale, as formas cotidianas de resistência salitreiras foram aqui apresentadas como formas alternativas para compreender as estratégias de luta de um povo para permanecer na terra, viver em um mundo de permanente fluxo, existindo não em um lugar, mas caminhando por vários lugares, feitos e refeitos pelos movimentos da vida salitreira. Essa perspectiva fica clara com as memórias de Dona Beta e seu marido, Seu Mané. A vida do casal, assim como a de outros salitreiros, é movimento. Dona Beta nasce na comunidade de Recanto, mas logo a vida começa a se movimentar pelo Vale do rio Salitre, historiando mundos, mas sem parar em nenhum deles.

No Vale do Rio Salitre a resistência envolve inúmeros processo que se verificam nas relações entre salitreiros e diversas gerações de seres, humanos e não humanos, plantas e rios, ventos e nuvens, o agronegócio e as políticas desenvolvimentistas do Estado, mas também os ciclos ecológicos e atmosféricos. O processo de formação do mundo habitado pelo povo salitreiro está diretamente relacionado às lutas e resistências que, realizadas em diferentes espaços, tempo e lugares, criaram uma identidade muito particular: a identidade salitreira. Segundo Dona Leonice, salitreira da comunidade de Recanto, ser salitreiro é ser de luta. O salitre é luta.

Referencias

ABREU, J. Capistrano de. **Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil**. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1960.

ANDRADE, Manoel Correia de. **Tradição e Mudança. A organização do espaço rural e urbano na área de irrigação do submédio São Francisco**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

BAILÃO, André. 2016. "Paisagem - Tim Ingold". In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <<http://ea.fflch.usp.br/conceito/paisagem-tim-ingold>>

CARDOSO, Thiago Mota. **Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó**. Brasília: Editora Mil Folhas, 2018 (Introdução, Cap. 1 e Cap 2).

CICHOWICZ, Ana Paula Casagrande; KNABBEN, Rafael de Menezes. Coisas, fluxos e malhas: notas sobre a ecologia material de Tim Ingold. In.: **Revista Antropológicas**. Ano 22, 29(1):136-147, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>>

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1946.
FABRINI, João Edmilson. A resistência camponesa para além dos movimentos sociais. In.: **Revista Nera**. Ano 10, nº 1, jul./dez, 2007. Disponível em: <<http://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/1406>>

HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1977, Tomo II.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. In.: **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 24-44, jan./jun., 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104>

_____. **Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2015.

MENEZES, Marilda Aparecida de. O cotidiano camponês e sua importância enquanto resistência à dominação: a contribuição de James Scott. In.: **Raízes, Campina Grande**, vol. 21, nº 01, p. 32-44, jan. /jun. 2002. Disponível em: <http://revistas.ufcg.edu.br/raizes/artigos/Artigo_87.pdf>

NANTES, M. de. **Relação de uma missão no Rio São Francisco**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

PIERSON, Donald. **O homem do Vale do São Francisco**. Rio de Janeiro: SUVALE, 1972. Tomo 2.

SOBRINHO, Barbosa Lima. **Pernambuco e o São Francisco**. Recife: Imprensa Oficial do Estado de Pernambuco, 1929.

SCOTT, James. Formas cotidianas de resistência camponesa. In.: **Raízes, Campina Grande**, vol. 21, nº 01, p. 10-31, jan. /jun. 2002. (Tradução de Marilda A. de Menezes). Disponível em: <http://revistas.ufcg.edu.br/raizes/artigos/Artigo_86.pdf>

SCOTT, James. **Los dominados y el art de la resistencia: Discursos ocultos**. México: Ediciones Era, Colección Problemas de México, 2000.

O RIO: REPRESENTAÇÕES DE VIDA E MORTE⁴²²

Ángela Jasmín Fonseca Reyes⁴²³

Resumo

Este documento surge da imperiosa necessidade de discutir e refletir sobre as contradições suscitadas pelo vertiginoso aumento das demandas energéticas planetárias, que por sua vez estimulam o crescimento de megaprojetos de extração de hidrocarbonetos, mineração, usinas, agrocombustíveis, etc. Neste sentido, pretendo problematizar as representações da vida e da morte, tomando como referência as narrativas de progresso, que são acionadas para justificar a construção da Hidroelétrica *Hituango-Pescadero*, na região do Canhão do Bajo Cauca (Antioquia- Colômbia) por parte pelas empresas públicas de Medellín (EPM) e as instituições estatais que financiam o projeto, perante os diversos impactos ambientais e sociais que esta representa.

Palavras chave: Hidroituango; Representações de vida e morte; Barragem; Progresso; Movimentos sociais.

O Rio: atormentado, indómito e bravo

O Rio Cauca ou Bredunco, nasce na Laguna do Boi no departamento do Cauca ao sul da Colômbia, suas águas douradas fluem ao longo de 1350 quilômetros, atravessando 150 municípios, até chegar ao departamento de Bolívar no norte do país, onde se une com o Rio Magdalena no seu percurso até o Oceano Atlântico, constituindo-se como o segundo maior afluente do país.

León de Greif, o esboçou nos seus versos como atormentado, indómito e bravo... e bastantes tormentos já teve que suportar, além de receber materiais contaminantes provenientes dos centros urbanos próximos de sua bacia hidrográfica, suas águas também têm sido poluídas por causa da mineração de ouro, e os resíduos industriais dos engenhos de açúcar, e das plantas de concreto e cimento que jogam nele seus resíduos tóxicos. Aunado ao anterior, na década dos oitenta do século XX seu leito foi desviado em função da construção da Usina *Salvajina*, localizada no departamento do Cauca na região Sudoeste da Colômbia; já na região do Bajo Cauca Antioqueño, no nordeste do departamento de Antioquia desde o ano 2009 está se executando o projeto hidroelétrico *Hituango-Pescadero*, que pretende ser a maior barragem do país.

Os maiores impactos provém da mineração em grande escala, responsável pelo derramamento de metais pesados nas águas do Rio; e da inundação de territórios aptos

⁴²² Este documento recolhe alguns elementos do projeto de tese que me encontro elaborando.

⁴²³ Doutoranda Programa de Pós-graduação em Antropologia – Universidade Federal Fluminense

para a agricultura, o represamento das águas, além de energia gera mudanças nas dinâmicas do Rio ocasionando erosão, mortandade de peixes e escassez de água em vários municípios das regiões afetadas, ademais de fortalecer o mono cultivo. Ao mesmo tempo, tem afetado as relações das comunidades ribeirinhas com o rio, indiscutivelmente, os impactos ambientais e o conflito armado intervêm dramaticamente na vida das pessoas cuja vida depende do Rio, atormentado, mas também indômito e bravo.

Estes e outros tantos tormentos, têm modificando indistintamente ao Rio, e junto com ele, as comunidades ribeirinhas. As afetações ambientais repercutem diretamente na vida das pessoas, na sua subsistência, sua cultura, seus jeitos de se relacionar e perceber o espaço e o mundo. Os principais problemas que afetam ao Rio Cauca, estão relacionados com a exploração e extração de recursos naturais e as disputas pelo usufruto e apropriação de territórios, que ao mesmo tempo são os grandes motores do conflito armado.

Igualmente, ao longo da história do conflito armado colombiano, os rios têm se constituído como uma grande fossa comum. Centenas de vítimas dos diferentes grupos armados têm sido assassinadas e posteriormente jogadas nos rios, e o Cauca não é a exceção. Segundo o Grupo de memória histórica esta recorrente prática de desaparecimento forçosa, dificulta o processo de busca, identificação e entrega digna. Também, atrapalha ainda mais o esclarecimento das condições nas que aconteceram estes crimes e seus atores. O rio é mais uma vítima do conflito (2013).

Esses tipos de empreendimentos, transformam radicalmente a vida, não só das pessoas que habitam os lugares intervindos, também de todos os seres que coexistem nos ecossistemas, neste caso, do Canhão e do rio Cauca. Estas problemáticas evidenciam que o valor da vida, fica supeditado aos interesses econômicos, ainda mais, quando as populações desses territórios têm sido vítimas de múltiplas formas de violência(s) exercidas por diferentes exércitos, legais ou ilegais, no contexto do conflito armado interno colombiano que continua vigente.

A construção do megaprojeto se constitui como uma reafirmação do discurso hegemônico de progresso, que vulnera as comunidades cañoneras que, além de não serem reconhecidas e reparadas como vítimas do conflito armado, se defrontam com outro tipo de violências, como a abrupta modificação e privatização do território,

especificamente do Rio Cauca, do qual depende a maior parte da economia local baseada na pesca, a agricultura e a mineração artesanal, além de gerar problemáticas como deslocamento compulsório e a incerteza diante das possibilidades do colapso da obra, cuja infraestrutura tem apresentado reiteradas falências desde o ano 2018.

Diante disso, me proponho refletir ao respeito das representações da vida e da morte, suscitando discussões sobre o progresso -materializado em grandes obras de infraestrutura- e o conflito armado colombiano, a partir da construção da hidroelétrica Hituango-Pescadero na região do Bajo Cauca Antioqueño

Progresso a custo de que?

“La transformación del territorio donde se construye el proyecto hidroeléctrico Ituango, es una gratificante realidad y se evidencia en los innumerables hechos de progreso que se han ejecutado tanto en las áreas rurales como urbanas” Proyecto Hidroeléctrico Ituango

“Así como cuando el gobierno te quita todo lo que tienes en la vida, incluido tu futuro y te dice que se llama desarrollo” Ríos Vivos

O capitalismo, assim como o Estado moderno, tem uma cosmologia, um imaginário, um código cultural que envolve uma série de símbolos e significados construídos histórico e culturalmente desde o século XVIII, percebidos como universais e neutros pelas sociedades “modernas”, mas que não são.

Este sistema econômico, é resultado de relações sociais que devem ser lidas sociologicamente. Embora o mercado aparente ser uma esfera autônoma da realidade social, é uma construção social, não é algo “natural” surgido do nada. Weber (1985) considera que qualquer tipo de conduta econômica tem uma dimensão ética e moral porque se dá em contextos e situações sociais, econômicas, políticas e culturais.

O capitalismo e o Estado moderno, conservam atributos do iluminismo, as ideias de progresso, desenvolvimento e crescimento são elementos que ponderam uma retórica englobante que se pretende universal. A definição legitimada do progresso, encarna a gramática do evolucionismo, embora use outros códigos e categorias. O referente de sociedade civilizada continua sendo os países do chamado primeiro mundo, enquanto os demais, já não são catalogados como selvagens, atrasados ou primitivos, agora são catalogados como países do terceiro mundo, em vias de desenvolvimento ou

subdesenvolvidos. Assim, problemáticas como a pobreza, a fome, as migrações, a violência, a delinquência, a insegurança, entre outros, parecem males endêmicos destes países.

Clastres (2010) assinala que a sociedade ocidental se cimenta em dois axiomas que a guiam desde os seus inícios: primeiro que as verdadeiras sociedades se desenvolvem sob a proteção do estado e segundo que para atingir o nível ideal de progresso, o trabalho árduo é indispensável. As instituições governamentais da Colômbia estão organizadas em função desses axiomas, assim o discurso de progresso se materializa no aumento da extração e comercialização de matérias primas. Ainda mais desde a consolidação dos projetos neoliberais, impulsionados mais intensamente durante os últimos trinta anos.

Com o vertiginoso aumento das demandas energéticas, os mecanismos de exploração e extração de materiais têm se tornado prioridades dentro das agendas econômicas, as políticas públicas e os planos de desenvolvimento do país, embora os mecanismos utilizados para obter ditos materiais sejam cada vez mais radicais, destrutivos e violentos.

Machado (2012) afirma que o extrativismo é a expressão mais clara do neocolonialismo, que tem reconfigurado seus dispositivos de dominação e hierarquização social, e que, com isso, se produz uma colonização até dos aspectos mais íntimos da vida das pessoas. Além de se expropriar os recursos naturais, também há uma expropriação da cultura, do tempo, da memória e do passado. Isto implica uma expropriação epistémica, pois os saberes e práticas das comunidades são desvirtuados.

O capitalismo é um sistema injusto e predatório, que destrói vidas humanas e não humanas, no entanto, desde o discurso autorizado sobre o real (BOURDIEU, 1998), se projeta como a representação do progresso, a prosperidade e o bem-estar, que inevitavelmente suscita alguns danos colaterais. A gramática do desenvolvimento sustentável é um eufemismo que faculta a exploração de recursos, sem tantas implicações morais. Em nome do progresso, a vida das pessoas e dos ecossistemas são prescindíveis e sacrificáveis, isso desumaniza a vida e os corpos de algumas pessoas, legitima o despojo, justifica guerras.

Com a queda do preço do petróleo tem se fortalecido e proliferado projetos de geração alternativa de energia supostamente mais amigáveis com a natureza, impulsionando

a monocultura extensiva de palma africana e cana de açúcar em algumas regiões do país e, por outro lado, a construção de hidroelétricas. Existem diferentes opções para produzir energia, porém, as alternativas prediletas dos últimos governos da Colômbia envolvem sérios impactos ambientais e sociais, que afetam de diversas maneiras a vida das pessoas e do planeta, também quebram as relações entre as comunidades e seus territórios.

Segundo o Banco Mundial, Colômbia faz parte dos cinco países mais desiguais do mundo, sendo o mais desigual a nível América Latina, no referente a distribuição da posse e acesso à terra. Segundo o Instituto Geográfico Agustín Codazzi (2018), 25% dos proprietários rurais são donos do 95% do território, estes dados indicam uma desigualdade desmesurada. A pobreza em Colômbia é majoritariamente rural, além do acesso limitado às terras, as comunidades rurais carecem de infraestrutura, comércio, educação, participação e cobertura das necessidades básicas.

Esta problemática é um tema central dentro do conflito armado interno colombiano, a reforma agrária e a reconfiguração da propriedade rural, foi a bandeira de luta que motivou o surgimento das guerrilhas nos anos sessenta e o primeiro ponto a ser negociado nos acordos de paz assinados entre as Farc e o governo de turno. Fatores como a violência, a presença de diferentes grupos armados (guerrilhas, paramilitares, bandas emergentes, etc.) e o narcotráfico tem influenciado o deslocamento compulsivo e a apropriação ilegal de terras.

Diante deste imbricado panorama *el proyecto hidroeléctrico Ituango ve la luz*⁴²⁴, desde o ano 2009, na região do Canhão do Rio Cauca (Antioquia - Colômbia), está se construindo a Represa Hidroelétrica Ituango – Pescadero, que pretende ser a maior do país. Os acionistas majoritários deste megaprojeto são a governação de Antioquia e as Empresas Públicas de Medellín (Epm), são também a executora do “*proyecto concebido y desarrollado por la ingeniería antioqueña para toda Colombia [...] Una contribución al desarrollo local y regional: Un mejor futuro para los colombianos*” (EPM, 2016)

⁴²⁴ Ver-se o vídeo de apresentação do Projeto hidroelétrico Ituango, realizado por EPM <https://www.youtube.com/watch?v=sKQTBepQJs>

Segundo as informações disponíveis no seu site⁴²⁵, Hidroituango encarna o discurso do progresso, além de gerar “energia limpa” o que evidencia a sintonia das Empresas Públicas de Medellín (Epm) com o “ambientalíssimo”, é um *projeto de país*, que pretende atender à crescente demanda de energia elétrica da região, buscando contribuir no melhoramento da produtividade e a competitividade que garantirá um melhor futuro para os colombianos. O projeto busca atender o 17% da demanda energética do país.

Assim, se apresenta como um projeto com responsabilidade social que pretende transformar o território aproveitando os recursos da região, para melhorar as condições de vida dos habitantes da zona de confluência, mediante *feitos de progresso*: “*Sin dudas, una iniciativa sin antecedentes en el país en este tipo de proyectos*” (2016).

A iniciativa empresarial se autodenomina como uma *obra de infraestrutura, con una iniciativa de desarrollo que pretende dinamizar un territorio históricamente débil en la presencia institucional*, embora não pretenda tomar o lugar do Estado nas suas responsabilidades e bem-estar social com a comunidade, mas sim ativar a atividade econômica na região, através de oportunidades de emprego para trabalhadores não qualificados, melhorando o acesso a serviços básicos, impulsando o turismo e sobretudo reparando os impactos ambientais e sociais que possa gerar a construção da represa.

No entanto, neste *projeto de país* não há lugar para as comunidades que historicamente tem habitado estes territórios. Segundo a organização social Rios vivos, ao redor do 60% da população dessa região tem sido vítima de algum tipo de violência, bem seja no contexto do conflito armado, ou por causa da execução do megaprojeto hidrelétrico.

O megaprojeto é respaldado pelas instituições públicas regionais e nacionais, embora a maioria da população atingida seja contrária à obra. O Estudo de Impacto Ambiental (EIA) Hidroituango⁴²⁶ evidencia que a construção da barragem suscita pelo menos 24 impactos negativos, que implicam afetações no solo, o ar, a água, a biodiversidade da região e a modificação radical das práticas de vida das comunidades

⁴²⁵ Ver sito web de Hidroituango <https://www.hidroituango.com.co/proyectos/proyecto-hidroelectrico-ituango/38>

⁴²⁶ Site informe completo https://redjusticiaambientalcolombia.files.wordpress.com/2018/05/d-phi-eam-eia-cap01-c0006_generalidades.pdf

ribeirinhas, perante apenas 3 impactos positivos, relacionados com a integração regional e a geração de emprego.

Vidas represadas⁴²⁷

Os municípios afetados por Hidroituango forem reconfigurados como *espaços corporativos* que, segundo Silveira, são territórios modificados para realizar megaprojetos, arguindo sua pertinência para o desenvolvimento económico local, nacional e internacional sem contemplar as implicações que estes terão sobre as comunidades que historicamente tem morado nestas regiões (2007).

Francia Márquez líder afrodescendente do Norte do Cauca e reconhecida com prêmio Goldman Prize, afirma que a vida das comunidades ribeirinhas depende do Rio, não só em termos económicos e materiais, também simbólicos. Tradicionalmente tem se tecido relações de troca entre as populações e o Rio. A líder argumenta que historicamente as comunidades do Norte do Cauca desenvolviam suas vidas ao redor do Rio, a maior parte das relações de trabalho, de família, de lazer etc. aconteciam nas suas imediações, porém, com a construção da barragem Salvajina, estas relações se fragmentam ou quebraram definitivamente.

As dádivas outorgadas pelo Rio, seja peixes, ouro ou mesmo a água, são retribuídas pelas populações com cuidados e afetos. Estas relações de troca de dádivas materiais viram espirituais como Mauss (1974) porque de alguma maneira formam parte da alma das pessoas e dos grupos, neste caso com o Rio, que é percebido como uma entidade com vida e espírito. Porém tanto as trocas quanto o valor da vida fica supeditado aos interesses económicos das empresas e do governo.

Segundo as comunidades afetadas devido aos grandes empreendimentos inconsultos e o conflito armado, que violentam as pessoas e ao território, o Rio tem mudado, e com ele o ambiente e todos os seres que dependem dele, inclusive os seres humanos. O Rio já não é o mesmo, tem um aspecto e cor diferente, as correntezas variam, não há mais peixe, isto obriga as pessoas a trabalhar em outras atividades ou a sair do território, assim as comunidades vão perdendo a conexão com o Rio, que parece

⁴²⁷ Expressão acunhada pelo Movimento Rios vivos Colômbia

já sem espírito. As pessoas deixam de perceber o rio quanto seu, evitam ficar por perto, por medo das correntezas e de esta forma com os anos, também se perde a sensibilidade e a necessidade de cuidar dele. Isto não só prejudica o rio, também fragmenta a sociedade.

Conforme afirma Archela que, “como parte do espaço, o lugar é ocupado por sociedades que ali habitam e estabelecem laços tanto no âmbito afetivo, como também nas relações de sobrevivência. (...) O lugar é o espaço que se torna familiar às pessoas, consiste no espaço vivido da experiência” (2004, p. 129).

Na região do Canhão do Bajo Cauca Antioqueño, no nordeste do departamento de Antioquia, o Rio Cauca é reconhecido pelas comunidades como *Patrón Mono* pela cor dourada das suas águas. O Rio dinamizava a vida dos ecossistemas e das comunidades que habitam nas suas proximidades, nos seus canais luminosos circulavam peixes, ouro e água para os bosques e as plantações, era a maior fonte de sustento econômico e de trabalho e ao mesmo tempo era um espaço privilegiado de sociabilidade, encontro e interação.

Os cañoneros do rio Cauca afirmam que Hidroituango tem raptado o espírito do *Patrón Mono*, o espírito do Rio tem sido sequestrado, a vida da água e do bosque também tropical seco-ecossistema quase extinto na Colômbia-. Com a construção da represa as praias do rio foram reconfiguradas e privatizadas, também foram modificados os ecossistemas aquíferos e o percurso do Rio foi desviado, dificultando o acesso das comunidades ao Rio, com isso atividades como a pesca ou o *barequeo*-atividade de mineração artesanal de origem pré-colombiano- já não podem ser mais realizadas.

Também significa a desapareição, sepultamento ou inundação de lugares onde se encontram centenas de corpos de vítimas do conflito que forem jogadas no Rio ou sepultadas nas imediações deste. Hidroituango, se constitui como uma reafirmação das hierarquias de poder (re)vitimam as comunidades cañoneras cujas vidas são vulneráveis por causa do conflito armado e a imposição dos modelos de progresso.

Estes impactos, têm suscitado a organização de vários coletivos e associações de pescadores, mineiros artesanais (barequeros), arrieiros, agricultores, cozinheiras, donas de casa, entre outros/as trabalhadores/as rurais, que se identificam como vítimas e afetados/as por megaprojetos mineiro-energéticos e pela violência. A confluência destes grupos conforma o Movimento Rios Vivos Antioquia, que se consolida como um dos principais opositores de Hidroituango. Sua militância, tem sido catalogada pela EPM e a mídia como contrária ao progresso⁴²⁸, além de ter sido relacionada e vinculada com grupos ilegais⁴²⁹.

Melhorar as condições de vida dos habitantes da zona de confluência, é uma das prioridades do projeto, mas vale a pena se perguntar quais são as noções e perspectivas que são colocadas como fatos de progresso e melhora e a sua correspondência nas comunidades cujas vidas e as vidas dos ecossistemas em volta estão sendo mudadas radicalmente, sem ter sido consultadas. As políticas de crescimento econômico e as metas de produção energética se colocam como prioridades, em nome do progresso e bem-estar das supostas maiorias.

Bourdieu (1998) argumenta que a definição do real, está mediada pelos campos de poder. Assim, o monopólio de uma determinada percepção do mundo, se vale de diferentes capitais, alianças e controvérsias para ser compreendida e reconhecida como a definição legítima do real. Sob esta gramática se estabelecem únicos e ideais de vida, trabalho, futuro e prosperidade, que pouco ou nada tem a ver com as vidas quotidianas das pessoas, que no quotidiano estão construindo e criando vida. Empreendimentos como Hidroituango, partem da ideia de que as pessoas precisam e desejam por igual progresso, que é o ideal de uma vida boa, só que esse ideal não é universal.

Neste contexto, os grandes empreendimentos, mais que desenvolvimento, se constituem como mais um fator que aumenta a brecha de desigualdade e violência no campo colombiano. Escobar (2007) argumenta que na luta contra a pobreza e em nome do desenvolvimento e o progresso, as instituições estatais e as empresas, públicas ou privadas, promovem e impõem práticas e discursos que potenciam a exploração dos recursos naturais, tomando o espaço unicamente como fonte de usufruto econômico, assim como se

⁴²⁸ A governação de Antioquia proibiu os protestos contra Hidroituango <https://pacifista.tv/notas/protesta-prohibicion-hidroituango-luis-perez-gobernacion-antioquia/>

⁴²⁹ Ver notícias <https://www.portafolio.co/economia/finanzas/guerrilla-estaria-involucrada- protesta-hidroituango-110894>

as populações que habitam esses territórios não existissem, desconhecendo a suas relações com o espaço, tanto físicas quanto simbólicas, sua história e sua cultura.

Segundo o cronograma proposto pela Epm, se esperava que Hidroituango iniciaria seu funcionamento em dezembro de 2018. No entanto, os tempos e os procedimentos técnicos não têm se realizado segundo o planejado, por isto, a empresa decidiu acelerar as obras, para cumprir os tempos para evitar multas pelo atraso. Isto repercutiu em várias falhas na construção e modificação dos planos aprovados na licença ambiental, concedida pela *Agencia Nacional de Licencias Ambientales (ANLA)*

Em abril de 2018 Hidroituango começou um largo período de contingências, que colocou o projeto em uma situação crítica. Aconteceram pelo menos quatro deslizamentos, atribuídos a uma falha geológica; isto repercutiu no bloqueio de um dos túneis de desvio do Rio Cauca; também teve um represamento das águas num ponto, gerando secas num outro lugar; o represamento da água obrigou os trabalhadores da obra a habilitar a casa de máquinas como lugar de deságue, caso contrário a represa toda teria quebrado gerando assim uma grande inundação que afetaria vários municípios do departamento de Antioquia Sucre, Córdoba e Bolívar.

Não aconteceu uma tragédia de tais dimensões, porém o município de Puerto Valdivia foi afetado por uma inundação que destruiu boa parte do município. Os habitantes de este e outros municípios tiveram que ser desalojados e resguardados em abrigos improvisados dentro de escolas, coliseus, entre outros⁴³⁰.

A pesar da exigência das comunidades para que o projeto seja desmantelado, com apoio de diferentes instituições, organizações e coletivos, aderidos ao movimento Rios Vivos, e inclusive o parlamento europeu, as obras continuam. Isto aumenta a soçobra e a angustia das comunidades, pois no mês de julho do ano 2019, foi retirado definitivamente o

⁴³⁰ Ver notícias da emergência <https://noticias.caracol.com/hidroituango-en-emergencia/cronologia-de-la-crisis-que-se-vive-en-hidroituango-137> ; <https://noticias.caracol.com/tags/crisis-de-hidroituango>; <https://www.semana.com/nacion/articulo/600-damnificados-tras-la-creciente-del-rio-cauca-ocasionada-por-hidroituango/567062>

alerta máximo⁴³¹ do projeto, embora as condições da represa continuem num estado de emergência.

Neste sentido, estas arbitrariedades são legitimadas, porque têm o respaldo do discurso do progresso, que não reconhece como iguais e legítimas as percepções das comunidades ribeirinhas e os movimentos sociais que se opõem ao megaprojeto. As propostas de reparação ambiental e das comunidades afetadas, se projetam a fortalecer o turismo e empreendimentos comerciais que são ponderadas como as estratégias mais pertinentes para melhorar essas vidas genéricas que são percebidas sem agência, sem autonomia, sem economia, sem cultura sem território sem história... sem vivos nem mortos.

Rios para a vida e não para a morte⁴³²

A “pacificação” do território nacional, mediante a política de segurança democrática (2002-2010) que pretendeu, infrutuosamente, derrotar militarmente as guerrilhas, e o processo de paz entre a guerrilha das Farc-Ep (Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia - Exército do povo) e o Estado colombiano (2012-2016), nos coloca num complexo cenário de transição (CASTILLEJO, 2018) em direção a uma paz liberal em nome da democracia e os direitos humanos, como apêndice da implementação das políticas neoliberais. Este contexto proporciona possibilidades para fechar um ciclo de guerra indefinida com todas as suas implicações, num contexto de confiança do investidor, extrativismo, agronegócio, megaprojetos minero- energéticos, entre outros.

Este estado de liminaridade entre a violência e a pós-violência, segundo Castillejo privilegia as geopolíticas da expropriação e as micropolíticas da morte, pois as narrativas da transição evocam possibilidades do ressurgimento de uma nova sociedade livre, numa nova *nação imaginada* onde as violências políticas, estatais e coloniais são um passado superado. A promessa transicional fratura o antes e o depois. Se estabelece uma linha imaginária que separa o passado violento, o presente liminar e o vindouro, imposta com violência epistemológica que pugna por um futuro ideal, fazendo inteligíveis as formas de violência

⁴³¹ <https://riosvivoscolombia.org/ninguna-de-las-autoridades-colombianas-hoy-tiene-certeza-sobre-la-estabilidad-de-hidroituango/>

⁴³² Expressão acunhada pelo Movimento Rios vivos Colômbia

exercidas no contexto da pós-violência. O projeto econômico neoliberal adotado no país, se gesta num cenário de transição, onde a implementação do modelo extrativista é o preço pela paz.

A narrativa da transição invisibiliza as violências sistêmicas e sistemáticas exercidas pelo mesmo Estado, como a pobreza extrema e a ausência de políticas de investimento e proteção social, e considera superadas as violências exercidas pelos diversos atores armados que atuam simultaneamente em determinadas áreas do país. Villalón e Cabanillas, destacam que, as gramáticas da pós-violência são colocadas num presente estático, que ignora o passado e promete um futuro imaginado, mas postergado. Também, invisibiliza crimes e violências exercidas por órgãos e instituições nacionais e internacionais.

O futuro imaginado do pós-conflito e da pós-violência, marca uma linha divisória que descontextualiza e deslegitima o carácter político de determinadas violências e sua persistência no tempo. Se institucionaliza um estado constante de liminaridade, onde nem a reconciliação nem a reconstrução da memória são consideradas, porque esta transição parte do suposto de que já não existem afetações.

Segundo o informe *Hidroituango: desaparecer a los desaparecidos*, as cifras de desaparecimento forçada na zona de confluência da hidroelétrica não são exatas, pois as estatísticas apresentadas pelas quatro entidades estatais responsáveis por esclarecer este tipo de crimes são divergentes. Os dados oscilam entre 340 e 1029 pessoas desaparecidas por causa de pelo menos 14 massacres acontecidas entre os anos 1996 e 2009, cujos corpos possivelmente forem jogados ao Rio Cauca ou inumados nas proximidades deste. Estes crimes ainda não forem esclarecidos. Além disso entre 2010 e 2017 forem assassinadas 155 lideranças sociais unicamente no departamento de Antioquia. No ano 2018, foram mortos quatro integrantes do *Movimiento Ríos Vivos* (HREV, 2018), estes casos ainda permanecem impunes.

No ano 2018 a Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH) declarou como crimes de lesa humanidade os massacres de: o corregimento de La Granja no município de

Ituango acontecida em 1996, do corregimento do Aro⁴³³ - Ituango perpetrada em 1997, do município de San Roque ocorrida em 1989 e o assassinato do líder social Jesús María Valle. Crimes cometidos por diferentes quadros das Autodefesas Unidas de Colômbia (AUC) em cumplicidade de integrantes das forças militares. As pessoas assassinadas nessas matanças eram camponeses, mineiros e sindicalistas que foram acusados de ser colaboradores da guerrilha.

A persistência destas violências, sua impunidade e especialmente a omissão ou cumplicidade das instituições governamentais nestas, evidenciam quão macabras são as políticas de administração da vida e da morte neste país. O valor das vidas e as mortes de pessoas, rios, ecossistemas, etc. é ponderada de forma diferenciada. Esse panorama ideal da prosperidade emanada do progresso, conta com um espectro muito reduzido e uma moralidade bastante flexível, pois se coloca como uma alternativa para fazer realidade o ideal de uma vida boa, a custo de vidas nuas (AGAMBEN, 2002), ou seja, sacrificáveis, prescindíveis, que nem se quer sua morte é passível de choro.

Butler (2018), ao se questionar sobre as possibilidades de levar uma vida boa num contexto ruim, enfatiza em que a vida de cada ser humano é um reflexo do mundo onde esta é vivida, assim os poderes que organizam a vida, reafirmam as desigualdades e injustiças no controle e valorização das vidas. A dignidade dos vivos e dos mortos deve ser forjada antes da morte. O fato de que nem todos os seres humanos sejam reconhecidos como merecedores de direitos, liberdade e garantias para viver suas vidas dignamente, passa também pela da gestão biopolítica.

Neste sentido, as desigualdades sociais, a precariedade, as condições de pobreza extrema, as violências sistemáticas, os eventos críticos, a invisibilização das vidas e as mortes das pessoas, em fim, a impossibilidade de levar vidas e mortes boas e dignas, são outro tipo de morte biológica e social.

Castillejo (2018) argumenta que o paradigma transicional se sustenta na promoção da democracia e da paz como uma teleologia que leva a feliz configuração de Estados livres e

⁴³³ A massacre do Aro vincula a Álvaro Uribe Vélez por omissão durante seu exercício como governador de Antioquia https://www.vice.com/es_co/article/zmwx85/las-masacres-que-salpican-a-alvaro-uribe-aqui-la-historia-y-testimonios

soberanos. Esta transição não se encontra codificada nos termos de “justiça, verdade e eparação” senão na indiferença estratégica, na administração da fronteira entre a vida e a morte.

Se questionar sobre vida, a morte e o rio, é uma maneira para chamar a atenção sobre a iminente necessidade de discutir, problematizar e refletir ao redor do discurso aterrorizado sobre o real (BOURDIEU,1998) e ao redor das representações de progresso, dentro das políticas do extrativismo e a post-violência, partindo de que estas são construções sociais que, segundo Durkheim, refletem as formas nas quais a sociedade se percebe a si mesma e ao mundo ao seu redor (2003 [1912]).

Referências

AGAMBEN, Giorgio. “Introdução” e “Parte 3” *IN Homo Sacer: O poder soberano da vida nua*. Belo Horizontes: Editora UFMG, 2002. Pp. 09-23 e 125 – 195.

ARCHELA, R.; GRATÃO, L.; TROSTDORF, M. O lugar dos mapas mentais na representação do lugar. **Revista GEOGRAFIA**, Londrina, v.13, n.1, p. 127-141, enero/ junio. 2004. Disponible en <http://www.uel.br/revistas/geografia/v13n1eletronica/7.pdf> Acceso 05 de junio de 2018.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Lingüísticas: o que falar quer dizer*, São Paulo: EDUSP, 1998.

BUTLER, Judith. “É possível viver uma vida boa em uma vida ruim?” In *Corpos em Aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. Pp. 213- 244.

CASTILLEJO A. **Del ahogado el sombrero, a manera de manifiesto**: esbozos para una crítica al discurso transicional. Gramáticas de la (¿post?) violencia: identidades, guerras, cuerpos y fronteras, Vibrant v.15 n.3 2018.

CLASTRES, Pierre. La sociedad contra el Estado, Madrid: La llevar-virus, 2010

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. **Algumas formas primitivas de classificação**. In: RODRIGUES, José Albertino (Org.). *Durkheim: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1981.

_____ (2003 [1912]). **As formas elementares da vida religiosa** (3ª ed.). São Paulo: Martins Fontes.

Empresas públicas de Medellín (EPM) sitio web <https://www.hidroituango.com.co/>

ESCOBAR, Arturo. **La invención del tercer mundo**. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana. 2007

GMH. **¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad.** Bogotá: Imprenta Nacional, 2013.

HREV. Hidroituango: desaparecer a los desaparecidos. Desapariciónforzada.co
<http://www.movimientodevictimas.org/sites/default/files/Hidroituango%20desaparecer%20a%20los%20desaparecidos.pdf> 2018

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva.** In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

_____. **Ensayo sobre el don.** In: MAUSS, Marcel. Sociología y antropología. Madrid: Tecnos S. A. 1979.

Movimiento Ríos Vivos Antioquia. El río Cauca exige su libertad.
<http://debatehidroituango.blogspot.com/2018/06/el-rio-cauca-exige-sulibertad-el-rio.html>. Acceso junio 2018.

_____. En memoria del Cañón del Río Cauca en Antioquia. Cuerpos Gramaticales.
<http://debatehidroituango.blogspot.com/2017/08/en-memoria-del-canon-del-rio-cauca-en.html>. Acceso junio 2018.

Machado Aráoz, Horacio 2012 “Los dolores de Nuestra América y la condición neocolonial. Extractivismo y biopolítica de la expropiación” en OSAL (Buenos Aires: CLACSO) Año XIII, N° 32, noviembre.

Memorias: Foro “Trazando Territorios de Paz”/ El Instituto. - - Bogotá: IGAC, 2018

Rutas del conflicto. Donde nace el Cauca: Memorias bajo el agua desaparición forzada en el Norte del Cauca. <http://rutasdelconflicto.com/rios-vida-muerte/>

WEBBER, M. La ética protestante y el espíritu de del capitalismo. Barcelona: Biblioteca de política, economía y sociología. 1985.

TECENDO VIDAS EMARANHADAS NAS MARGENS: O “VELHO CHICO EM RUÍNAS”

Igor Luiz Rodrigues da Silva⁴³⁴

Resumo

Este trabalho, inspirado em pesquisas realizadas por Anna Tsing (2019), Tim Ingold (2012) e Eduardo Kohn (2013), centra-se na ideia de que o rio São Francisco (Velho Chico, Opará), é um ator animado e vivo, que portanto, tece relações, constrói seus próprios mecanismos de representação, modificação de suas paisagens, de existência e de negociação com os agentes humanos e não humanos. Assim sendo, busco compreender as dinâmicas e movimentos que estão emergindo cotidianamente e que se fazem significativos dentro das relações multiespecies com o rio.

Palavras-chave: Rio São Francisco; Paisagens; Antropoceno; Trajetórias.

INTRODUÇÃO

Seguindo os fios sendo tecendo nas margens, são lindos e ensolarados dias de primavera no sertão alagoano. O sol, que ultrapassa facilmente a casa dos 34º graus, queima a pele já tão desgastadas pelo tempo que permaneço caminhando em busca do desenvolvimento da minha própria consciência e contar histórias.

Estou em casa, não no ambiente físico, construído de alvenaria, mas na beira do rio, cruzando olhares e a partir deles, vislumbrando possibilidades de elaboração das próprias práticas de reflexividade, me desafiando a sair de um lugar comum, de uma única direção de pertencimento e educação, para uma reflexividade permeada por várias direções, oriundas das múltiplas possibilidades de vivências nas margens, em contato direto com os acervos da memória, que emergem a partir do momento em que se caminha traçando linhas através dos pés descalços, na areia quente na beira do rio.

Enquanto pensava no tema deste artigo, estava tentando concluir a pesquisa de campo. Digo tentando, pois parece-me que este rio múltiplo, em movimentos constantes, não aceita rupturas, pelo contrário, tem exigido de mim, relações contínuas, de narrativas que não permitem a colocação de um ponto final, mas possibilidades de aprendizados e transgressões capazes de revelar detalhes visivelmente apreendidos, quando se está apenas procurando algo já estabelecido, dado pela tradição ou fornecidos pelas técnicas culturais.

Aqui onde estou, o rio São Francisco é quem tem tornado esses movimentos possíveis, é quem tem produzido formas diversas e múltiplas de entrelaçamento entre

⁴³⁴ Aluno de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

humanos e não- humanos e de ambos com o rio. Inspirando pela sua força emancipadora e distintas de sobrevivência e existência, outras maneiras de observação, de relações, de engajamentos, performances, menores distanciamentos e maior proximidade com a nossa própria história, modos de vida, memórias, e de nos perceber diante dos caminhos que produzimos na elaboração do fazer científico.

Compreender as dinâmicas e movimentos que estão emergindo ao longo das margens do rio, os procedimentos interativos e os sistemas comportamentais de auto-organização, como forma de responder as transformações do antropoceno, só será possível através de contínuas conexões entre engajamentos, percepção, seguindo os fluxos e experienciando o mundo e os movimentos sem classifica-los, objetificá-los, sendo por isso, seguidos como dinâmicos, tal qual aqueles que o habitam fazem, pois como nos diz Ingold (2015):

Eles estão constantemente nos inspirando, nos desafiando, nos dizendo coisas. Se o nosso objetivo for ler o mundo, como eu acredito que deva ser, então o propósito de textos escritos deve ser, enriquecer nossa leitura para que possamos ser melhor aconselhados pelo mundo e capazes de responder ao que nos está dizendo. (INGOLD, 2015:12).

Então, essa escola, onde se pode vivenciar e se comunicar de outra forma, para além de uma objetificação da vida e das relações tecidas cotidianamente, tem sido as margens do Opará, que como o próprio nome diz, na língua tupi- Guarany, significa o Rio- Mar, o grande rio, que se relaciona com tantas outras concepções humanas e não- humanas, através das vidas sendo vividas, modificadas, revitalizadas, reinventadas, com o vento e com o tempo, com marés, e canoas trafegando rio a cima e rio a baixo, dos sons tomando conta do ouvido e de tudo ao seu redor, do sol quente ao bater na areia e na própria correnteza em que há mergulho e plantas sendo conduzidas até encontrar seu ponto final. Por aqui, não há vidas sendo fragmentadas, estruturadas em normas e padrões pré-estabelecidos.

Há assim, habilidades sendo produzidas e ao mesmo tempo modificadas, porque o rio não é o mesmo todos os dias, nem sempre o vento é capaz de fazer uma canoa com seus imensos panos andarem e por isso mesmo, não são oriundas de uma mesma perspectiva de vida em movimento. Cada corpo em movimento, criam as linhas de suas próprias histórias, de seus próprios modos de habitar e se relacionar no mundo. Às margens de um rio, nesse sentido, não pode ser a mesma para todos que nelas habitam. O pescador não se utiliza de

uma margem, do mesmo modo que uma criança, ou da mesma forma que uma lavadeira de roupa, da mesma forma que o rio recebe cada um desses agentes e seus sistemas de comunicação de formas específicas.

[...] Indivíduos são trajetórias interativas contínuas em crescimento indeterminado. Sem nenhuma administração central, eles são capazes de reconfigurar a si mesmos durante suas vidas de forma a permitir que se adaptem a condições mutáveis. (TSING, 2019: 75).

São essas marcas distintas que produzem as fronteiras, os rastros e as relações entre pessoas e o rio, ou como tenho apontado, a multiplicidade de existir do rio, cada humano e não-humano, como é o caso das plantas aquáticas, estabelecem diálogos e domínios exclusivos com o rio, permitindo a fabricação, então, de modos infinitos de conhecer, viver, observar e narrar os caminhos e a permanência do Velho Chico entre nós, gerando e alimentando mundos, em sistemas colaborativos de trocas e adaptações em decorrência de um rio que está situado no olho do antropoceno. “Repensar a nós mesmos como trajetórias interativas pode nos fazer refletir sobre como nós agimos conjuntamente com outras espécies para fazer o mundo.” (Idem, 2019: 76).

Assim, seguindo os rastros de Annemarie Mol (2002), Eduardo Kohn (2013), Marilyn Strathern (2014), Tim Ingold (2015) e Anna Tsing (2019), que estabelecem viradas para estudos antropológicos para além do humano, para além do antropocentrismo, da superação do humano como sendo o único ser capaz de exercer controle, do seu total excepcionalismo sobre os demais seres que habitam, vivem e se conectam com os mundos, tento neste trabalho, investigar e narrar vidas humanas e não-humanas coabitando e povoando as margens de um rio, cujas consequências, benéficas ou malélicas, fazem emergir diversidade contaminada, corpos múltiplos e performáticos, colaborações interespecíficas, habilidades, modificação de paisagens, percepções de mundos e uma tentativa desafiadora, de compreender como o rio interage com os humanos e não-humanos, pois como sugere Tsing (2019: 68): “...Outros mundos são possíveis.”

Neste sentido, uso como método, seguir as linhas do devir, do conhecimento cinético, da memória sendo revisitada e ativada através dos movimentos do corpo, do olhar, fazendo as vidas emergirem, suas práticas e habilidades, em função da construção das

próprias trajetórias individuais dos corpos que habitam as margens e que por isso, geram histórias animadas pela diversidade.

E por fim, com uma câmera na mão, entre tantos mergulhos e nados nas águas do Velho Chico, estou tecendo novos modos de se fazer parte deste rio, cuja aquisição e absolvição de conhecimentos oriundos desses processos interativos, sirvam de alimento para o meu próprio autoconhecimento como pertencente a estes mundos nas margens. “Desse ponto de vista, todo conhecimento pode ser transformado em autoconhecimento: quanto mais se aprende sobre os outros, mais se aprende sobre si mesmo.” (STRATHERN, 2014: 144). Estou sendo chamado, desde que optei por produzir uma tese sobre o rio São Francisco, como tema central, a ocupar o familiar, a recuperar e recusar a vida cotidiana.

TECENDO RELAÇÕES NAS MARGENS

Imagem 1 - Margens do Rio- Pão de Açúcar, AL.



Imagem feita em 21 de novembro de 2019.

A primeira imagem que trago, ilustra, visto de cima, as margens nas quais são tecidas as vidas e os caminhos que estão sendo feitos, elaborados neste trabalho e cotidianamente são entregues aos mundos possíveis. Nessas margens, abarrotadas de canoas, lanchas e embarcações, que também abrigam humanos, não-humanos, bares, casas, estaleiros, portos, são contadas e recontadas histórias, são tecidas as tradições, reorganizadas segundo os modos de vida, de relações e trajetórias dos atores que as fazem e as produzem.

Houve um tempo, em que essa enorme faixa de areia que se vê na imagem, não existia e por isso mesmo, também não era possível encontrar barracas, bares, como os que

hoje em dia fazem a alegria dos turistas e moradores, que costumam lotar a croa central em busca do lazer e da diversão, principalmente nos finais de semana durante o verão. Essa foto foi feita agora, no dia 21 de novembro de 2019, de cima do Morro do Cavalete, lugar que abriga a estátua do Cristo Redentor, construído pelos próprios moradores da cidade no ano de 1956, como forma de homenagear a fé do povo sertanejo e também a imagem erguida na cidade do Rio de Janeiro.

Do alto do morro é possível ter uma vista panorâmica de toda a cidade de Pão de Açúcar e também do povoado sergipano de Niterói, que fica do outro lado da margem. Pão de Açúcar e Niterói mantem relações estreitas, como se uma fosse continuidade da outra, cujo o rio ao invés de separar, as unem através das histórias, do sentimento de pertencimento e reconhecimento, estabelecendo relações contínuas através das idas e vindas de lanchas, barcos e balsa, transportando pessoas, animais, carros, produtos e objetos. Em uma perspectiva Ingoldiniana (2012): “No lugar do mundo material, povoado por objetos sólidos, os nossos olhos se abrem para um mundo de materiais, incluindo a terra, o ar e a água, em que tudo está em fluxo e transformação.” (INGOLD, 2012, p. 44).

Neste sentido, não só o rio, enquanto agente transformador e que se transforma, está em fluxo contínuo, como também as próprias margens se encontram sendo tecidas, a partir das idas e vindas das pessoas, das embarcações que chegam, que partem, dos cavalos, cachorros, que atravessam uma croa toda, para se refrescar, beber água, ou apenas caminhar, como a proliferação de plantas e caramujos, estão de fato existindo, conhecendo e habitando as margens.

Tanto os seres humanos quanto os não humanos, eu objetaria, realizam-se habilmente dentro e através de seu entorno, empregando capacidades de atenção e resposta que têm sido, pelo seu desenvolvimento, encarnadas através da prática e da experiência. (Idem, 2012, p. 36).

Diante disso, por isso a dificuldade em de fato, encerrar o campo, como dito anteriormente, pelo fato de que modos de habitar o rio, as margens nunca está fechado, completo e acabado, está a todo momento sendo refeito, estimulado pela criatividade. O desafio, então é narrar as vidas sendo tecidas, na perspectiva do rio e não tão somente, do que está sendo feito nas margens. Paisagens, estão por assim dizer, entrelaçadas pelos fluxos e caminhos dos humanos e de outras espécies. “A descrição crítica considera como

mundos são feitos nas trajetórias cruzadas de muitas espécies que vivem em comum.” (TSING, 2019, p. 66). “Em paisagens multiespécies, pessoas sociais de muitas espécies interagem, moldando as vidas uns dos outros de forma variada.” (Idem, 2019, p. 66), atestando para o fato de que outros mundos estão disponíveis para serem conhecidos, redescobertos, abertos as possibilidades do conhecimento.

Estou me movendo em direções distintas, seja nas margens, dentro do rio, nadando, mergulhando, caminhando solitariamente, mas ao mesmo tempo, acompanhado por muitos e muitas, que seguem, se deslocando em suas jornadas diárias, de autofazer-se a si mesmos, entrelaçados, fazendo a nós mesmos para além do campo individual, através de trajetórias interativas e que deixam rastros que podem e devem ser seguidos por outras e outros, nos seus percursos de estar no mundo.

É dentro desse emaranhado de trilhas entrelaçadas, continuamente se emaranhando aqui e se desemaranhando ali, que os seres crescem ou “emanam” ao longo das linhas das suas relações. [...] Este entrelaçamento é a textura do mundo. Na ontologia anímica, os seres não ocupam simplesmente o mundo, eles o *habitam*, e ao fazê-lo costurando seus próprios caminhos através da malha – contribuem para a sua trama em constante evolução. Portanto, devemos parar de ver o mundo como um substrato inerte sobre o qual os seres vivos movem-se como fichas em um tabuleiro ou atores em um palco, onde artefatos e a paisagem tomam o lugar, respectivamente, de propriedades e do cenário. Da mesma forma, os seres que habitam o mundo (ou que são verdadeiramente indígenas neste sentido) não são objetos que se movem, submetendo-se a deslocamento de ponto a ponto pela superfície do mundo. Na verdade, o mundo habitado como tal, não tem superfície. [...] E tecidas em sua própria textura estão as linhas de crescimento e movimento dos seus habitantes. (INGOLD, 2012, p. 120- 121).

Diante da argumentações já expostas, chegou o momento de narrar um pouco, como essas vidas entrelaçadas e emaranhadas nas margens e para além delas tem sido experimentadas e tecidas, assumindo um compromisso epistemológico, também fornecido por Annemarie Mol (2002), Eduardo Kohn (2013), ao permitirem entender tanto a doença, como a floresta através dos caminhos que elas percorrem, através dos estímulos que elas produzem e respondem em contato com outros agentes. Para ambos, respectivamente, nem a doença e o corpo estão prontos e acabados, assim como também a floresta amazônica está desenvolvida em sua totalidade, o rio também é entendido e narrado assim.

TECENDO VIDAS EMARANHADAS NAS MARGENS

Quando eu pensei em escrever esse artigo, estava sendo inspirado pelas caminhadas que tinham sido feitas nas últimas semanas de pesquisa de campo, antes de ir ao encontro aos colegas do PPGAS da UFSC, que juntos estavam organizando as jornadas antropológicas, e em dois momentos pude, nesse evento falar um pouco da pesquisa que venho desenvolvendo junto ao rio. De lá, recebo a notícia, dada por minha mãe e depois vendo nas redes sociais de amigos, que o rio estava enchendo, depois de muito anos, sem que grandes vazões pudessem, realinhar ou reordenar as composições das margens e dos leitos do rio.

Talvez, a grande última cheia se deu em 2007, quando a croa central ficou totalmente submersa e as margens se estreitaram até chegar no fundo das casas que ficam na beira do rio, como costumamos chamar aqui a parte mais próxima do rio com o centro da cidade. Desde 2013, ano em que houve uma grande estiagem e conseqüentemente uma grande seca no rio, que a CHESF⁴³⁵ (Companhia Hidro elétrica do São Francisco), que tem como principal função, o desenvolvimento, transmissão e venda de energia elétrica, vem reduzindo a vazão do rio, com a autorização do IBAMA e da ANA⁴³⁶ pois, nem chuva e nem nascentes dos afluentes dão conta de fazer a água encher os reservatórios, barragens e hidroelétricas que estão espalhadas ao longo de mais de 2000 km de rio.

Sobradinho, Paulo Afonso e Xingó⁴³⁷ são as últimas represas situadas no médio e baixo São Francisco. Xingó está situada entre os estados de Alagoas e Sergipe e teve sua construção finalizada em 1994. Desde então, as águas do Velho Chico, são controladas e

⁴³⁵ A CHESF, em cumprimento a normas ambientais, realiza periodicamente monitoramento do rio São Francisco, através de dados e amostras da qualidade da água, da cunha salina e do resgate de ictiofauna. A Companhia disponibiliza os dados do monitoramento através de boletins informativos em seu site. <https://www.chesf.gov.br/sustentabilidade/Pages/MeioAmbiente/Monitoramento-do-Rio-Sao-Francisco.aspx>.

⁴³⁶ Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Renováveis (IBAMA) e Agencia Nacional de Águas (ANA).

⁴³⁷ A Usina de Xingó está instalada no São Francisco, principal rio da região nordestina, com área de drenagem de 609.386 km², bacia hidrográfica da ordem de 630.000 km², com extensão de 3.200 km, desde sua nascente na Serra da Canastra em Minas Gerais, até sua foz em Piaçabuçu/AL e Brejo Grande/SE. Compreendem o represamento de Xingó as seguintes estruturas: barragem de enrocamento com face de concreto a montante com cerca de 140 m de altura máxima; na margem esquerda (AL) situa-se o vertedouro de superfície do tipo encosta com duas calhas e 12 comportas do tipo segmento com capacidade de descarga de 33.000 m³/s; na margem direita (SE) estão localizados os muros, tomada d'água, condutos forçados expostos, casa de força do tipo semi-abrigada, canal de restituição e diques de seção mista terra-enrocamento, totalizando o comprimento da crista em 3.623,00 m. A usina geradora é composta por **6** unidades com **527.000 kW** de potência nominal unitária, totalizando **3.162.000 kW** de potência instalada, havendo previsão para mais quatro unidades idênticas numa segunda etapa.

Fonte: <https://www.chesf.gov.br/SistemaChesf/Pages/SistemaGeracao/Xingo.aspx>

monitoradas, no baixo São Francisco, através de Xing. Esta última tem provocado mudanças e reconfigurações de paisagens do rio até a foz, no leito e nas margens, na profundidade, aparecimento de bancos de areias, proliferação de plantas aquáticas, etc.

Se antes o rio vivia sob as transformações através das perturbações lentas, capazes de realizar ações comportamentais e estruturais não tão perceptíveis aos olhos humanos, hoje as populações ribeirinhas que estão situadas depois da hidroelétrica de Xingó, são capazes de sentir, perceber e viver sob a era das grandes perturbações, dentre as quais estão a vazão do rio, a falta de peixe, e mais recentemente as cheias “programadas”.

Um rio que fala e revive sua existência

Eu nem sempre fui assim, eu nem sempre fui esse rio que vocês estão vendo agora. Muitos de vocês me conhecem, acostumaram a me chamar de Rio São Francisco, pois o povo branco, que disse que me “descobriu” em 1501, me deu esse nome em homenagem a São Francisco de Assis, que é festejado no mesmo dia que eles supostamente me descobriram. Não por coincidência, foi um santo popularmente conhecido pelo apressado a natureza, pelo amor aos animais, aos rios, as montanhas.

Mas vejam só meus filhos e filhas o certo dessa história toda de descobrimento, é que eu existo desde muito antes, milhares de anos atrás, a minha origem está perdida no tempo, cujas lembranças, estão mergulhadas em minhas próprias águas e afogadas até que elas se dissipem no mar. E foi através do mar, que eles adentraram rio a dentro.

Nas minhas encostas viviam centenas, milhares de filhos e filhas, que corriam, brincavam, construía suas canoas de um só tronco, que aproveitavam minhas noites de lua cheia com seus rituais, com cânticos e danças que se mesclavam com os sons dos bichos, das árvores. Eles me chamavam de “Opará”, palavrinha muito forte e que me dá bastante alegria quando me chamam assim, vez ou outra, as pessoas de hoje, tem me chamado assim, e devo confessar que gosto bem mais. Nada contra o santo lá, mas “Opará”, para meus filhos e filhas, chamados por vocês de indígenas, que quer dizer “Rio- mar”, remete a minha força, a minha imensidão, a minha grandeza, modos de ser dos quais tenho saudades.

Aos poucos, ou muito rapidamente eu fui vendo esses guardiões das minhas beiras e encostas, de todas as minhas águas e de tudo que nela habita e transforma, sendo escravizados, sendo torturados, expulsos, na comunidade indígena dos Xokós, que fica as

minhas margens, no município de Porto da Folha, eles foram catequizados, e em suas terras foram construídas uma capela e um hospício, no ano da graça de 1758. Outros tantos fugiram para longe de minhas águas, com medo da morte e do aprisionamento. Muitos resistiram e continuam lutando pela sobrevivência deles e pela minha, pois eles entendem que somos um só povo e corpo.

Muitas terras que pertenciam a eles, nas minhas margens, e que eles também davam nomes bonitos e carregados de história e lendas, foram aos poucos sendo povoados pelos invasores, jesuítas, missionários, afim de povoar meu leito e as terras a perder de vista. Essas terras viraram vilas, depois cidades e hoje se encontram erguidas aos meus olhos, muitas delas não possuem sistema sanitários e continuam me poluindo, continuam jogando seus esgotos rio a dentro.

Muitas cidades até hoje mantem os nomes dados pelos meus filhos e filhas indígenas, ancestrais, como é o caso de Piranhas (Pira ai, no tupi-guarani), que quer dizer “Peixetesoura”; Traipu (“ytira ypu”, em tupi), que quer dizer “fonte de morro”; Propriá (“Popiá”, do tupi), que quer dizer, “dente de cobra”, “ferrão”, “punhal”; Piaçabuçu (um termo de origem tupi), que significa “Palmeira grande” ou “Piaçava grande”. No entanto, outras cidades, depois das invasões portuguesas e holandesas na região onde hoje é conhecido como baixo são Francisco, perderam seus topônimos indígenas, como é o caso de “Jacióbá” (do tupi-guarani), que quer dizer “Espelho da Lua” e que atualmente é a cidade de Pão de Açúcar, de onde essa história está sendo narrada e lembrada por mim. O povo indígena que vivia por essas terras, desapareceu, sem deixar qualquer vestígio de suas tradições ao longo de minhas águas. Suas palavras, seus encantamentos do reflexo da lua em meu leito, já não pertencem a esse povo, estão gravadas apenas nas folhas dos livros empoeirados nos armários dos brancos, que não fazem a menor questão de enaltecer a vida e os feitos destes.

Minha vida também foi marcada pela presença dos ancestrais africanos, trazidos pelos navios, outros fugidos das grandes senzalas espalhadas por todo nordeste e que encontravam em minhas margens, lugar de refúgio e de liberdade. Chegavam em navios abarrotados, sem forças, amontoados em doenças, pestes, vítimas dos açoites e dos maus tratos. Era a revolução mercantil, tratando a mim e a esses meus filhos como mercadorias, como produtos prontos para serem explorados, pau-brasil eram retirados de minhas matas,

aves e pássaros aprisionados e levados para serem tratados como exóticos nos grandes centros europeus.

Assim como os povos indígenas, eles souberam resistir estando aqui. Eles também me adoravam, me abraçavam como se eu tivesse dado a vida. Gostavam de mim, minhas águas eram cultuadas e continuam sendo, como o rio Oxum lá nas suas terras de origem, que é reverenciado, é fonte de vida, fonte de pertencimento e acolhimento. Até hoje, muitos dos seus descendentes, me cultuam, como forma de cultuar também a divindade das águas doces. Muitos jogam flores, fazem orações, me pedem a benção e eu claro, assim o faço, dizem que vão me proteger e lutar pela minha permanência entre eles e eu, retribuo molhando seus pés, tocando suas cabeças, arrepiando seus corpos e pensamentos.

Muitos quilombos se formaram nas minhas margens, pois eles não poderiam viver sem a água, sem suas raízes fincadas com a força dos seus antepassados. A comunidade quilombola do Mocambo, é uma destas, foi um povo que lutou bastante pela garantia e permanência em terras minhas e que agora são deles. A brutalidade do branco não foi maior que a união deles com seus irmãos Xokós, pois ficaram unidos até que as duas comunidades estivessem reconhecidas e protegidas.

As vidas compartilhadas e tecidas por esses grupos que sobreviveram às investidas e às brutalidades dos colonizadores e catequizadores, foram fundamentais para o desenvolvimento da região, embora, como eu disse antes, tenham forçadamente lutado contra, mas dos seus modos, contribuíram para que hoje, a região seja reconhecida como uma das mais fortes e tradicionais em termos de produção de sistemas de crenças, valores que são remodelados em conjunto com a minha forma de, também resistir e reinventar-se. Pois nem eu e nem meus filhos e filhas, ribeirinhos e ribeirinhas estamos estagnados, estamos sim, em constantes movimentos, em revisões constantes e criativas das nossas ações sobre o mundo que povoamos.

Sem estradas, minhas águas serviam, serviram, e de certa forma ainda servem, com menor intensidade e fluidez, como principal rota do desenvolvimento dos sertões, do centro-oeste do país. Como rota de comércio, de idas e vindas de famílias inteiras, claro as que tinham condições de pagar altos valores para navegarem pelas águas embarcadas em grandes vapores que subiam e desciam, carregando não só gente, mas também animais, produtos. Povoaram minhas margens, erguiam muros, vilas, casas, fazendas eram cercadas,

destruíram e desmataram, cerrado, mata atlântica, a caatinga, com o intuito de introduzir animais de grande porte, como bois e vacas.

Houve um tempo que existiam tantas fazendas de gados, espalhadas pelas margens, onde antes existiam somente os indígenas, que fui até chamado de “rio- dos- currais,” pois o gado era em maior quantidade do que a população que começara a habitar as terras recém ocupadas pelas invasões. Bois, vacas e outro animais, disputavam o mesmo ambiente e as mesmas paisagens, assim criando suas relações específicas e multiespecies.

Por ordem de D. João III, as minhas margens interiores começaram a ser exploradas, a partir deste momento muitas expedições se sucederam como forma de exploração. Torres de igrejas vão ganhando forma, é a expansão comercial, escravista e religiosa que dão a forma nas bandas do meu sertão. Minhas terras férteis, abundantes e cobertas pelas mais variadas espécies de plantas e vegetação, estão dando lugar ao progresso em forma de concreto.

Até aqui, sou um rio muito forte, caudaloso, farto de várias espécies de peixes podiam ser encontradas, pois eu era muito fundo e escuro, com profundidade de mais de 20 metros, os peixes gostavam de nascer nas escuridão das minhas águas. Dourado, surubim, curimatá, entre os mais conhecidos, desapareceram, restando aos pescadores a aventura de sair sem rumo pelas minhas águas em busca do sustento e voltar para casa com suas canoas vazias. O peixe é sem sombra de dúvidas, um dos meus maiores problemas hoje. A falta de peixe, indica que algo não está bem comigo, que o ecossistema aquático, tão vital para a minha sobrevivência e para a sobrevivência de outras espécies aquáticas, não consegue mais responder aos nossos estímulos, não estão mais modulando nossos comportamentos. É como diz uma velha história, sem peixe não há pescador, sem pescador não existe a continuidade das práticas, das técnicas e das habilidades que se moldam através da criatividade e das relações negociadas cotidianamente em minhas margens.

Em expedição pelas águas que me cercam e me enchem de vida, lá no ano de 1859, D. Pedro II acompanhado de sua esposa, a Imperatriz D. Tereza Cristina, e uma grande comitiva, saiu da foz entre os estados de Alagoas e Sergipe, fazendo paradas em algumas vilas e cidades, até chegar no norte da Bahia e lá se deparar com uma queda d'água, hoje chamada de cachoeira de Paulo Afonso. Em seu diário constam elogios as mais diversas vilas por onde pernoitou, fez doações para melhorias de igrejas, ruas, etc., e se encantou tanto

pela cachoeira que mandou um dos fotógrafos da expedição registrar a paisagem, a foto só ficou pronta um ano depois, e foi dela que um pintor, artista vindo da Alemanha, Germano Wahnschaffe, pintou um quadro a óleo. A mesma paisagem ainda foi retrata pelo botânico Carl Friedrich Philipp von Martius, que foi colocada em seu projeto sobre a flora brasileira. (Imagem 2).

Imagem 2. Cachoeira de Paulo Afonso, BA.



Ilustração de Carl Friedrich Philipp von Martius, final do século XIX.

Antes mesmo de sua expedição em minhas margens, o senhor Imperador do Brasil, já havia solicitado estudos de todo o leito do rio, ao engenheiro alemão Henrique Guilherme Fernando Halfeld, que realizou mapeamento cartográfico de todo o meu curso em 1850⁴³⁸, nove anos antes da expedição. Ou seja, D. Pedro II já sabia o que iria encontrar aqui, já sabia sobre as minhas condições de navegabilidade, sobre a fauna, a flora, a presença de índios ou não, de negros ou não, como andavam a situação das vilas e cidades, por isso que ela ao realizar suas paradas, de apenas um dia, vai deixando certa quantia de dinheiro para melhorias.

Esse engenheiro alemão percorreu os meus mais de 2.000 quilômetros e nos seus estudos ele percebeu, que eu não era o mesmo em todas as regiões por onde passo, viu que

⁴³⁸ O relatório com toda a cartografia realizada pelo engenheiro alemão poder ser encontrada aqui:

<https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/185636>

não tenho a mesma profundidade, que as minhas águas não tem a mesma agitação e curso, do mesmo modo que não possuía a mesma largura ao longo da minha extensão. E foi desse atlas produzido, que se cogitou pela primeira vez a transposição, mas antes disso, o relatório tinha o objetivo de melhorar as condições de navegação, de implementar projetos que melhorassem a minha vida. Ele fez uma breve, mas convincente descrição de tudo que encontrava pelo caminho, desde a cachoeira de Pirapora em Minas Gerais, até o oceano atlântico. Falou até do comportamento e estruturas das embarcações que por aqui andavam rio a cima, rio a baixo. E eu só não fui obrigado a mudar meu curso, porque não se achou meios viáveis para isso, faltou condições técnicas para tal empreitada.

Mas não pensem que parou por aí. Nesses últimos dois séculos a ideia de transpor minhas águas foram retomadas nos governos de Getúlio Vargas, e nesse período eu vi um bando de cangaceiros ser alvejado e suas cabeças degoladas nas proximidades das minhas margens, em Sergipe. Antes disso, eu vi navios afundarem quase na mesma região e cujos os resquícios do naufrágio, se encontram hoje, devido a minha seca, expostos na pequena Ilha do Ferro, no povoado de Bom Sucesso, em Poço Redondo, também em Sergipe. Onde antes era coberto de água, hoje está tomado pela vegetação da caatinga, onde antes era ilha, hoje se transformou em pastagem para o gado e continuidade das fazendas da região.

Imagem 4 - Naufrágio Ilha do Sossego, Bom Sucesso, SE



Fonte: Imagem feita em janeiro de 2018, Igor Luiz Rodrigues da Silva.

Diferente do cenário e das paisagens encontradas por D. Pedro II e tantos viajantes que por aqui passaram ao longo dos séculos, me estudando, me mapeando e tentando potencializar o desenvolvimento em todo o meu curso, hoje, justamente hoje, por conta de

todas as obras e de todos os investimentos industriais e tecnológicos instalados em minhas águas, eu não tenho mais tanta pujança, nem quando o governo federal na administração do governo Lula, começou a implementar o projeto de transposição⁴³⁹, eu já estava passando por processos de desgaste tanto natural, pelas ações do tempo e dos meus companheiros e companheiras que dividem e compartilham comigo suas existências colaborativas, interativas e performáticas.

Bem como pelos desgastes acelerados oriundos dos projetos desenvolvimentistas, que nasceram a partir das hidroelétricas e barragens. Construídas, tendo como principal uso, o fornecimento e venda de energia para várias regiões do país através da CHESF, tem em contrapartida, com minhas águas tão represadas, provocado baixa vazão, porque também não chove, em consequência também dos efeitos do clima, e da poluição, e aí meus afluentes não correm, não produzem resistência hídrica que façam com que suas águas desaguem em mim. Além do mais, estou coberto por vegetações não nas margens, mas onde antes era a parte mais funda de mim, ilhas aparecem, impossibilitam a navegação, impossibilitam a pesca, o assoreamento é latente, e os peixes somem. Três Marias, Sobradinho, Itaparica, Paulo Afonso e Xingó tem retirado de mim, a beleza, a fartura, a esperança. Eu vivo sendo poluído por esgotos, por projetos de irrigação do agronegócio.

Um rio que tece relações multiespecies

Continuo eu mesmo a contar a minha história. Continuo narrando quem eu sou, quem são e como vivemos todos e todas, emaranhados em teias de evolução, em teias que são tecidas procurando dar sentido nas nossas existências. Vocês conheceram um pouco da minha história, de como ao longo de mais de 500 anos, desde o meu suposto “descobrimento”, a minha vida foi sendo tecida, onde outras vidas prosperam e emergem, em meio a tantas perturbações.

Minha vida tem sido reverberada através dos incontáveis processos de colaboração, mesmo nos casos em que projetos e processos industriais estejam assumindo o controle sobre nossos corpos micros, macros e extensivos, como é o meu caso. Eu hoje, sou fruto das

⁴³⁹ Para entender melhor a complexidade do Projeto de transposição do Rio São Francisco, ver: <http://integracao.gov.br/web/projeto-sao-francisco/o-andamento-das-obras>

mais diversas conjunturas históricas, e em cada período eu me reinventei, ressurgir, evoluir segundo os fios que iam sendo ligados, cortados nas minhas mais profundas águas. Sou um ator social, político, ambiental, econômico e cultural, e mais uma porrada de definições que vocês queiram me dar, vivendo através e com os processos simbióticos, que foram sendo desenvolvidos, com junções, ora forçadas e impostas pelas tradições ocidentais e mais ainda, baseadas nos processos de exclusão, opressão e racismo.

Mas também de uniões belas, que demonstram que nossas vidas só existem, porque somos complementares, porque a diversidade de peixes, plantas, práticas, habilidades me povoa, me torna vivo e vivem umas em torno das outras, que se alimentam e que baseiam em justaposições para continuarem reunindo histórias, e de fato ocupam as ruínas largamente instituídas pelos racismos, violências, opressões e as invasões industriais.

Nos últimos anos, minha condição existencial tem sido reduzida a perspectivas industriais, como acabei de citar, de consumo, de mercadoria, não que em outra época também não tenha sido, só que agora existe toda uma reestruturação dos limites impostos pelo capital desenvolvimentista, porém vejo em minhas margens e para além delas, esforços contínuos de habitabilidade, de convivência que se reinventam, se organizam dentro de perspectivas históricas particulares, mas também coletivas, que evidenciam às práticas e as colocam em evidências, sempre que estão em processos de negociação de suas existências. Tais como, as lavadeiras de roupa, os mestres canoeiros e pescadores, barqueiros, jovens ribeirinhos. Aninais, como cachorros, cavalos, plantas aquáticas, que se conectam, se entrelaçam, se comunicam para que todos e todas possam contar suas próprias histórias, fazendo e refazendo suas trajetórias, modos de viver comigo, com eles próprios e com o mundo.

Nas linhas que se seguem tentarei narrar um pouco, como as perturbações fazem prosperar relações minhas com os humanos e com outras espécies. Lembrem-se, sou um rio múltiplo, composto de muitas paisagens, climas, condições de navegabilidade, largura, espessura, profundidade, sons e ritmos diferentes mas que compõem quem eu sou e como vivo.

A narrativa que trago é bem recente, remete aos meus últimos dias, em que a cheia programada pela CHESF, me fez transformar e inspirar caminhos de devir que até então não tinham sido mais experienciados por todos nós. Eu falo de um lugar, de um ambiente

específico, da cidade de Pão de Açúcar, no sertão de Alagoas, aqui a diversidade e as práticas cotidianas da maioria dos seus habitantes estão intimamente relacionadas e condicionadas a minha vida.

O sol já nem bem saiu, e canoas, botes, homens e mulheres já estão dispersos pelas minhas águas, é o pescador na esperança de encontrar um peixe, sob e desce com seu bote a motor, lança sua rede, mas muitas das vezes só pesca as plantas que se proliferam com minha seca. Seu Barnabé, que é pescador e também mestre canoeiro, sentado em minhas margens, em uma manhã nublada, e silenciosa, apenas o vento e as garças que estão a voar e pousar em minhas areias produzem seus sons característicos, fora isso, sentado em minhas margens, o experiente pescador, com um tubo de cola de marceneiro na mão, sentado sobre um pneu velho, embaixo de uma barraca armada com um pano de canoa. Não é comum, em dia de semana que pela manhã haja a presença de tantas pessoas na beira, maiores movimentos acontecem sempre no final da tarde, quando o sol já está menos quente e assim há a prática de esportes e muita diversão por parte da juventude.

Tem alguns dias que seu Barnabé está a concertar uma enorme embarcação, como eles mesmos chamam por aqui, está a ajeitar uma lancha, ele já enfrentou chuva, fortes ventos, dias de muito calor, já esteve acompanhado por outras pessoas e em sua grande maioria, homens, hoje ele está só. Minhas margens estão repletas de plantas aquáticas, com a presença de turistas e baixa da maré, elas estão formando fileiras na areia.

Ao longe, três homens estão em duas canoas, limpando uma rede de pesca, aqui, seu Barnabé está preocupado com os dias difíceis que ele e outros pescadores tem vivido junto de mim, de como as barragens, a falta de chuva tem prejudicado o desenvolvimento da pesca, da navegação e aumentando drasticamente a proliferação das plantas aquáticas. O experiente seu Barnabé, ajeitando a cola que será utilizada na arrumação da lancha, olhando para mim diz:

O rio não corre mais, tá morto, e então? Toda água que desce fica presa, né isso? E aí então cria esse mato, esse mato já vem de lá, vem cimente, cimente, cada vez mais que você tira, ele vem né? Antigamente, quando dava mês de outubro, novembro, o rio já enchei né? Não tinha as barragens, ele enchia, a água já descia suja, aí então o que ele fazia? Ele enchia, arrancava o mato, o peixe desovava, passava quatro, cinco mês de água suja. Quando ele baixava, mês de abril, maio, por aí, nós tinha muita aparição de peixe. Peixe não faltava, não faltava. Hoje não, hoje não tem água suja, o peixe não desova, o que desova o predador come, que é o tucunaré, a piranha, pirambeba, o robalo...” (Seu Barnabé, setembro de 2019).

Imagens 5 e 6 - Seu Barnabé e a atividade da mestrança



Fonte: Imagens de Igor Luiz Rodrigues da Silva, setembro de 2019.

As horas passam, o sol batendo quente em meu corpo, mesmo assim, seu Barnabé continua a realizar seu trabalho, ele ainda vai durar dias, até que a lancha esteja pronta para navegar em minhas águas. Para esse pescador experiente, hoje eu vivo em condições de poluição terrível, se eu continuasse com a força que eu tinha antes, segundo ele, eu não estava com essa sujeira toda de mato, de lodo, impedindo das pessoas tomarem banho, impedindo das plantas, os matos e os lodos, não se proliferassem ao redor das canoas, botes, dos lemes e ancoras das embarcações.

Seu Barnabé conta ainda que por causa desses lodos e desses matos, quando ele entra para tomar um banho, quando saí, o corpo está todo cinzento, lama preta pelo corpo e fedendo. As plantas aquáticas, são esses novos agentes com os quais as vidas humanas e outras vidas não-humanas, como caramujos, peixes, estão sendo tecidas, compartilhadas e produzem seus processos de habitabilidade. A visão de seu Barnabé sobre o meu futuro, ele diz que é disso a pior, e que só continuarei a viver, se houver uma revitalização, se ninguém se interessar, é de mal a pior.

No entanto, para a lavadeira de roupa Simone, as plantas, os matos e os lodos, não são tanto um problema. Bem cedo também é o horário que mulheres, assim como Simone, começam a descer para beira, afim de lavar roupas, utensílios domésticos. Assim que os primeiros raios de sol, surgem no céu, elas descem com suas bacias na cabeça, carregando panos, panelas, produtos de limpeza, que servem para lavar o que está sujo. Antes, há muito tempo atrás, quando minhas águas não chegavam nas casas das pessoas, ou ao menos em todas as casas, essas mulheres enchiam minhas margens, de muita roupa colorida, de muitas

histórias, cantorias e lamentos de vida. Lavar roupas nas margens, era uma tradição passada de geração para geração, várias gerações de mulheres desempenharam, também como forma de sustento de suas famílias, a lavagem de roupa.

Simone vem ao meu encontro, uma ou duas vezes na semana, ao longo de mais de 30 anos, tirando o sustento de sua casa, através da lavagem de roupa. Ela que mora antes da longa faixa de areia, que meu povo chama de croa, desce carregando seus baldes, bacias, sabão, água sanitária, seu guarda-sol, seu baquinho, as vezes acompanhada de sua neta e do filho da vizinha, passa quase toda uma manhã as minhas margens. Seus movimentos enquanto lava peça por peça de roupa, parece acompanhar as minhas marés, descendo rio a baixo em direção a foz. É um sentar, levantar, passar a mão molhada no rosto, esfregar, bater roupa, que se repete ao longo do dia.

A relação que Simone constrói comigo é de uma mulher que ver nas minhas águas a possibilidade de, em primeiro lugar, garantir ajudar o sustento, já que seu marido é um pescador e a pesca, como já dito, aqui, não anda lá essas coisas todas. Segundo ela, a minha situação é mais ou menos, mais ou menos porque eu estou secando, porque eu não encho mais e as plantas, matos e lodos, não atrapalham a sua rotina, diferentemente do que acontece com os pescadores e barqueiros, porque ela não vai para onde as plantas estão. Ela então, constrói com tais agentes não-humanos uma relação de distanciamento, mas uma vez ou outra, os matos, os lodos cruzam o seu caminho, agarram em suas pernas, quando estão em constante movimento.

Próximo aonde Simone executa seu trabalho, um jovem, aparentando ter no máximo seus 18 anos, está tentando pescar com o arpão, em momento algum eles se falam, ela olha as ações que estão sendo colocadas em práticas por ele. Entre um mergulho e outro, usando um óculos de mergulho, o jovem parece incomodado com as plantas que tem moldado o modo como os corpos são posicionados nos seus encontros comigo. Um cachorro também faz companhia a Simone, enquanto ela permanece aqui, na minhas margens lavando roupa, ele na beira do rio, parece cuidar e vigiar, ao mesmo tempo que ele constrói sua relação comigo, o sol parece incomodar um pouco, seu corpo revestido de pelos brancos e alguns pelos pretos, já que ele por vezes, se levanta de onde está e beber um pouco de água.

As crianças que brincam e se divertem enquanto Simone faz sua tarefa, estão também construindo e tecendo suas vidas, estão buscando a partir de cada mergulho, de

cada nado, de cada nova brincadeira e inventividade com minhas águas, estabelecendo diálogos que vão servir, mais tarde, para a construção dos seus processos de habilidade, de continuidade e ou rupturas em relação ao que se aprende enquanto me conhecem. (Imagens 7, 8, 9 e 10).

Os dias passam as minhas margens, e lá na foz o perigo eminente de contaminação pelo óleo que está contaminando a costa litorânea nordestina, faz com que a CHESF, através da autorização da ANA e do IBAMA, executem a ação de aumentar a minha vazão, a partir do lago artificial de sobradinho, fazendo com que as usinas de Paulo Afonso e Xingó possam também liberar água afim de evitar que o óleo entre rio a dentro e acarrete danos irreparáveis para o meu ecossistema, já tão desestabilizado, contaminado.

A vazão controlada, chega atingir no seu ponto mais alto, 1.800 metros cúbicos, ocasionando uma cheia que não se via com tamanha proporção desde 2007, ocasionando dois movimentos aparentes em minhas margens, o primeiro dele e talvez tenha uma conotação negativa, é que barraqueiros que estão com seus bares e barracas ocupando minhas margens, onde antes ainda era água, tiveram que esvaziar seus estabelecimentos comerciais, muitos chegaram a perder mesas, cadeiras, aparelhos eletrônicos porque rapidamente minhas águas começaram a subir. (ver imagens 11 e 12), despertando assim nessas pessoas sentimentos controversos, muitos comerciantes antes de estarem ocupando essa posição, eram e continuam sendo pescadores, talvez por desacreditarem que um dia eu voltaria a encher e habitar os lugares quem me pertenciam, começaram a construir seus estabelecimentos bem nas margens. Não só os barraqueiros se preocupam com a situação, clientes, banhistas, ao mesmo tempo que vibram e comemoram o fato de eu estar assim, lamentam e ficam com pena da situação vivida pelos comerciantes. Eu provoço rupturas temporárias, provoço descontinuidades estabelecidas desde a minha grande última cheia, em 2007.

Aos finais de semana, com muita rapidez, já que a vazão é estancada, tudo parece voltar ao normal, e os bares voltam a ser ocupados por turistas, pelos moradores da cidade. Eu seco rapidamente, se demoro para encher dois a três dias, no terceiro dia mesmo eu já estou secando. Mas antes que eu seque e volte ao meu estado habitual, as canoas, lanchas, até mesmo a balsa modificou seu porto nesses dias em que estive cheio. Mas antes que eu seque por completo, minhas margens são tomadas pelo encantamento da população com a

minha cheia. Pais e mães levam seus filhos e filhas para se conectarem a este momento cada vez mais raro e registram tudo.

Muitos caminham, outros apenas brincam de soltar canoas, réplicas das grandes canoas, reinventado as tradicionais corridas, jovens jogam futebol em um fim de tarde (Imagens 13, 14, 15 e 16), enquanto pescadores, esperançosos, vendo minhas águas sujas, limpam suas canoas e botes, preparam suas redes e tarrafas, seus arpões e se lançam nas minhas águas agitadas pelo vento de refega que compõe essas novas ações modificantes das paisagens ao meu redor. Por um breve instante, o rio assoreado que é narrado por seu Barnabé, sem vida, sem força, cujas margens estão ocupadas por plantas, matos e lodo, tem me permitido dizer, que eu continuo vivo como qualquer humano, animal ou qualquer outro ser que vive e compartilha comigo relações multiespecies.

Se existem homens e mulheres, que fazem de minhas águas motivos dos seus sustentos, eu também preciso deles para manutenção da minha condição múltipla de existir. As relações e a vidas que vão se emaranhando ao meu redor e dentro de mim, fazem prosperar, limpeza através dos órgãos ambientais da prefeitura que tentam retirar a maior quantidade de plantas, abrindo espaço para que outras possibilidades de vida se entrelacem, prosperem. Se eu permanecer vivo para continuar a contar histórias de vidas sendo tecidas, vai depender muito não de ações futuras, mas do grau de envolvimento das partes que compõem a minha maneira de ser e permanecer múltiplo. Que as procissões de Bom Jesus dos Navegantes, de São Pedro Pescador, as flores para Oxum, e a fé deste povo que saltam aos olhos permaneçam entre nós, como úteis na criação de mundos possíveis. Que não me limitem, não me definam, não me fixem em construções sociais estáticas, moldadas segundo uma única visão de mundo. Eu sou e serei, independente de quantas paisagens, ruínas e muros, se estabeleçam ao meu redor... Eu continuo seguindo o caminho, com ventos, raios, chuvas, erosões, assoreamentos até que o mar me abrace...

Imagens, 7, 8, 9, 10 - Tessituras de Vidas as Margens.



Fonte: Imagens feitas por Igor Luiz Rodrigues da Silva, setembro de 2019.

Figura - Imagens 11 e 12 - Cheias que reconfiguram as margens



Fonte: Imagens feitas por Igor Luiz Rodrigues da Silva, novembro de 2019

Figura 1 - Imagens 13, 14, 15 e 16. Vidas sendo tecidas nas margens





Fonte: Imagens feitas por Igor Luiz Rodrigues da Silva, novembro de 2019.

REFERENCIAS

INGOLD, Tim. **Estar Vivo**: ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição; tradução de Fabio Creder. Petropolis, RJ: Vozes, 2015.

KOHN, Eduardo. **How Forests Think**: toward an anthropology beyond the human.- California: University of California Press, Ltd, 2013.

MOL, Annemarie. **The Body Multiple**: ontology in medical practice. Durham and London: Duke University Press. 2002.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Coordenação editorial: Florencia Ferrari. Tradução: Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver em ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*; edição Thiago Mota Cardoso, Rafael Victorino Devos. – Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

**GT 23 - ENTRE MODOS DE (R)EXISTÊNCIA: A ANTROPOLOGIA E OS POVOS DA
TERRA NO DEBATE DA SUSTENTABILIDADE E DA CRISE SOCIOAMBIENTAL**

Pôsteres

A NATUREZA COMO SUJEITO DE DIREITOS⁴⁴⁰

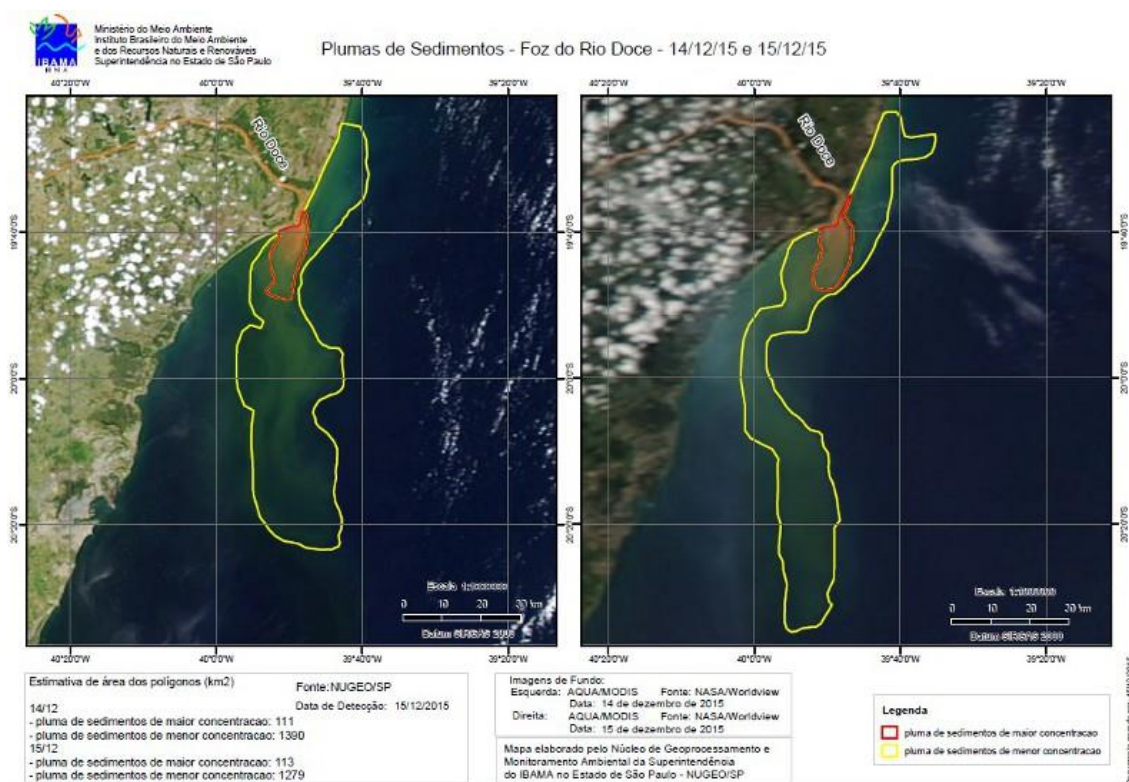
Bruno Campelo-Pereira

Resumo

Neste trabalho proponho uma análise de processos judiciais em que o reconhecimento de cidadania tem sido reivindicado a entes não humanos compreendidos como 'natureza'. Detendo-me a *conflitos ontológicos* e *socioambientais* envolvendo as bacias hidrográficas do Rio Xingu (PA) e do Rio Doce (MG), serão caracterizadas disputas judiciais em que elementos hídricos da paisagem natural foram reivindicados como 'sujeitos de direito'. Entre as reivindicações de movimentos sociais e os acordos nacionais e internacionais, a discussão dos 'Direitos da Natureza' expõe modelos jurídicos em disputa.

Palavras-chave: Antropologia do Direito; Conflitos ontológicos; Direitos da Natureza; Rio Doce; Rio Xingu.

Figura 1 - Alcance da pluma de sedimentos de rejeitos na foz do Rio Doce



*

Fonte: IBAMA

⁴⁴⁰ Este artigo é parte da elaboração de um projeto de Monografia e Iniciação Científica a ser submetido no próximo dezembro de 2019, sob orientação da prof^a dr^a Artionka Manuela Góes Capiberibe (IFCH-UNICAMP).

Introduzo o texto com duas imagens. A disposição delas em sequência produz dois efeitos relevantes para a presente proposta. O primeiro deles refere-se ao movimento espacial nela indicado, ao mostrar dois instantes distintos da mesma região: a foz do Rio Doce. Sobre o qual nossa percepção pode, então, concluir: o movimento dos sedimentos tóxicos despejados no mar desloca visualmente os contornos de seu alcance, que se estendeu ainda mais nesse intervalo. Disso deriva um segundo efeito, manifesto pela lacuna criada no corte temporal produzido pela sequência das imagens. Meu ponto de partida está ligado a essa sequência na medida em que pretendo fazer da sua lacuna um interstício reflexivo entre quem as vê e a categoria de análise a ser construída adiante. Dessa maneira, o potencial reflexivo da sequência reside em ela condensar visualmente as ligações que levam do tema da pesquisa (os desdobramentos judiciais e jurídicos envolvidos em processos de alteração ecológica de bacias hidrográficas brasileiras) à ferramenta de análise que será experimentada na desciação dos conflitos que relacionam tais processos às atividades econômicas que os provocam: a *mancha*.

De acordo com uma perspectiva conhecida na antropologia, ‘manchas’ são áreas contíguas de **espaço urbano** que, por meio de seus dispositivos internos, marcam seus próprios limites e viabilizam atividades ou práticas predominantes⁴⁴¹. Ao viabilizarem possibilidades de encontro entre diferenças, a competição e a complementação tornam-se traços característicos da relação entre manchas. Na prática, isso se revela no mapeamento etnográfico dos percursos de participantes de uma mancha por meio da observação dos seus encontros (viabilizados pelos equipamentos internos a cada uma delas)⁴⁴².

Ainda que seu uso habitual encontre-se nos estudos de processos urbanos⁴⁴³, considero a ‘mancha’ tanto uma imagem apropriada, por ser o que visualmente se destaca na cartografia da paisagem contaminada da foz do Rio Doce; quanto uma categoria analítica

⁴⁴¹MAGNANI, 2012.

⁴⁴²Livre adaptação da seguinte passagem: “Manchas são áreas contíguas do espaço urbano dotadas de equipamentos que marcam seus limites e viabilizam—cada qual com sua especificidade, competindo ou complementando—uma atividade ou prática predominante. Mais **ancorada na paisagem**, acolhe um número maior e mais diversificado de *usuários* viabilizando possibilidades de encontro.” (MAGNANI, 2012, grifos meus).

⁴⁴³Trata-se de uma categoria vastamente utilizada em pesquisas do Núcleo de Antropologia Urbana (NAU/USP), coordenado pelo prof^o dr^o José Guilherme Magnani, precursor no uso da categoria da *mancha* nas reflexões sobre espaços urbanos de lazer. Tomo-a de empréstimo para testar seu alcance analítico à presente proposta.

cuja rentabilidade para se compreender *transformações ontológicas* em curso tem se mostrado tanto pertinente quanto apropriada. Os efeitos da imagem da ‘mancha’ (Figura 1) são, portanto, readaptados às intenções deste trabalho, que se voltam, em particular, para um olhar antropológico sobre a dimensão jurídica de um problema de economia política: o das guerras ontológicas⁴⁴⁴.

Em dezembro de 2015, a NASA disponibilizou imagens ao IBAMA que mostravam o avanço da lama de rejeitos proveniente do rompimento da barragem do Fundão⁴⁴⁵, em Mariana-MG. A “pluma de rejeitos” se espalhou por toda a bacia hidrográfica do Rio Doce e alcançou o mar a partir do balneário de Regência, em Linhares-ES (Figura 1). Registros nos três dias seguintes ao desastre indicaram uma duplicação no tamanho da mancha, que atingiu uma área total de 80Km² e seguiu aumentando cada vez mais a extensão do seu alcance⁴⁴⁶. Em dois meses do rompimento o tamanho da mancha triplicou de tamanho e não há prazo para que os rejeitos de minério deixem de ser despejados⁴⁴⁷.

O rastro de lama atingiu distritos e mais de 40 cidades de Minas Gerais e do Espírito Santo, dezenove pessoas morreram na tragédia. Os números divulgados a respeito da proporção do impacto socioambiental fizeram deste, à época, um dos maiores desastres provocados por vazamento de minério em todo o mundo⁴⁴⁸. Porém, passados pouco mais de três anos, um novo desastre, também envolvendo o rompimento de uma barragem de

⁴⁴⁴ALMEIDA, 2013.

⁴⁴⁵Utilizada pela Samarco Mineração S/A, mineradora controlada atualmente pelas empresas Vale e BHP Billiton.

⁴⁴⁶Posteriormente também foi identificado o avanço da mancha de lama até o litoral sul da Bahia, nas regiões de Trancoso e Porto Seguro. Estudos recentes nas estruturas de corais do Parque Nacional de Abrolhos, ao sul do estado, feitos pelo Laboratório de Radioecologia e Mudanças Globais (Laramg/Uerj) e pelo ‘Projeto Coral Viva’, mostram a presença de fragmentos de metais pesados, como zinco e cobre, em colônias retiradas do fundo do mar. (Ver em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2019/02/21/pesquisa-da-uerj-conclui-que-lama-de-rejeitos-da-barragem-que-rompeu-em-mariana-em-2015-afetou-abrolhos.ghtml>)

⁴⁴⁷O atual acompanhamento é feito pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e pelo o Instituto Estadual de Meio Ambiente (IEMA-ES).

⁴⁴⁸No relatório ‘Mine Tailing Storage: Safety is no Accidents’, especialistas contratados pela ONU utilizaram um sistema de classificação da gravidade de desastres (considerando o volume de rejeitos, o tamanho da área afetada e o número de mortos). Segundo Alex Cardoso Bastos, que participou do grupo de especialistas, “o Brasil, lamentavelmente, tem destaque nessa lista por ser o país com o maior número. Foram três acidentes com perda humana ou grave dano ambiental de 2014 para cá: rompimento de uma barragem da Herculano Mineração, em Itabirito (MG), em 2014, com três mortes; o vazamento na barragem do Fundão, em Mariana (MG), em 2015, com 19 mortes; e, agora, a tragédia com grande perda de vidas, em Brumadinho.” (LEAL, 2019)

contenção de rejeitos de mineração, aconteceu a menos de 150Km de distância. E com ele, um aumento exponencial dos saldos até então conhecidos: até o momento, são 257 pessoas mortas e 13 desaparecidas após o desastre em Brumadinho⁴⁴⁹.

No dia 9 de novembro de 2015, a lama tóxica vinda de Mariana invadiu o território indígena dos Krenak (*Borum*), que também são conhecidos como ‘povo do *Watu*’ (o ‘povo do Rio Doce’). Atingiu, em seguida, os Tupiniquim e Guarani de Aracruz (ES), a Comunidade Remanescente de Quilombo (CRQ) do Degredo, em Linhares (ES), além de comunidades ribeirinhas de faiscadores e pescadores artesanais. Do doce rio à amarga lama, um cheiro de morte impregnou-se nessas paisagens ao longo das quais o rio Doce vivia. Onde havia vida e habitabilidade, verdadeiras assembleias interespecíficas em simbiose e coordenação⁴⁵⁰, encontra-se contaminado pelas consequências de um rompimento abrupto e de teor criminoso. Acompanhado dos impactos, um silêncio ensurdecidor. Nas palavras de Ailton Krenak: *“um sentimento inexplicável, que não dá para verbalizar. Uma perda profunda. Um abismo sem explicação”*⁴⁵¹.

A intensidade dessa dor silenciadora também ecoa no lamento de Dejanira Krenak, pajé da aldeia *Watu*, em uma filmagem feita à época:

Todo nosso povo morreu. Nosso povo morreu, acabou tudo. Acabou rio, peixe, capivara. Se beber a água do rio, morre. Por que o homem branco matou o nosso rio, por quê? Por quê?⁴⁵²

Na sequência, abrirei uma breve seção para comentar a respeito do desastre de Brumadinho.

Nos dias que se seguiram ao desastre de Brumadinho, acompanhar a contabilização dos corpos que se encontravam pelas operações de resgate tornava os noticiários uma inacreditável saga de horror. Acompanhávamos os desdobramentos da tragédia através de

⁴⁴⁹Ver em: <https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2019/12/02/interna_gerais,1105377/mais-uma-vitima-de-brumadinho-e-identificada-13-continuam-desaparecid.shtml> (Estado de Minas)

⁴⁵⁰TSING, 2019.

⁴⁵¹ESTADÃO, 2017.

⁴⁵²TV FUTURA. **Krenak - Vivos na Natureza Morta | A LAMA MATOU NOSSO RIO ep 01**. 2017. Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=4ng52AN3bml&list=PLNM2T4DNzmq5pDAQv5yDwQnE4qHJJ--EW&index=2>> [Trecho do Arquivo Pessoal Krenak]. [9:10–9:40]. Acesso em 15 dez. 2019.

televisores que, eventualmente, compartilhavam conosco nomes e as histórias interrompidas. Montava-se, diante de nossos olhos, um quadro de pessoas ligadas pelo rompimento da barragem do Córrego do Feijão⁴⁵³.

Juízos de valor manifestavam-se fortemente nas classificações emitidas em noticiários por eventuais comentadores do caso. Em geral, direcionadas aos participantes da tragédia, que eram divididos entre vítimas e culpados. Diante da retórica do *fazer justiça*, esses juízos mostravam-se facilmente compartilháveis entre contextos onde a divisão do mundo em vítimas e culpados tivesse algum significado.⁴⁵⁴ O saldo de perdas humanas da tragédia, tamanha a sua proporção, tornou-se um dispositivo de compaixão e indignação coletivas. Era imprescindível que alguma explicação ou algum sentido servisse de fonte de alívio para o trauma. O modelo jurídico moderno, que tinha seus meios e métodos de fazê-lo, foi convocado a agir. Da mesma maneira, o modelo científico, com os seus.

Em meio aos desdobramentos do desastre, atentava-me aos processos de quantificação dos corpos humanos e aos cálculos de custo dos danos provocados (muitas vezes, avaliados em dinheiro). Trata-se, com efeito, da contaminação de uma paisagem multiespecífica, habitada por histórias narradas pela existência de diferentes seres, entre os quais, alguns deixaram de existir. As extinções envolviam, portanto, escalas incomensuráveis que se confundiam nas narrativas sobre o desastre. De repente, complexas histórias ecológicas passaram a ser reduzidas a uma mancha de lama de rejeitos de mineração e de matéria orgânica fossilizada (das quais apenas algumas entravam na categoria de ‘pessoa’, e portanto, em listas de contagem oficiais).⁴⁵⁵ Frente à tragédia instalada, essas incomensurabilidades me chamaram atenção. Essas paisagens arruinadas eram indicativas de um conflito entre escalas, pois envolviam, concomitantemente, problemas da ordem da extinção, da precarização de existências após fins de mundo. Denunciavam, assim, guerras ontológicas em curso.

⁴⁵³Necessário dizer, que faz parte do Complexo Minerador Paraopebas, também de propriedade da Vale.

⁴⁵⁴Essa é, por exemplo, a maneira como as investigações da Polícia Federal sobre o desastre de Brumadinho dividem seus atingidos e responsáveis: como *vítimas* ou *culpados* (RAGAZZI & ROCHA, 2019).

⁴⁵⁵Como nos relembra FAUSTO (2014), fazendo referência a Donna Haraway: “a civilização baseada na queima combustíveis fósseis é também aquela comprometida com a produção acelerada de novos fósseis” (3).

No decorrer dos dias, acompanhando os noticiários, percebi que as contagens dos corpos, no caso Brumadinho, evidenciavam seu sentido na proporção mesma em que o desastre revelava suas dimensões criminosas. Era acionado um dever judicial que implicava o reconhecimento das vítimas e a investigação dos culpados. Procurei, então, saber onde poderia estar o dever judicial sobre aqueles que, apesar de também reconhecidos como atingidos, não entravam (ao menos, não preferencialmente) nas listas de contagem do quadro jurídico de vítimas/culpados, provavelmente devido às incomensurabilidades envolvidas. Notei, então, que esses atingidos coincidiam precisamente com as parcelas mais que humanas da paisagem. Restava saber como o tratamento jurídico estava sendo direcionado a elas. A respeito disso, as implicações geradas para a Terra Indígena Krenak, após a contaminação do Rio Doce, mostram-se suficientemente elucidativas.

Por meio de porta-vozes humanos que se sentiam seriamente prejudicados, afetados e desrespeitados com a contaminação do Rio Doce, essas “outras vidas”, isto é, das parcelas não-humanas atingidas, que hoje compõem a paisagem enlameada, passaram a ter seus nomes e histórias evidenciadas nas narrativas relatadas. Seus mediadores humanos, à sua maneira, tinham relação com esses outros seres que, quando vivos, habitavam o rio e as suas mediações, e que após a contaminação já não existem mais como antes. Enquanto os que existem, encontram-se envenenados.

Ao observarmos relatos de pessoas da *aldeia Watu*, na Terra Indígena Krenak próxima à Resplendor-MG, destacam-se, indiscutivelmente, as imbricadas ligações entre o ‘meio ambiente’ e o ‘meio social’. Perplexos com a vinda da lama, os Krenak procuraram seus direitos junto à Justiça. E com isso, a relevância das vidas não-humanas começa a aparecer em disputas judiciais.

Nos termos das próprias comunidades krenak atingidas, percebe-se que falar sobre sua tristeza, seu sofrimento e sobre a violação de seus direitos é falar concomitantemente sobre a violação dos cardumes de pacumã, piaú, cascudo, tilápia, cara-preta, peixe sabugo, surubim, curumatã; das manadas de quatis e pacas; das cambadas de camarão, da assembleia de plantas medicinais; isto é, desses que não existem mais tal como se conhecia. Mas é também, e sobretudo, falar sobre a violação de uma concepção de vida, leia-se de um

conhecimento sobre a vida, que não se distingue da sua relação com o 'rio'⁴⁵⁶. O *Watu*, os animais e plantas medicinais tiveram suas existências precarizadas e extintas, prejudicando toda a rede de socialidade krenak, que mobilizavam, entre outros aspectos, dinâmicas de relação entre conhecimentos e saberes e relações econômico-políticas.

No documentário, 'Krenak – Vivos na natureza morta'⁴⁵⁷ dona Dejanira Krenak nos conta que:

[a lama] não matou só o rio nem os peixe, matou os remédios que dá na beira do rio, que a gente colhia pra fazer remédio, chá pra beber, né? Hoje a gente não tem mais nada. Perdeu tudo!

Um problema que Waldemir Krenak, que é agente de saúde, complementa:

Os velhos que nós temos aqui dentro também depende muito desses medicamentos, por que? Atingiu eles. Principalmente o psicológico deles porque eles sabe que a natureza dava de graça pra eles. E o dom concedido por Deus pra eles foi tirado, morreu junto com o rio.

Itamar Krenak, que é cacique da aldeia *Watu*, enfatiza o empobrecimento das relações:

Cadê esse bicho, cadê o kuparak, cadê o rimbon, que é a capivara, cadê o bok, que é o peixe? Existiu, mas não existe mais, né? Cria um espaço tão vago na vida dos nossos jovens, que eles estão ouvindo a história agora, mas sem conhecer. As nossas crianças só conseguem ver isso através das histórias (...). Então se isso é perdido, se isso é atacado, então o povo fica desorientado, em relação à cultura, em relação à arte, a gente nota também esse empobrecimento.

Nos termos jurídicos do Estado, porém, faz parte dos procedimentos legais a diferenciação e classificação do 'atingido'. Vele dizer, que os critérios utilizados são frutos de acordos realizados no Direito e associados a um arsenal de categorias legais historicamente construídas. Com isso, quero evidenciar o que o Direito toma como seu sentido e sua finalidade primeira: regular relações sociais por meio do cumprimento de leis que preveem

⁴⁵⁶ Sendo ele mesmo um parente, não sendo raro os Krenak se referirem ao *Watu* como pai ou mãe. Indicando haver relações de parentesco, que, como se sabe, caracterizam-se por articular pessoas em uma mútua interdependência, para que, inclusive possam se constituir como *pessoa*.

⁴⁵⁷ Disponível no canal da TV Futura no youtube.

<<https://www.youtube.com/channel/UC2mmP8ysfyko40KSn90x6Og>>, acesso em 15 de outubro de 2019.

direitos e deveres, historicamente adquiridos àqueles que são os ‘cidadãos de direito’, mas que poderiam ser antes definidos como ‘indivíduos cidadãos’.

Acontece que os mecanismos de investigação judicial do desastre acabaram por evidenciar, ainda que à contragosto das parcelas interessadas e por meio de suas próprias contradições, a simbiose existente entre os vários atingidos pelo desastre. O rompimento brutal da barragem do Fundão e seus encadeamentos mortais, em proporção e em escala incomensuráveis, desdobrou-se num segundo rompimento, o de relações vitais que conformavam uma habitabilidade multiespécie com o Rio Doce. Os desdobramentos das cadeias de contaminação e de extinção têm mostrado cada vez mais como tudo (humanos e não-humanos) estava interligado, e muito provavelmente nunca deixou de estar. Enquanto as ações do Estado, mediadas pela Justiça, têm se mostrado limitadas por seus pressupostos ontológicos, cuja centralidade no ‘indivíduo’ e no ‘ser humano’ revela-se como a postura mais ameaçadora para outras concepções de ‘sujeito’ e de ‘direitos’, como as indígenas.

De fato, essas interligações são incompatíveis com a definição artificial de ‘sujeito de direito’ tal como utilizada pelo Direito Moderno. O que se revela, pragmaticamente, nos modos como o desastre de Mariana vem sendo judicialmente tratado. Isto é, no modo como a Justiça responde às demandas de mediação de conflitos e de compensação do sofrimento daqueles que, de alguma forma, sentiam-se ligados à multiplicidade de entes que se apresentam, atualmente, sob a forma de uma mancha de rejeitos de minérios. Uma *não-vida*. Um aglomerado zumbi.

Os meios para se atingir as sentenças judiciais parecem, porém, eles mesmos, não darem conta da escalabilidade nem da proporção múltipla que envolvem esses casos. É o que se percebe, no interior dos embates judiciais, por exemplo, com os casos de Mães grávidas atingidas pela lama⁴⁵⁸; de cadeias ecossistêmicas que tiveram suas relações

⁴⁵⁸No desastre de Brumadinho reporta-se dois casos de mulheres grávidas, cujas crianças que estavam sendo gestadas no corpo, a certa altura do processo judicial, estavam sendo avaliadas com o intuito de ser decido se elas seriam consideradas ou não como vítimas, da mesma forma que a mãe. (Fonte:<https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2019/07/25/brumadinho-bebes-de-gravidas-mortas-em-desastre-nao-estao-em-listas-oficiais-de-vitimas.ghtml> . Acesso em: 16/10/2019).

ecológicas interrompidas; de atingidos desaparecidos⁴⁵⁹; ou mesmo o fato de que os prejuízos provocados pelo desastre aumentaram, e aumentam, com o passar do tempo, pois eles são contínuos e, em sua maioria, perenes. O que requer a realização de contínuas perícias multi e transdisciplinares para mensurá-los⁴⁶⁰.

Contabilizar e reconhecer os corpos humanos dos atingidos tornou-se importante, para além dos motivos de ordem ritual e moral, para os cálculos judiciais sobre os danos e as compensações a serem garantidas aos atingidos. Estes seriam definidos conforme as decisões dos processos judiciais, isto é, através da punição dos *culpados* e das medidas de compensação para as *vítimas*. Nesse processo encontra-se um desafio que logo se revela por meio de uma contradição entre meios e fins: para se *fazer justiça* e assegurar direitos é preciso, antes, que fossem apurados os atingidos e calculadas as compensações necessárias (e não o contrário). Pois opera-se com uma percepção esclarecida do que seja um *atingido* e do que seja *compensatório*. O que não quer dizer, necessariamente, que ela esteja sensivelmente alinhada às diferentes ontologias e percepções jurídicas dos próprios atingidos.

As consequências dramáticas do rompimento da barragem desencadearam uma mancha de atingidos, cuja extensão aumenta a cada dia (Figura 1). Essas manchas acionam, no interior do Estado, uma rede de dispositivos e ferramentas legais criadas para se assegurar os direitos daqueles que nele são inseridos na qualidade de ‘sujeito’. Pois para ser um atingido, conforme o regime existencial da jurisdição moderna, é preciso, antes de tudo, ser um “sujeito moderno”, isto é, um indivíduo.

O que a lama soterrou, porém, não foram apenas indivíduos, mas um agregado simbiótico que estava, até então, em contínua coordenação entre si, inclusive as comunidades humanas que viviam às margens do rio. Mas para a apuração judicial, nem todos os atingidos são legítimos de compensação. Aqueles que têm sua voz enunciada pelo que vocalizam seus parentes e amigos, são as “vítimas legítimas”, desde que sejam

⁴⁵⁹Até o momento 13 corpos humanos estão desaparecidos na lama que está sedimentada no rio Paraopeba-MG. <https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2019/12/02/interna_gerais,1105377/mais-uma-vitima-de-brumadinho-e-identificada-13-continuam-desaparecid.shtml> (Estado de Minas)> (Acesso em 3 de Dezembro de 2019).

⁴⁶⁰PRATA, 2019.

humanas. Os atingidos que têm uma relação parental com o *Watu*, por sua vez, não ganham destaque nos autos da Justiça a partir de suas próprias concepções de relação. O que revela o cerne do problema: a “cultura”. Os problemas levados pelas comunidades indígenas, quando não são amalgamados em categorias tais como ‘problema ambiental’, ‘econômico’ ou ‘político’, são traduzidas, judicialmente, pela categoria objetivada de ‘povo tradicional’ ou pelo adjetivo ‘étnico’ (e seus correlatos).

Quando existências muito solidificadas no Direito, como a categoria de ‘sujeito’, passam a ser tensionadas com a presença de novas entidades no seu escopo ontológico, como ‘*Watu*’, surge uma curiosidade em se compreender que processos de transformação poderiam estar envolvidos e em se encontrar maneiras possíveis de contemplar juridicamente os ‘outros atingidos’ e seus parentes de forma *justa*, tendo como princípio o respeito aos pontos de vista enunciados pelos próprios atingidos.

A respeito disso, as discussões que se desdobraram nas constituintes da Bolívia e do Equador apontam para novas perspectivas: propõem os ‘Direitos da Natureza’ e os ‘Direitos da *Pacha Mama*’.

A mais recente Constituição Federal do Equador, respaldada por consulta popular e aprovada em referendo em 2008, é considerada uma referência para o movimento do chamado novo constitucionalismo latino-americano, sobretudo devido aos avanços presentes em suas políticas ecológicas que, desde então, apostam em uma perspectiva não-antrópocêntrica de preservação. Essas alterações foram construídas ao longo de intensas discussões a respeito de como aproximar percepções jurídicas indígenas e modernas, nas suas maneiras de ser-fazer ‘sujeitos’ e ‘direitos’. Esse novo paradigma em relação aos entes naturais resulta da emergência de uma nova ordem, política, jurídica, social e econômica, construída a partir de conceitos como *Pacha Mama* e *Buen Vivir*.⁴⁶¹

⁴⁶¹*Pachamama* é “um conceito originado nos Andes centrais, particularmente dos povos aimará, quéchua e kichwa. Expressa um modo de entender e sentir o meio ambiente e o papel do ser humano no meio ambiente.” (GUDYNAS, 2019:141). É geralmente traduzida como *Mãe Terra*, apesar de nem sempre ser usada no mesmo sentido por aqueles que a usam, encerrando, portanto, complexidades importantes. O preâmbulo da Constituição equatoriana, por exemplo, equipara *Pachamama* à *Natureza*, em um sentido amplo, ao celebrar “la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia (...) y donde se reproduce y realiza la vida” (CORPORACIÓN DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES, 2008). Já o *Buen Vivir* pode ser compreendido como um conjunto de posturas ético-filosóficas, nutridas de valores, experiências e práticas que promovem maior harmonia no convívio comunitário entre seres humanos e a *Natureza*, a partir das

Com a incorporação desses valores em uma agenda política constitucional pronuncia-se um movimento que propõe não só uma abertura de diálogos entre percepções jurídicas indígenas e modernas, mas uma reapropriação significativa destas por aquelas, cujo resultado é uma transformação de ordem ontológica. Um movimento que se aproxima do que Silvia Rivera Cusicanqui chama de “*expresión de la modernidad indígena*”, isto é, “*una retoma de la historicidade propia, una descolonización de los imaginarios y de las formas de representación.*”⁴⁶² No que diz respeito às políticas ecológicas, trata-se ainda de uma proposição que, apesar de limitada à dimensão jurídica, procura alcançar aquilo que fundamenta o projeto da modernidade ocidental: a divisão que, ao divorciar as relações entre o construto ‘social’ e o dado ‘natural’, procura religá-las por meio de relações que afirmam a dominação da Cultura sobre a Natureza. O que pode ser exemplificado em todas as práticas colonialistas e genocidas que marcam as histórias do continente latino-americano.

Muitos aspectos da reflexão teórica de Cusicanqui indicam percepções acerca da violência da experiência colonial nos contextos latino-americanos e seus desdobramentos na atualidade. Sabendo-se que a caracterização desses contextos locais sempre foi transformada e reconfigurada pelas ressignificações indígenas, desde antes da chegada dos colonizadores europeus⁴⁶³ pode-se, com ela, chegar a seguinte conclusão: o campo de ação colonial nunca deixou de ser “*una arena de resistencias y conflictos, un escenario para el desarrollo de estrategias envolventes, contra hegemónicas, y de nuevos lenguajes y proyectos indígenas de la modernidade*”⁴⁶⁴.

Ao relacionar, em um artigo constitucional, uma referência filosófica do mundo indígena andino (*Pachamama*) à uma referência filosófica ocidental moderna (*Natureza*), a atual constituição equatoriana parece apontar para acordos pragmáticos e conflitos

contribuições de cosmovisões de raízes comunitárias não capitalistas e alternativas aos princípios da filosofia ocidental moderna. (ACOSTA, 2016).

⁴⁶² CUSICANQUI, 2010:54.

⁴⁶³ GUDYNAS, 2004.

⁴⁶⁴ CUSICANQUI, 2010.

ontológicos⁴⁶⁵, que por sua vez, revelam a coexistência entre distintos regimes de temporalidade e atributos de subjetividade. Pois ao se reivindicar a personalidade jurídica de entes não-humanos, a sagrada concepção ocidental de ‘sujeito’ (~~individual~~), associada a princípios modernos de humanidade e de cidadania, é perturbada.

Além disso, a *Pachamama*, como fica claro nos diferentes significados que relaciona, refere-se a um elemento aberto e cíclico de espaço-tempo, entre outros motivos, por conglobar além dos entes vivos (humanos e não-humanos), aqueles que morreram e, também, os que ainda estão para nascer. O que, do ponto de vista do “projeto de modernidade indígena”, das reflexões de Cusicanqui:

(...) podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un “principio esperanza” o “consciência anticipante” (Bloch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo.⁴⁶⁶

Trata-se, portanto, de um conflito que envolve diferentes conhecimentos e concepções de ‘pessoa’, de seres existentes e de diferentes percepções de tempo e de relação. Essa multiplicidade de conflitos pode ser mais bem compreendida a partir das próximas seções, onde descrevo casos judiciais que se desenrolaram nos anos seguintes à aprovação da Constituição do Equador de 2008.

Baseando-se em princípios constitucionais já em vigor, em 2011, o Rio Vilcabamba moveu uma ação em decorrência do depósito de dejetos de escavação que estava sendo feito às suas margens, no contexto das obras de alargamento de uma estrada da região⁴⁶⁷. Trata-se de um caso inédito de reconhecimento judicial dos direitos da Natureza, uma vez que o sujeito interessado da ação, no seu polo ativo, tratava-se do próprio Rio Vilcabamba, judicialmente representado por dois humanos, que reivindicavam a efetivação desses direitos. A base legal apoiava-se nos artigos 10 e 71 da nova Constituição do Equador. Segundo os quais:

⁴⁶⁵ No sentido dado por ALMEIDA, 2013.

⁴⁶⁶ CUSICANQUI, 2010, p.54-5.

⁴⁶⁷ BORGES, 2019; DALY, 2012; VIANA, 2013.

Art. 10. Las personas, comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivos son titulares y gozarán de los derechos garantizados en la Constitución y en los instrumentos internacionales. La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución.

*Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza.*⁴⁶⁸

Depreende-se dos dispositivos acima que há direitos à *Pachamama* a serem respeitados, seja no que concerne à sua existência e proteção, seja nos aspectos ligados à sua regeneração. A Natureza não é mais um mero objeto, mas um sujeito continuamente produzido por uma experiência comunitária de cuidado, isto é, um conjunto de elementos que compõem os ecossistemas em contínua e permanente relação.

A partir da distinção entre ‘justiça ambiental’ (voltada aos seres humanos) e ‘justiça ecológica’ (voltada ao meio ambiente natural), Alberto Acosta explica que o reconhecimento da personalidade jurídica da ‘natureza’ não tem como consequência a proibição, por exemplo, do cultivo de plantas, a criação de animais ou da pesca, uma vez que “esses direitos defendem a manutenção dos sistemas de vida, os conjuntos de vida. Sua atenção se fixa nos ecossistemas, nas coletividades, não nos indivíduos”⁴⁶⁹. O tema dos "direitos da natureza", porém, divide opiniões entre juristas e ecologistas, pois suscita discussões de conceitos e perspectivas sobre a própria essência e função do direito, ao resgatar discussões teórico-filosóficas estanques e ainda não suficientemente discutidas.

Para alimentar a discussão descrevo brevemente, a seguir, casos judiciais envolvendo duas bacias hidrográficas brasileiras: a do Rio Xingu (PA) e a do Rio Doce (MG). Eles se relacionam, intimamente, a algumas das observações feitas nesta seção.

No Brasil, um ano após o Rio Vilcabamba reivindicar seus direitos, uma ação civil pública foi interposta pelo Ministério Público Federal do Pará solicitando a paralisação das obras da hidrelétrica de Belo Monte. A ação versava, entre outras coisas, sobre os impactos irreversíveis sobre o ecossistema do trecho de Volta Grande do Xingu; sobre o risco de

⁴⁶⁸ EQUADOR, 2008.

⁴⁶⁹ ACOSTA, 2011.

remoção dos Arara e dos Juruna e demais moradores da região; sobre a violação do direito das futuras gerações; sobre os direitos da Natureza; e sobre a Volta Grande do Xingu como um sujeito de direito. Essa ação adotou a postulação jurídica de Fernanda Andrade Mattar Furtado (UnB) para fundamentar o processo e reivindicar os Direitos da Natureza no contexto da construção de Belo Monte. No julgamento, porém, a ação civil foi indeferida sob o seguinte argumento:

(...) a alegação de ofensa à natureza, em especial à Volta Grande do Xingu como sujeito de direito, não obstante o apelo retórico, carece de suficiente grau de concreção, não podendo o Judiciário ser chamado a decidir sobre matéria que ainda não ultrapassou o âmbito eminentemente teórico e que não se mostre ademais essencial para o deslinde da questão prática posta em juízo⁴⁷⁰.

Alguns anos depois, em novembro de 2017, dois anos após o rompimento da barragem de rejeitos da mineradora Samarco no município de Mariana (MG), foi dada a entrada em uma ação judicial contra o governo federal e o governo de Minas Gerais acompanhado de um pedido por uma Plano de Prevenção a Desastres para proteger a população do Rio Doce. O ajuizamento da petição foi, no entanto, fundamentado pelo próprio Rio Doce, representado pela Associação Pachamama, uma ONG atuante em alguns países da América Latina⁴⁷¹.

Ainda que a Constituição Brasileira não reconheça os 'direitos da natureza' de maneira explícita, o argumento em defesa do Rio Doce recorreu a tratados internacionais dos quais o Brasil é signatário. Segundo a ONG:

Buscamos essa quebra de um paradigma onde a natureza é vista como um recurso natural, como um bem, passível de apropriação e exploração, e a partir de então passe a ser vista e tratada juridicamente como um Ser de Direitos, quebrando uma visão onde o ser humano deixa de ser o centro e a própria Vida assume sua posição.⁴⁷²

⁴⁷⁰Para mais informações no site da Advocacia Geral da União (AGU) Disponível em: https://www.agu.gov.br/page/content/imprimir/id_conteudo/228934 (Publicado em: 18 fev. 2013. Acesso em: 28 mai. 2019).

⁴⁷¹No Brasil, trata-se de uma pessoa jurídica de direito privado sediada em Pelotas (RS).

⁴⁷²Disponível em: <https://cebi.org.br/noticias/rio-doce-entra-na-justica-contra-desastre-de-mariana>. (Último acesso: 28 mai. 2019)

Este caso suscita alguns questionamentos por não se tratar tão somente de uma ação ambiental protocolada na Justiça, mas do caso de um rio que entrou com uma ação civil na Justiça, representado por uma pessoa jurídica (ONG), em associação com as comunidades locais atingidas.⁴⁷³

Essas duas ocorrências tratam da atuação de empreendimentos econômicos de grande porte (uma mineradora e uma hidrelétrica) em regiões próximas de bacias hidrográficas que abastecem comunidades. Ambos são empreendimentos cujas atividades passam por licenciamentos e avaliações de impacto socioambiental, mas que recentemente provocaram danos graves às comunidades vivas locais e continuam, impunemente, operando suas atividades econômicas e aumentando seus lucros⁴⁷⁴.

Os casos do Rio Doce e do Rio Xingu evidenciam os embates existentes entre o “direito ao desenvolvimento”, pautados pela “ontologia mercantilista”⁴⁷⁵ e os princípios de direito ambiental, defendidos nos discursos ecológicos mobilizados pelos movimentos indígenas, pelos movimentos ecologistas e dos atingidos por barragem (MAB) que são, por

⁴⁷³Vale ressaltar que não é qualquer pessoa que pode entrar com ação ambiental na Justiça. Mas tão somente os órgãos responsáveis por isso, do Governo Federal e Estadual (como no caso da Volta Grande, em que o MPF do Pará lançou mão do argumento dos direitos da natureza). Já quando o rio entra com uma ação civil pública na Justiça, ele pode ser representado por qualquer pessoa. Um caso emblemático é o caso do rio Whanganui, que se tornou o primeiro rio do mundo a ter, legalmente, tanto ele mesmo quanto os espíritos que lhe habitam, os mesmos direitos dos seres humanos. Direitos assegurados por dois intermediários: um do povo Maori e outro membro da monarquia neozelandesa <ver em: <https://www.publico.pt/2017/03/15/mundo/noticia/whanganui-o-rio-neozelandes-com-os-mesmos-direitos-dos-seres-humanos-1765372>>. Outro caso se deu quando O Tribunal Superior de Uttarakhand, estado do norte da Índia, ordenou outorgar ao Rio Ganges, ao Rio Yamuna e aos afluentes os títulos de 'seres vivos'. A demanda foi apresentada a pedido de um morador da cidade sagrada Haridwar, em Uttarakhand, por onde passa o Ganges, que "é como uma mãe, mas está sendo descuidado" <ver em: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/justica-indiana-declara-rios-ganges-e-yamuna-seres-vivos-com-direitos.ghtml>>. Na Colômbia, a Corte Constitucional, no final do ano de 2018, reconheceu o rio Atrato como sujeito de direitos, com base em tratados internacionais, ainda que a carta constitucional de lá não fale disso. O Rio e suas comunidades ribeirinhas foram relacionados a uma única entidade composta, que reúne a diversidade biológica e cultural em um único Ser Vivo. <ver: <https://www.gazetadopovo.com.br/opiniao/artigos/os-rios-tambem-sao-sujeitos-de-direitos-51zxdl86zm5zoxqhrhk5q18ij>>.

⁴⁷⁴2019, G1. "Vale reverte prejuízo e tem lucro de R\$ 6,5 bilhões no terceiro trimestre" <ver: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2019/10/24/vale-tem-lucro-de-r-65-bilhoes-no-terceiro-trimestre.ghtml>>.

⁴⁷⁵ALMEIDA, 2013.

sua vez, pautados, cada qual, por ontologias que partem de existências e experiências próprias e distintas⁴⁷⁶.

Tomando a divisão natureza/cultura como eixo de discussão, pode-se dizer que esses conflitos judiciais acontecem em uma arena política onde a compreensão do meio ambiente reproduz o padrão ocidental moderno e materialista de conceber as relações entre humanos e não-humanos. Fazendo uma referência a Philippe Descola, aos moldes “naturalistas”. Nessas disputas, as reivindicações que podem estar mais associadas aos moldes “animísticos” de conceber a relação entre humanos e não humanos abalam o padrão lógico racional que embasa a jurisdição moderna e as correntes teóricas do Direito moderno. Pode-se dizer que todos esses casos apontam para uma perturbação na ontologia naturalista, devido ao contato, cada vez mais estreito, com ontologias animistas (DESCOLA, 2005). Nos embates dessa disputa pela narrativa jurídica, diferentes concepções de sujeito sobrem ao ringue: dispostas ora como princípio, ora como subversão uma da outra.

Sendo assim, o que significa, portanto, ser um sujeito de direitos? O que acontece quando se reivindica paisagens naturais como ‘sujeitos’ no campo jurídico? Como analisar as atuais estratégias (cosmo)políticas praticadas pelos movimentos indígenas bem como os conflitos e os acordos travados nos diálogos entre modelos jurídicos indígenas e modernos? O que são rios?

Este artigo foi uma iniciativa de recolocar estas perguntas de partida.

Referências

ACOSTA, Alberto. Por uma Declaração Universal dos Direitos da Natureza. Reflexões para a ação. Ecodebate: cidadania & meio ambiente, Rio de Janeiro, mar. 2011.

_____. O bem viver : uma oportunidade para imaginar outros mundos / Alberto Acosta ; tradução de Tadeu Breda.– São Paulo : Autonomia Literária, Elefante, 2016. 264 p.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica à economia política da natureza. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo, ed. Unesp/ Imprensa Oficial, 2002.

⁴⁷⁶CAPIBERIBE, 2018.

ALMEIDA, M. W. B. de. Caipora e outros conflitos ontológicos. Revista de Antropologia da UFSCar, v. 5, n. 1, p.7-28, 2013.

CARDOSO, Thiago M. Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal. Brasília, Mil Folhas/IEB, 2018.

CAPIBERIBE, Artionka. "Um interminável Brasil colônia: os povos indígenas e um outro desenvolvimento". Maloca . revista de estudos indígenas | Campinas, SP | n. 1 | v. 1 | pp. 53 - 77 | jul. - dez. de 2018.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura com Aspas. São Paulo: Cosacnaify, 2009.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Ch'ixinakaxutxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores - 1a ed. - Buenos Aires : Tinta Limón, 2010.

DANOWSKI, Débora. Mundos sobre os fins que vem. In: Dias, Susana; Wiedeman, Sebastian; Amorim, Antônio C. Conexões: Deleuze e cosmopolítica e ecologias adicais e nova terra e... Campinas, 2019, p. 85-96.

DE LA CADEÑA, Marisol. Conexões parciais: uma ferramenta analítico-política. Tradução para fins didáticos de trecho do livro Earth Beings: ecologies of practice across Andean worlds, pp. 35-38, mimeo.

_____. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros n. 69, p. 95-117, 2018.

DESCOLA, Philippe. Par-delànature et culture. Paris: Éditions Gallimard, 2005. 623 p.

ESCOBAR, Arturo. 2012. La invención del desarrollo. Popayán: Universidad del Cauca. // Publicado em 2007 como La invención del Tercer Mundo - Construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

EQUADOR. Constitución de la República del Ecuador (2008). Disponível em: <http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf>. Acesso em 28 mai. 2019.

FAUSTO, Juliana. Os desaparecidos do Antrooceno. Counicação no evento "Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra. 2014. <<https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/juliana-fausto1.pdf>> (Acesso em 03 de Dezembro de 2019)

GALEANO, Eduardo. 2008. La naturaleza no es muda. Semanario Brecha.

GARCIA, Uirá. Macacos também choram ou esboço para um conceito ameríndio de espécie. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros n. 69, p. 179-204.

GUDYNAS, Eduardo. 2004. Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible. Montevideo: Coscoroba.

GUSSOLI, Felipe Kein, A natureza como sujeito de direito na constituição do Equador: considerações a partir do caso Vilacamba. XVI Jornada de Iniciação Científica de Direito da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. Disponível em: <<http://www.direito.ufpr.br/portal/wp-content/uploads/2014/12/Artigo-Felipe-Gussoli-classificado-em-1%C2%BA-lugar-.pdf>>. Acesso em: 28 mai. 2019.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, capitaloceno, plantationceno, chthuluceno. Climacom, Ano 3, n.5, 2016.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. Editora Companhia das Letras, 2019.

_____. O ouro canibal. Belo Horizonte, Revista Piseagrama, n. 8, 2015.

KRENAK Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo, Cia das Letras, 2019.

LATOUR, Bruno. Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia. Edusc, 2004.

LEAL, Jonie. 'Brumadinho: Os Bastidores de uma tragédia'. Clube de Autores. (ebook), 2019.

MAGNANI, José Guilherme C. (2012). Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana São Paulo: Editora Terceiro Nome (Col. Antropologia Hoje).

MARQUES, Luiz C. Capitalismo e colapso ambiental. Editora Unicamp, 2016.

OLIVEIRA, Assis da Costa & VOLKMER DE CASTILHO; Ela Wiecko (org.). "Lei do Índio ou Lei do Branco - Quem decide?: Sistemas Jurídicos Indígenas e Intervenções Estatais". Lumen Juris (2019).C

PRATA, Daniela Arantes. ANÁLISE DO CASO SAMARCO. Criminologia corporativa e vitimização ambiental. Editora LiberArs, 2019.

RAGAZZI, Murilo & ROCHA, Murilo. Brumadinho: a engenharia de um crime. Editora Letramento. 2019

STENGERS, Isabelle. No tempo das catástrofes. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TSING, Anna. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. Revista Piseagrama, n. 12, agosto de 2018.

_____. Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília, Mil Folhas/IEB, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectiva e o método da equivocação controlada. Aceno: Revista de Antropologia do Centro-Oeste, v.5, n. 10, 2018

RESUMO II

Neste trabalho proponho uma análise de processos judiciais em que o reconhecimento de cidadania tem sido reivindicado a entes não humanos compreendidos como 'natureza'.

Esses processos localizam-se em circunstâncias posteriores às recentes reformas constitucionais no Equador (2008) e na Bolívia (2009), cujas políticas ambientais passaram a apostar em paradigmas ecológicos críticos ao *antropocentrismo*. Essas mudanças resultam, em grande medida, do diálogo travado entre perspectivas indígenas e não-indígenas sobre maneiras de ser-fazer 'sujeitos' e 'direitos'. Dessas mediações entre diferentes regimes de existência termos como *Natureza*, *Pachamama* e *Buen Vivir* aparecem reinvestidos de atributos legais.

Detendo-me a *conflitos ontológicos* e *socioambientais* envolvendo as bacias hidrográficas do Rio Xingu (PA) e do Rio Doce (MG), pretendo caracterizar disputas judiciais em que elementos hídricos da paisagem natural foram reivindicados como 'sujeitos de direito'.

A descrição de tramas judiciais sobre o impacto de grandes empreendimentos em cursos d'água revelam, por um lado, articulações políticas entre o *direito ao desenvolvimento* e o *direito à vida*; e, por outro, os conflitos entre diferentes percepções de 'mundo' e de 'humanidade'. Entre as reivindicações de movimentos sociais e os acordos constitucionais e internacionais, a discussão dos 'direitos da natureza' coloca modelos jurídicos em disputa.

**PAISAGENS INDOMÁVEIS: MODOS DE (R)EXISTÊNCIA E PRODUÇÃO DE PAISAGEM
FAMILIAR NAS MARGENS DA APA DO ABAETÉ**

Marta Raquel da Silva Alves⁴⁷⁷

Arina Borges Vital e Silva⁴⁷⁸

Juna Borges Vital e Silva⁴⁷⁹

Resumo

A discussão sobre preservação surge diante da iminência da extinção e, portanto, pressupõe a morte. Se a criação da Áreas de Preservação com zonas controladas por legislação específica tem como finalidade mitigar a degradação de um ecossistema de dunas e áreas úmidas, ela explicita também as tensões seculares, expressas principalmente nas margens, alvo de degradação constante, mas também onde se concentram uma diversidade de modos de habitar em meio a paisagens devastadas.

Palavras-chave: Paisagem; Restinga; Ecologia;

INTRODUÇÃO

O Abaeté está localizado no bairro de Itapuã. Trata-se do maior remanescente de restinga de Salvador, e dá nome à Área de Proteção Ambiental – APA – Lagoas e Dunas do Abaeté. Das muitas histórias sobre o lugar, algumas contam que o cacique Abaeté estava prestes a se casar com Iracema, mas enamorou-se de lemanjá que, enciumada, sequestra o noivo, deixando Iracema abandonada no altar, em trajes nupciais. Desolada, Iracema senta em uma pedra e se põe a chorar. Chorou tanto que suas lágrimas viraram uma lagoa de água escura, arrodada pelo areal branco, seu vestido de casamento. Outras contam ainda que Iracema passou a morar na lagoa, seduzindo homens que são arrastados para o fundo das águas, reino de Oxum e Nanã.

Unem-se às histórias da lagoa os contos daqueles que, de alguma forma, conhecem o Abaeté – e o lugar é propício à produção de narrativas, constituindo uma colcha de *retalhos*. As histórias são muitas e não seguem um único fio narrativo: há casos de pessoas que se curaram nas águas da lagoa, histórias de ganhadeiras, lavadeiras que conhecem as fontes e pescadores que sabem como e quando pescar, de gente que nasce e cresce andando nas dunas, do povo-de-santo e as trilhas das plantas sagradas, e mesmo dos

⁴⁷⁷ Doutoranda, PPGAU/UFBA

⁴⁷⁸ Graduanda, Arquitetura e Urbanismo, UFBA

⁴⁷⁹ Graduanda em Arquitetura e Urbanismo, UFBA

acidentes com afogamentos na lagoa onde só morrem homens⁴⁸⁰. Não há uma única história, mas múltiplas narrativas através das quais a paisagem multifacetada se mostra, produzida de diversas formas e por agentes variados, humanos e não-humanos, vivos e não-vivos. Dos diferentes modos de produzir paisagens, alguns são colaborativos, outros predatórios e ameaçadores.

Há, na arquitetura, um ramo de atuação voltado para o estudo da paisagem, para a conformação de espaços livres em suas mais diversas escalas e formas de apresentação: praças, parques, ruas, entre outros, conhecido como arquitetura paisagística ou paisagismo (EMÍDIO, 2006). Definir conceitualmente este objeto de estudo é um dos dilemas enfrentados por paisagistas, já que a paisagem não se permite cristalizar assim, como um objeto ou coleção de objetos dispostos à vista.

ÁREA DE PRESERVAÇÃO AMBIENTAL - APA

A APA do Abaeté, foi criada em 1987, frente às intervenções que *modernizaram* Salvador no século XX: o EPUCS⁴⁸¹ na década de 1940, a construção de conjuntos habitacionais através do BNH a partir dos anos de 1960 e o PLANDURB⁴⁸² em meados de 1970. Este último destaca-se por ter sido o primeiro plano de desenvolvimento urbano a mapear áreas verdes, maciços vegetais e corpos hídricos remanescentes do município e por incluir, como política pública de planejamento urbano em Salvador, a criação de parques urbanos, como foi o caso do Parque Metropolitano do Abaeté, de 1978, dentro da APA. Sobre a criação de Parques Municipais, Ângelo Serpa (2007) sinaliza que políticas de instalação de parques públicos e operações de “revitalização” de determinadas zonas metropolitanas são usadas como instrumento de valorização fundiária e higienização urbana, disfarçados sob a premissa de integração social e espacial da cidade. A orla marítima de Salvador, que concentra ocupações de média e alta renda, é onde a maior parte dos

⁴⁸⁰ É sabido entre os itapuanzeros que a quantidade de mulheres que morreram de afogamento na Lagoa do Abaeté é irrelevante diante do número elevado de acidentes.

⁴⁸¹ O Escritório de Plano Urbano da Cidade de Salvador desenvolveu o primeiro plano urbanístico da cidade, entre 1942 e 1947.

⁴⁸² O Plano de Desenvolvimento Urbano da Cidade do Salvador – PLANDURB – começou a ser idealizado em 1975 e seus trabalhos se estenderam até 1979. Foi, o último grande plano de ordenamento urbano de desenvolvido em Salvador, cujo impacto é comparável apenas ao EPUCS, da década de 1940.

parques urbanos das décadas de 1970 e 1990 foram implantados (figura 7), além de ser, repetidas vezes, alvo de projetos de reforma e adequação como foi o caso mais recente da “Nova Orla”, do programa municipal Salvador 360⁴⁸³. Somadas às virtudes dos Parques e espaços públicos, as demandas geradas pelo turismo incentivam o consumo dos espaços da cidade, facilitando a adoção de uma identidade visual que possa ser reproduzida e consumida em massa – mas apenas para aqueles que possam pagar, excluindo assim grande parcela da população, a despeito da importância histórica do mar e da praia justamente para não-abastados e não-brancos. O Abaeté foi alvo deste processo ao ser absorvido como parte do circuito turístico oficial de Salvador, e chegou a ser reformado e reinaugurado em 1993, com um complexo turístico. Hoje, à margem da rota do consumo turístico, é considerado um lugar decadente pela maioria das pessoas que não conhecem muito mais histórias do que essa.

⁴⁸³ O programa Salvador 360, executado pela Prefeitura Municipal na gestão do Prefeito ACM Neto, destinando investimentos para o que foi chamado de “obras estruturantes” na cidade. São 10 eixos de intervenção com medidas de planejamento estratégico, sendo um deles a Orla de Salvador, dando continuidade às obras de requalificação e urbanização da orla, iniciadas em 2013. As intervenções incluem a instalação de novos quiosques, restaurantes e “vilas” gastronômicas, equipamentos de apoio ao esporte, lazer e recreação, além da implantação de ciclovias, calçamentos, bolsões de estacionamento e toda a estrutura necessária para receber visitantes. As requalificações se concentram principalmente em trechos valorizados pela especulação imobiliária e turística, como o Farol de Itapuã, Rio Vermelho, Ondina e Barra. Disponível em: <http://novaorla.salvador.ba.gov.br/>.

Figura 7 – Mapa de Parques Municipais de Salvador



Fonte: Confeccionado pelas autoras sobre fotografia de satélite do Google Earth

Figura 21 – Polícia montada escolta trilha coletiva



Fotografia pela autora

RESSURGÊNCIAS

Em julho, durante uma trilha coletiva no Abaeté, Fernando Oliveira, morador de Itapuã, exclamou, diante de um arbusto emaranhado de plantas, ao encontrar uma orquídea⁴⁸⁴ que acreditava estar extinta: “Estava sumida aqui do parque, tem tempo que

⁴⁸⁴ Fernando chamou a orquídea pelo nome científico, que eu não consegui anotar.

não vejo essa espécie e agora ela reapareceu e já vai florir”. Fernando caminha pelas dunas regularmente há 30 anos, fotografando a restinga do Abaeté. “Deve levar umas duas semanas pra florir completamente. Vou vir aqui todo dia fotografar”. Este é o tipo de experiência que Tsing (p. 1, 2018) identificaria como a produção de um *lugar familiar* na paisagem, que acontece quando “você visita aquele ponto o suficiente para conhecer as flores de cada estação e a atividade dos animais”. Para a autora, o caminhar em lugares familiares permite a apreciação do que ela chama de *interações multiespécie*, e diz respeito não apenas à ecologia de um lugar, mas à constituição da paisagem sob a agência de múltiplos atores. Em seu exercício de caminhada, Fernando, que sequer procurava pela orquídea desaparecida, teve que considerar as dinâmicas multiespécies ao ponto de reconhecer condições que permitiram o surgimento da orquídea num arbusto à margem da trilha, e também contar essa história.

A produção da paisagem familiar necessita de uma atenção que esteja apta a considerar conexões e interdependências entre as coisas, em vez de tratá-las simplesmente como objetos isolados que podem ser manejados, contrapondo-se, por exemplo, às formas hegemônicas de produção da paisagem comuns a *práxis* do planejamento urbano e ordenamento espacial. Anna Tsing (2018) aponta a narrativa monoteísta da superioridade e excepcionalidade humana *sobre* os não-humanos como uma cegueira às questões de interdependência, pois alimenta justamente a produção de paisagens controladas e *hiperdomesticadas*. Stengers chama de “forma clandestina de transcendência” a narrativa da emancipação humana que se origina no não-cultivo do olhar atento.

E se deve haver emancipação, ela terá que ser feita contra aquilo que nos permitiu acreditar ser possível definir a direção do progresso para a humanidade inteira, ou seja, contra o domínio dessa forma clandestina de transcendência que se apoderou de nós. Há muitos nomes para essa transcendência, mas eu a caracterizarei aqui por esse estranho direito que se impôs em seu nome, um direito que teria assustado todos os povos que sabiam honrar divindades tais como Gaia, pois trata-se do direito de não ter cuidado” (STENGRS, 2015)

O que Stengers chama de “cuidado” não diz respeito a algo que julgamos ser necessário cuidar *a priori* e que, uma vez tomada a decisão de cuidar, passa a vigorar no momento seguinte – tal qual um decreto de lei, pois, como diz ainda a autora, o cuidado “exige que se saiba resistir à tentação de julgar”. O julgamento de que algo *deve* ser cuidado aponta apenas que algo está morrendo ou já está morto, simplificado e engessado;

enquanto atenção e cuidado se manifestam na produção dos lugares familiares, onde caminhanças encontram orquídeas desaparecidas. A discussão sobre preservação surge diante da iminência da extinção e, portanto, pressupõe a morte. É para impedir o fim de uma forma de vida que medidas de conservação são adotadas. Em arquitetura, o debate sobre preservação da paisagem é recente. O primeiro documento internacional exclusivamente voltado para a paisagem foi assinado, na Convenção Europeia da Paisagem (CEP), em 2004. Nele, a paisagem é definida como “[...] uma parte do território, tal como é apreendida pelas populações, cujo carácter resulta da ação e da interação de fatores naturais e/ou humanos”¹. Antes disso, porém, em 1992, a Unesco estabelece a *paisagem cultural* como uma categoria de bem a ser reconhecido, e na qual se baseia a chancela de mesmo nome do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, instrumento utilizado desde 2009 no tombamento de conjuntos paisagísticos.

As ferramentas de preservação, entre elas o tombamento de paisagens, junto com medidas de conservação como a criação de parques e Áreas de Proteção Ambiental – APAs, fazem parte dos esforços para barrar e mitigar a destruição causada principalmente pela ação predatória humana. Porém, os instrumentos de proteção se fundamentam numa noção de paisagem dividida entre *natural* e *cultural*, a saber, aquela constituída pelos fatores da natureza, sem a mão humana e aquela onde a natureza é trabalhada e significada pelo homem.

Presumir a existência de uma paisagem natural, onde não houve ação humana, remete ao mundo-sem-os-humanos discutido por Danowski e Viveiros de Castro (2014), que é o mundo-para-os-humanos numa perspectiva edenista, onde “os humanos são os últimos a chegar, e são, nesse sentido, o ‘fim’ (a finalidade) do mundo”. Esta ideia traz mais entraves do que soluções para questões de preservação, pois vislumbra, como estado máximo de conservação, uma “natureza selvagem”, intocada por nós e que espera intacta e inerte por nossa intervenção. Diegues (2000) fala sobre a noção de natureza selvagem, que, assim como nosso conceito de parques e reservas ambientais, deve muito ao termo originário dos EUA “*wilderness*” e seu significado (vida selvagem). A criação de parques nos Estados Unidos, no fim do século XIX, era um contraponto considerado necessário ao caos dos centros de cidades de urbanização voraz. A ideia de natureza selvagem entende que estas grandes áreas destinadas à preservação são “desabitadas”, à despeito do genocídio

indígena e expulsões ocorridas tanto nos EUA quanto aqui. Estas terras, que nunca foram desabitadas, passam por um processo de grilagem e simplificação em forma de “paisagem para contemplação”.

A noção reinante, em inícios e meados do século XIX, de que havia recursos naturais ilimitados nas regiões onde havia “natureza selvagem”, não levava em conta ocupação indígena, pois era considerada diferente da dos colonos. Os nativos americanos eram, muitas vezes, migratórios e observavam a propriedade comunal da terra, em vez da propriedade particularizada. Desde a chegada dos puritanos até 1890, quando os últimos índios foram levados para reservas, os colonos se sentiam no direito de ocupar aquelas “terras vazias”. (DIEGUES, 2000, p. 25)

A ideia de natureza selvagem justifica a ocupação dessas terras ditas vazias, desconsiderando a existência de outras formas de vida. Estas estariam abaixo de humanos, ainda que exerçam um papel fundamental na manutenção da vida como um todo: um rio, árvores, frutos, animais, o solo, o ar, esses não são considerados como agentes da paisagem, reduzida a uma fonte de recursos inesgotável e capaz de se autoproduzir quase como se não houvesse qualquer manejo envolvido. O discurso preservacionista perde a força, pois além de propor um ideal impossível, a saber, o de reverter a paisagem ao estado anterior aos humanos, acaba por cair na tentação de isolar completamente aquilo que se quer preservar da ação antrópica, determinando de forma taxativa que não há possibilidade de vivermos com outras formas de vida sem arrasá-las por completo... Por sua vez, o conceito de paisagem cultural, que pretende superar a fragmentação da paisagem, é definido por um recorte territorial significado e trabalhado socialmente, onde há o “uso e apropriação da natureza pelo trabalho humano”². Se a possibilidade de uma paisagem natural, um mundo-antes-de-nós já foi excluída, não há justificativa para se manter a oposição entre natureza e humanos, a não ser para enfatizar uma separação hierárquica entre ação humana e “fatores naturais”. Essa divisão só pode permanecer quando olhamos o mundo a partir do conservacionismo que falha ao tentar isolar recortes territoriais e estancar as transformações da paisagem, atribuindo apenas aos humanos a possibilidade de agenciar, interferir, mudar e construir. Por trás desta separação, a legislação ambiental brasileira

Deste modo, as ferramentas de preservação surgem como respostas para resolver a destruição e carregar adiante o progresso, fazendo vistas grossas à necessidade de se reestabelecer a arte do cuidado. Áreas de proteção ambiental são políticas públicas tão

hegemônicas quanto a criação de parques públicos, pois promovem o mesmo tipo polarização que isola indivíduos uns dos outros e não os considera em sua rede de relações. Os espaços verdes e APAs tornam-se o que Serpa chama de “guetos preservados”, cujas margens são ponto de conflito constante entre homem e natureza.

Sob esse ponto de vista, enfatiza-se a oposição entre “natureza” e “cultura”, relega-se a “natureza” a superfícies limitadas do Planeta, transformando espaços naturais em guetos “preservados”. Assim a natureza é considerada algo inconciliável com a experiência humana, devendo ser protegida das ações resultantes dos processos econômicos e políticos” (SERPA, 2007)

Os modelos de produção de paisagem que prescindem da arte do cuidado (Stengers, 2015) são extremamente previsíveis e excludentes. Neste processo de produção de paisagem as surpresas e os encontros são suprimidos, ou pelo menos é o que querem que acreditemos. Enquanto alguns lugares sucumbem à uma única ordem e à simplificação, a multiplicidade escapa e ocupa as margens, criando novas narrativas.

ENCONTROS IMPROVÁVEIS

A última semana de novembro de 2018 foi marcada por acontecimentos inusitados no bairro de Itapuã. Na manhã de quinta-feira (28/11), um boi da raça Nelore foi encontrado na praia de Stella Maris, nadando ao lado de surfistas. Registros em vídeo mostram o animal de 600kg lançando-se ao mar e resistindo às tentativas de resgate. Agitado e assustado, o boi não se permitiu ser içado de volta à terra, à despeito dos esforços dos surfistas, salvavidas e uma equipe da Fenagro, auxiliada por membros da guarda montada da polícia militar. Por fim, o boi morreu afogado e seu corpo foi destrinchado e repartido na areia, entre os que estavam presentes.

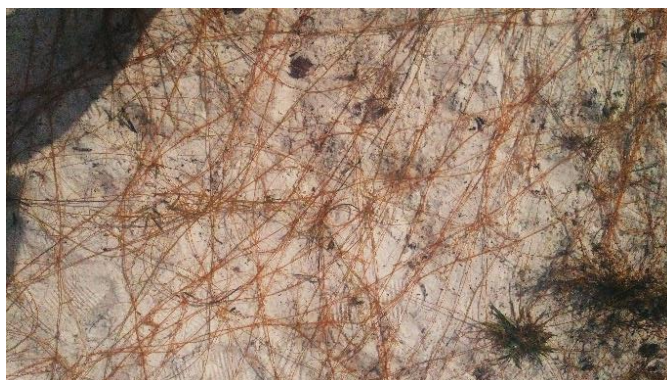
A saga do boi foragido começa cinco dias antes, em uma exibição de animais da Feira Internacional da Agropecuária – Fenagro, evento realizado anualmente no Parque de Exposições de Salvador, em Itapuã. Segundo organizadores da feira, o animal, que veio de Teodoro Sampaio, a 96km da capital, se embrenhou pelo matagal no momento do desembarque e desapareceu por dias, sendo avistado mais uma vez, na noite de quarta-feira, nas imediações do Aeroporto Internacional de Salvador. Uma equipe de busca formada

consciente e sujeito ético, capaz de manifestar-se com a autonomia e intencionalidade dispensada exclusivamente à natureza humana, em oposição ao “resto” da natureza. A relação entre humanos e natureza pressupõe o domínio da segunda pelos primeiros, onde humanos alteram e manipulam a natureza sem se transformarem no processo. Assim, a domesticação tem um sujeito (humano) e objetos (naturais), ou como comenta Anna Tsing:

[...] tende-se a imaginar a domesticação como uma linha divisória: ou você está do lado humano, ou do lado selvagem. Pelo fato de essa dicotomia se basear num comprometimento ideológico com a supremacia humana, ela apoia as mais incríveis fantasias, por um lado, de controle doméstico e, por outro lado, de autoprodução das espécies selvagens. (TSING, 2015)

Aceitamos com facilidade que as espécies dependem umas das outras, formando grandes malhas de relações e teias de domesticação, mas acreditamos ainda mais que o posto dos humanos nessa teia está fora dela, em algum lugar superior. A fantasia de que humanos domesticam sem serem domesticados diz respeito ao que Tsing chama de excepcionalismo humano, a ideia de que humanos se diferenciam do resto dos seres vivos porque olham sempre para a frente e para o futuro, sendo então capazes de projetar e agir adiante, de forma consciente e intencional, e, sendo assim, política, ética, estética e outros tantos fazeres estariam restritos à atividade humana. O excepcionalismo humano subsidia uma visão da paisagem simplificada, empobrecida e desencantada.

Figura 22 – Emaranhado da ambivalente erva-de-passarinho sobre as dunas. É uma planta considerada daninha, capaz de formar densas teias sobre arbustos e árvores, sufocando-as... ou sombreando-as e oferecendo abrigo para animais

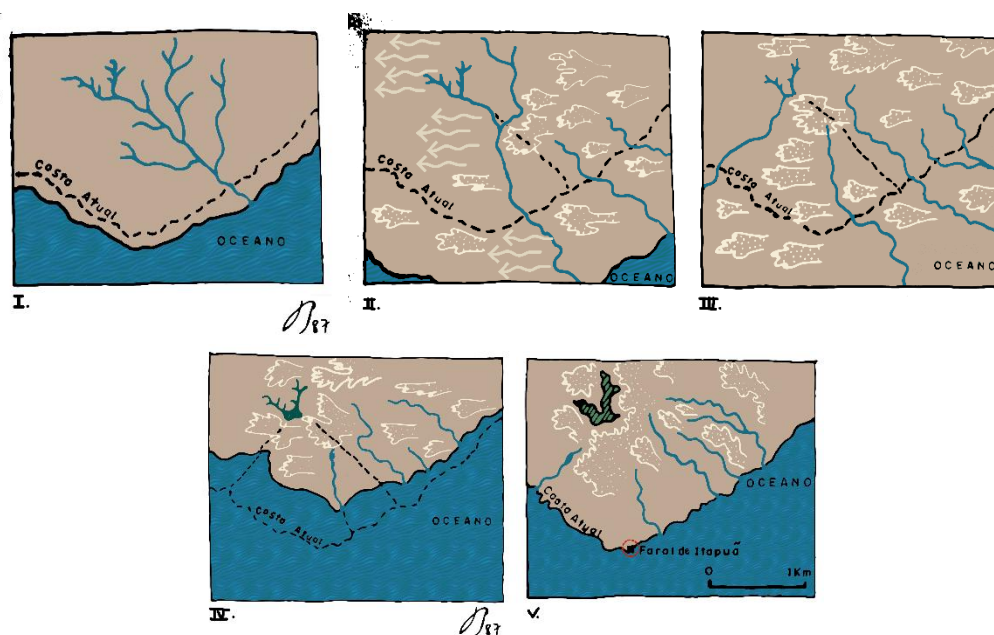


Fotografia pelas autoras

PAISAGENS LIMÍTROFES

Das lagoas de Itapuã, a maior e mais famosa é a do Abaeté, mas existem tantas outras: Dois Dois, Buraco da Vó, Urubu. Algumas encontram-se secas por conta do período de estiagens, outras são perenes e há ainda aquelas que foram extintas. Sabe-se que o complexo de dunas e lagoas que conforma a bacia de drenagem do Abaeté/Stella Maris um dia foi um rio de grandes proporções, o rio Abaeté. Com as transformações geológicas na costa, a saber as transgressões e regressões marinhas, o rio teve seu curso alterado e, fragmentado pelas dunas e pelo vento, em microrrios e um complexo de lagoas e fontes interligadas sob as dunas. Em um texto sintético de 1988, Paulo Eduardo Avanzo⁴⁸⁷ discute a formação e os aspectos geomorfológicos, hidrológicos e pedológicos do Abaeté, em conjunto com um diagnóstico preliminar sobre a situação da APA recém-decretada⁴⁸⁸.

Figura 23 - Processo de transformação do Rio Abaeté no sistema dunar e lagunar do Abaeté



Fonte: AVANZO (1988), adaptado pelas autoras

O texto de Avanzo data do período em que o Parque Metropolitano do Abaeté passou por reformas, incluindo a implantação de projeto paisagístico pela arquiteta Rosa Kliass (1991-1992), um centro turístico com restaurantes, anfiteatro, lojas e também uma

⁴⁸⁷ AVANZO, Paulo Eduardo. Importância da geologia nos estudos de impacto ambiental: Abaeté, um exemplo. 1988

⁴⁸⁸ O primeiro decreto estadual que indica a poligonal da APA das Lagoas e Dunas do Abaeté é de 1987

lavanderia, destino das lavadeiras que, por questões ambientais, não poderiam mais ocupar a borda da lagoa, de onde foram removidas. Avanzo aponta mais uma vez que nem lavadeiras, nem os quiosques que recebiam visitantes seriam os grandes fatores de degradação, e, em tom de emergência, fala dos impactos da urbanização desenfreada no entorno do Abaeté, criticando o atraso de quase 30 anos, desde a década de 1960, quando se intensificou o processo de urbanização de Itapuã, para que fosse tomada alguma atitude que desacelerasse os sintomas dos abusos infligidos ao lugar. O autor destaca a degradação da vegetação, o roubo de areia das dunas para a construção civil, excesso de impermeabilização do solo e a explosão da ocupação urbana nos anos 80, muito simbolizada pela construção de um hotel de grande porte, marco da inclusão do Abaeté no circuito turístico de Salvador.

O processo de ocupação urbana conhece sua explosão com o advento do Hotel Quatro Rodas, que foi construído rapidamente, às custas da areia de algumas dunas locais, situado a menos de um quilômetro de distância do Abaeté e de porte a descortinar toda a paisagem local. (AVANZO, 1988 p. 14)

As lavadeiras podem perfeitamente conviver com a lagoa. Os resíduos de sabão e sujeira (desde que isentos dos produtos químicos tóxicos e não degradáveis) servem até de alimento aos microorganismos naturalmente existentes nas águas. Bactérias, protozoários, algas decompõem, mineralizam e se alimentam desses resíduos e por sua vez servem de alimento às diversas larvas de animais que vivem comumente ao menos uma parte do seu ciclo de vida na água. As larvas depois servem de alimento aos peixes, algumas são larvas dos próprios peixes e, assim, esse pequeno encadeamento alimentar cuida de depurar a água da lagoa. (AVANZO, 1988, p. 17)

Figura 24 – Quiosques do complexo turístico do Parque Metropolitano do Abaeté (1993). Desativados há anos, transformaram-se em ruínas do boom turístico dos anos 90



Fonte: Fotografia pelas autoras

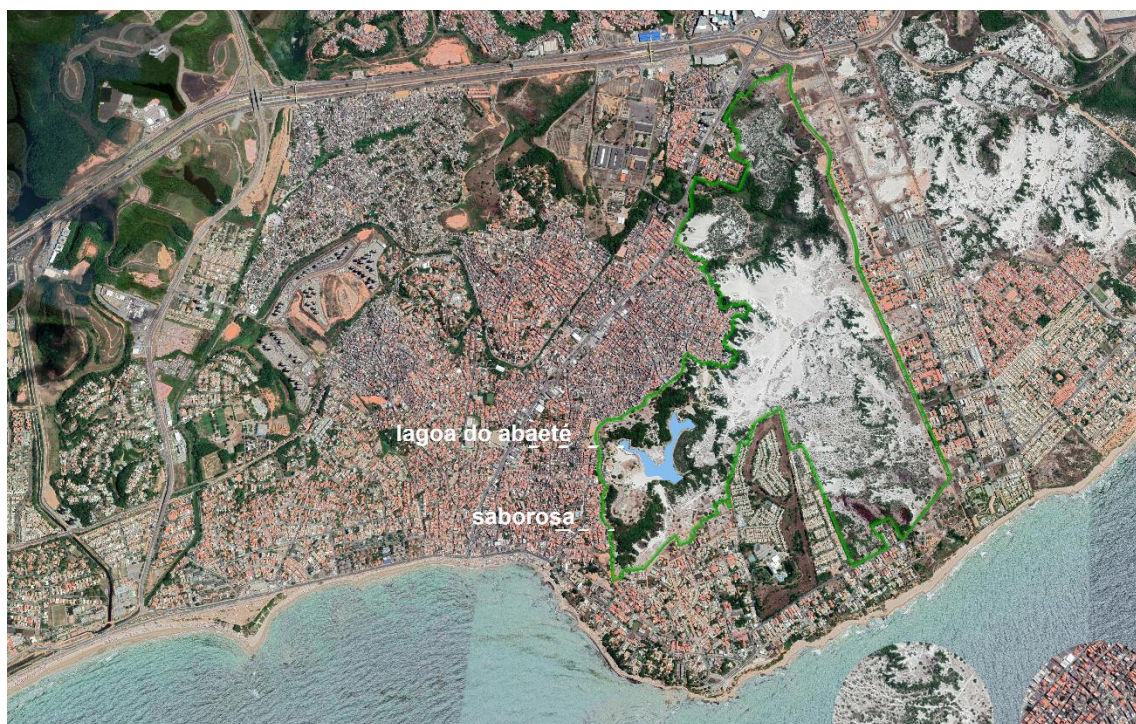
Observando o ciclo de exploração e degradação do Abaeté, bem como os movimentos de expulsão motivadas pelo racismo, que balizaram as políticas e planos

turísticos para o lugar. A remoção das lavadeiras do “cenário turístico” da lagoa e a “limpeza” feita através da especulação imobiliária, que afastou muitos itapuãzeiros de seu lugar de origem. Havia em Itapuã, desde a fundação da cidade de Salvador, terras que pertenciam à municipalidade e eram destinadas ao uso comunal, protegidas por lei contra venda e especulação. Estas terras foram vendidas na segunda metade do século passado, desmantelando espaços tradicionais de muita importância para itapuãzeiros. A “modernização” do bairro trouxe novas pressões de consumo e criou demanda por dinheiro, e muitas famílias também acabaram vendendo terrenos privilegiados por quantias irrisórias, transferindo-se pouco tempo depois para as áreas de Itapuã com pouca infraestrutura, onde, nos anos de 1980 instalaram-se as primeiras invasões.

No final de 1968 foi revogada a lei que, desde o século XVI, proibia a venda das terras pertencentes à municipalidade nas imediações de Itapuã; as negociações em torno dessas terras efetuaram-se então rapidamente. [...] A especulação imobiliária e a modernização de toda a região na qual está inserida Itapuã acabaram afastando grande parte da população pobre dos locais privilegiados onde moravam à beira mar, e reduzindo os espaços tradicionais de trabalho e de lazer comunitário dos pescadores. (GANDON, 2018, Pp 60-61)
Desde 1977 um estudo realizado pela municipalidade havia concluído que as terras do litoral de Salvador situadas na zona externa à Baía de Todos-os-Santos seriam ocupadas pelas camadas economicamente mais favorecidas da população, uma vez que os preços dos terrenos nessa parte da cidade já eram então bastante elevados. (SALVADOR, 1986) Na verdade, essa ocupação se realizou como previsto, mas foi acompanhada, de forma imprevista, por outro tipo de apropriação do solo, jamais mencionado oficialmente até sua concretização efetiva: sobre vastas extensões de terras vão surgir nessa área, num curto espaço de tempo, um número significativo das chamadas “invasões”. (GANDON, 2018, p.61)

As chamadas “invasões” surgem com o adensamento populacional, motivado principalmente pela instalação do Pólo Petroquímico de Camaçari (1970) e do Complexo Industrial de Aratu (1970). Bairros como Itapuã, São Cristóvão e Itinga, que se encontram na articulação entre o centro da cidade e a zona industrial atraíram novos moradores (GANDON, 2018), muitos deles migrantes de zonas rurais. Uma dessas invasões se localizava próximo à Lagoa do Abaeté, num dos braços eutrofizados do antigo Rio Abaeté, que por muitos anos foi a extinta Lagoa da Saborosa, aos pés dos morros do Vigia, Baleia e Pico da Neblina. Do alto desses morros, pescadores observavam o mar, sinalizando para os barcos a presença de baleias e cardumes. A Saborosa, hoje completamente seca, comportou a primeira barragem de Itapuã, que abasteceu casas mais abastadas, que já contavam com encanamento, e chafarizes públicos. Chamava-se Barragem dos Melindres, aos pés do morro do vigia.

Figura 25 - Localização das lagoas do Abaeté e Saborosa



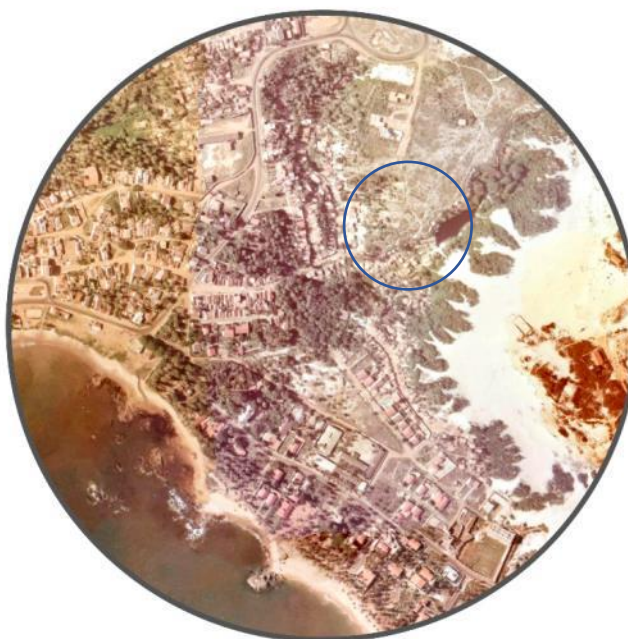
Fonte: Elaborado pelas autoras sobre imagem de satélite do Google Earth

Figura 26 - Margem da APA, trecho da Saborosa e Morro do Vigia



Fonte: Elaborado pelas autoras sobre imagem do Google Earth

Figura 27 - Vista da Saborosa em mapa de satélite de 1976



Fonte: INFORMS, CONDER

O trecho da Saborosa já foi lagoa, barragem e invasão, até ser desapropriado pelo Estado, com a reforma do Parque Metropolitano do Abaeté, de 1991. As casas, que estariam dentro da poligonal do Parque foram demolidas, deixando para trás entulho sedimentado sobre o charco que restou das lagoas. Trata-se de uma área de margem e zona úmida, peça fundamental dos ecossistemas de restinga, e, apesar de enfraquecido e bastante rebaixado, o lençol freático ainda mostra sinais de vida. Conservacionistas considerariam o trecho da Saborosa como área descaracterizada, bastante mexida e tomada por espécies vegetais exóticas e invasivas e espadas-de-ogum plantadas pelo povo do axé. Longe de ser um remanescente “saudável” de restinga, estaria mais para uma zona-tampão, uma costura entre os limites da APA e ocupação urbana. E se, como diz Avanzo (1988), “o Abaeté é hoje um “animal acuado” pelas grades de uma “jaula urbana”, refletindo tristeza, solidão e abandono”, Anna Tsing (2015) traz uma perspectiva interessantes sobre as margens

Em selvas urbanas, bem como nos recantos rurais, ainda fervilha o amontoado de diversidade que os planejadores imperiais tendem a considerar excessiva. (TSING, 2015)

Que alianças podem surgir no braço do rio extinto, trecho de margem da APA do Abaeté, cemitério de uma lagoa importante e moradias humanas? Conhecemos Valter Hugo, representante da Associação Casa dos Bichos – Projeto Sariguê, que lidera um projeto em defesa da biodiversidade do Abaeté, e foi responsável por remover boa parte do entulho acumulado das demolições. Há muitos anos, Valter – que cresceu tomando banho na Saborosa – planta frutíferas nas bordas do Abaeté e, através de ações em mutirões, o Projeto Sariguê conseguiu fazer ressurgir a água de uma das fontes. Ele também mostra como faz as podas de controle das amendoeiras, árvores invasivas que, por vezes, impedem que o sol alcance os estratos mais baixos de vegetação: com cuidado e sem derrubadas bruscas. Recentemente, o Projeto Sariguê comemorou com muito entusiasmo o nascimento de uma saracura-do-brejo, ave rara e ameaçada, que teve filhotes na beira do lago onde se criam tilápias, patos e outros animais que sacrifica para oferecer aos amigos, agregados e participantes dos mutirões. Sempre que fala dos modos de vida dos itapuãzeiros, Narcimária Patrocínio Luz (2019) exalta os vínculos de sociabilidade da tradição africano-brasileira, que estruturam comunalidades com base no princípio de solidariedade, que talvez responda aos questionamentos de Isabelle Stengers sobre o que fazer no tempo das catástrofes:

Nós, herdeiros de uma destruição, os filhos daqueles que, expropriados de seus *commons*, foram a presa não apenas da exploração, mas também das abstrações que faziam deles qualquer um, temos que experimentar o que pode recriar – “fazer pegar novamente”, como se diz das plantas – a capacidade de pensar e agir juntos. (STENGER, 2015)

O que se vê no Projeto Sariguê, nos caminhos de espadas-de-ogum e peregrins plantados no meio da mata pelo povo do axé, nos pássaros raros que encontram segurança para fazer ninho em uma lagoa lodosa, escavada à várias mãos e cabeças são, certamente, modos de habitar as ruínas, surgindo justamente nessas margens hoje tão distantes do ideal de preservação, em uma tentativa de “fazer pegar novamente”. Que jardins vamos construir a partir disso?

REFERÊNCIAS

AVANZO, Paulo Eduardo. **Importância da geologia nos estudos de impacto ambiental: Abaeté, um exemplo**. Salvador, Centro Editorial e Didático da UFBA, 1988. 53 p. : il.

BAHIA, Estado. **Decreto estadual Nº 351 de 22 de setembro de 1987**.

CEP – **Convenção Europeia da Paisagem**. Disponível em: <https://rm.coe.int/16802f3fb7>, acessado em 25 out 2018.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis, Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

DIEGUES, Antônio Carlos Santana. **O mito moderno da natureza intocável** – 3ª edição – São Paulo, HUCITEC, Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, USP, 2000. 169 p.

GANDON, Tânia Risério d’Almeida. **A voz de Itapuã**
LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio. **Itapuã da ancestralidade africano-brasileira**. Salvador, EDUFBA, 2012. 265 p.

MACEDO, S. S.. **Litoral, Urbanização, Ambientes e seus Ecossistemas Frágeis**. Paisagem e Ambiente, FAUUSP, São Paulo, v. XII, 1999.

SCIFONI, Simone. **Dicionário IPHAN de patrimônio cultural**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/82/paisagem-cultural>, acessado em 25 out 2018.

SERPA, Ângelo. **O espaço público na cidade contemporânea**. São Paulo, Contexto, 2007.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**

TSING, Anna Lowenhaupt. Margens indomáveis. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 12, página 02 - 11, 2018.

TSING, Anna Lowenhaupt. **The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins**. 2015.

**TÉCNICAS E CONHECIMENTOS AGROECOLÓGICOS DE TRABALHADORAS RURAIS NO
ASSENTAMENTO SANTA MADALENA EM TIANGUÁ, CEARÁ**

Vitória de Fátima Sousa⁴⁸⁹

Jorge Luan Teixeira⁴⁹⁰

Resumo

O presente trabalho busca discutir técnicas e conhecimentos agroecológicos empregados por trabalhadoras rurais no Assentamento Santa Madalena, em Tianguá (CE). Além disso, procura abordar as perspectivas das mulheres sobre suas vivências no campo e sobre “ser mulher”. Desse modo, o trabalho ainda mostra que as escolhas técnicas e o manejo que as agricultoras utilizam para desenvolver a agroecologia falam a respeito delas próprias e da maneira como elas enxergam a natureza e como se relacionam com ela.

Palavras-chaves: Técnicas; Agroecologia; Agricultoras; Natureza.

Introdução

O impasse de se discutir a relação simbiótica que existe entre natureza e cultura atravessa a história das ciências. Bruno Latour (2013) afirma, por exemplo, que os modernos querem a todo custo desvincular a ciência da política, a natureza da cultura, etc., em um processo que chama de “purificação”; no entanto, paradoxalmente, estamos vivendo uma “proliferação dos híbridos” (LATOURE, 2013). É inegável, pois, a simbiose da natureza e da cultura, da ciência e da política. É necessário tomar uma posição “não moderna” (LATOURE, 2013) para compreender “essa mistura” que são os mecanismos que formam as relações humanas e não humanas se associam. Assim, as técnicas agroecológicas empregadas pelas agricultoras do Assentamento Santa Madalena, no município de Tianguá⁴⁹¹, nos mostram a associação que há entre cultura e natureza, entre humanos e extra-humanos.

Escolhemos centralizar o trabalho na atuação das agricultoras do Assentamento, já que elas estão à frente da produção agroecológica e são essenciais para a transmissão dos conhecimentos técnicos, uma vez que os homens precisam exercer ofícios urbanos ou trabalhar para os “patrões”⁴⁹², pois as famílias do Assentamento Santa Madalena ainda não

⁴⁸⁹ Graduanda, Ciências Sociais, UVA.

⁴⁹⁰ Professor Assistente, Ciências Sociais, UVA.

⁴⁹¹ Município que fica na Serra da Ibiapaba, região Noroeste do Ceará.

⁴⁹² Como se referem aos donos de terras da região. . Antes de ingressarem no assentamento Santa Madalena, alguns do(a)s assentado(a)s foram ‘moradores’ em diferentes propriedades rurais da região, i.e., trabalhadores rurais cujo acesso à terra e mesmo a uma casa era mediado por um proprietário rural, seu patrão. Ainda hoje, alguns assentados permanecem prestando serviços para donos de terra fora do Santa Madalena. Para maiores

conseguem se sustentar somente com a venda de seus produtos. Ellen e Klaas Woortmann (1997) mostram que, nas comunidades rurais por eles estudadas, o homem é o dono do saber e é quem governa o roçado, já as mulheres cuidam da casa. Afrânio Garcia Junior e Beatriz Heredia (1971) também mostram que há uma hierarquia entre os trabalhos “pesados” (masculinos) e os trabalhos “leves” (femininos). Indo contra essa lógica, no Assentamento Santa Madalena as mulheres cuidam da casa, da produção e ainda são responsáveis por transmitir os saberes uma para as outras.

Galeano (2017) mostra o protagonismo das mulheres e a força que elas desempenharam em processos históricos, como as que lutaram na Comuna de Paris, as que lutaram para serem reconhecidas como pessoas, no Canadá em 1929. No entanto, Galeano também observa que Gustave Le Bon, um dos fundadores da Psicologia Social, e Charles Darwin consideravam as mulheres inferiores e afirmavam que uma mulher possuidora de inteligência era uma raridade (GALEANO, 2017, p.206). Trabalhos de cunho historiográfico, como aquele de Keith Thomas (1988), mostram como as mulheres foram concebidas durante séculos no mundo euro-americano como “seres humanos inferiores” – como os “selvagens”, as crianças e os loucos – e, portanto, potencialmente incapazes de uma perfeita reflexão moral, como, supostamente, seriam os homens.

Apesar das lutas das mulheres, os homens continuam reproduzindo discursos que fortalecem uma supremacia masculina. Ademais, as agricultoras do Assentamento Santa Madalena em suas falas expõem as dificuldades que passam por serem mulheres. Muitas vezes suas opiniões não são levadas em conta, mas elas se reconhecem como fortes e uma delas certa vez afirmou que ‘mulher não perde para nenhum homem’. Bem como as *mulheres guerreiras* que atravessam a narrativa de Galeano (2017), as agricultoras ressignificam os padrões que foram historicamente construídos e mostram que elas podem se inserir tanto no espaço considerado feminino (casa/cozinha), quanto no espaço considerado masculino (roçado).

Ainda mais, nosso trabalho procura pensar sobre o fenômeno do Antropoceno, e como as trabalhadoras do Assentamento são capazes de criar “microcosmos” que resistem à

informações sobre a relação de moradia, ver Palmeira (1977) e Sigaud (1979); para o caso específico dos sertões cearenses, Johnson (1971) e Teixeira (2014, 2019).

destruição da natureza e deixam ver novas formas de se relacionar com ela, dado que a forma como elas fazem a *vida brotar* por meio dos seus manejos agroecológicos é baseada numa convivência com o bioma que elas percebem como harmônica.

As trabalhadoras do Assentamento: perspectivas sobre a agroecologia e “ser mulher” no campo

Nos momentos em que estivemos em campo, presenciamos uma roda de conversa sobre gênero e agroecologia realizada pela Fundação Cultural Educacional e Popular em Defesa do Meio Ambiente (Cepema)⁴⁹³. Nessa roda de conversa, as agricultoras falaram sobre as dificuldades que enfrentam por serem mulheres.

Durante as intervenções, *Dona* Maria dos Remédios, uma das agricultoras, disse que ‘mulher trabalha mais que o homem’, porque ‘tem que cuidar da casa, dos filhos e da plantação’. Outra agricultora, *Dona* Josivânia, disse que ‘o papel da mulher é coisa demais, tem que ser mãe, esposa, cuidar da casa, tem muitas responsabilidades’. Um de nós, fazendo pesquisa de campo em outra região do Ceará, lembra o comentário de um agricultor aposentado ao observar o ritmo acelerado de sua esposa na limpeza e organização da casa enquanto ele estava sentado no alpendre: ‘Mulher trabalha mais que homem’.

Paulilo (1987) apontou que muitas vezes o trabalho feminino é considerado “leve”, porque está atrelado às atividades domésticas, mas as mulheres do Assentamento além de executarem suas atividades em casa, ainda trabalham no roçado.

Trabalho ‘leve’ e ‘pesado’ são, portanto, categorias que variam segundo o sexo do trabalhador e as condições de exploração da terra nas várias regiões agrícolas. Invariável é a convicção de que o trabalho feminino é mais barato. Essa constatação é frequente na literatura sociológica sobre a força de trabalho feminina nas cidades: as profissões consideradas femininas tem remuneração sempre inferior à daquelas consideradas masculinas. Mesmo em profissões iguais e cargos iguais, os dois sexos tem remunerações distintas. (PAULILO, 1987, p.4).

⁴⁹³ Fundação que realiza na Serra da Ibiapaba assessorias técnicas e pedagógicas para os agricultores e agricultoras com o objetivo de democratizar princípios agroecológicos e promover o resgate de valores e saberes. A referida Fundação, em parceria com entidades governamentais e não governamentais criou uma rede de agricultores e agricultoras, chamada EcoCeará. Tal rede associa várias comunidades rurais e agricultores que desenvolvem a agroecologia, como também auxilia no processo para que o agricultor seja reconhecido como produtor orgânico. As agricultoras do Assentamento fazem parte da Rede EcoCeará e estão no processo de certificação como produtoras orgânicas.

Paulilo (1987) mostra que o trabalho (leve) feminino é *mais barato*, fato que também observamos no Assentamento. Durante algumas entrevistas realizadas, quando as agricultoras foram perguntadas sobre a renda da família, elas responderam que vinha do trabalho do marido e a venda dos produtos por elas plantados seria um “complemento”, pois a remuneração masculina é maior que a feminina. Essa diferenciação entre o valor do trabalho masculino e feminino também se deixa ver nas etnografias de Heredia (1979) e Garcia Jr. (1983). Entre os agricultores por eles estudados, se o trabalho das mulheres na “Casa” não é considerado “trabalho”, tampouco é assim descrito aquele que executam nos “roçados” ao lado dos maridos, dos filhos e dos pais, com a diferença de que nesse segundo caso ele é dito uma “ajuda”. Nas formulações dos dois autores, a oposição entre o masculino e o feminino, por eles associada àquela entre o roçado e a casa, também marca, respectivamente, a diferença entre “trabalho” e “não-trabalho”, econômica e moralmente falando.

Desse modo, o comércio dos produtos agroecológicos ainda não é a fonte central do sustento das famílias do Assentamento Santa Madalena. Como observa Rodrigues (2018, p.41),

As camponesas trabalham na produção e preparo de uma diversidade de alimentos para o consumo da família, fazem trocas com vizinhas/os, e muitas vezes vendendo o excedente. No entanto, essa produção feita pelas mulheres não é considerada trabalho. Decorrência disso, não é contabilizada como renda nem dinheiro e, no senso comum ela é conhecida como “miudeza”, ou seja, não tem valor, é um serviço necessário.

O trabalho das agricultoras não é visto como “trabalho remunerado”, pois não possui o mesmo valor (moral e econômico) que o trabalho dos homens. Como notamos nas entrevistas realizadas com as agricultoras, elas não enxergam a venda dos seus produtos como a fonte principal de renda da família, é a “miudeza”.

Ademais, Cordeiro (2006) tece uma crítica ao modelo tradicional de se realizar pesquisa no meio rural:

As pesquisas sobre a agricultura familiar tendem a assinalar o padrão rígido e assimétrico das relações de gênero. Os (as) pesquisadores (as) ressaltam que as mulheres são confinadas ao espaço da casa, do roçado e da comunidade onde moram. As mulheres se defrontam com ordens morais de gênero que impõem duras restrições ao ir e vir. (CORDEIRO, 2006, p.237).

Ainda mais, acrescenta que a análise desenvolvida por pesquisadores no meio rural “se transformou quase num modelo ideal para pensar as relações de gênero na área rural e particularmente na agricultura familiar.” (CORDEIRO, 2006, p.237). Isto é, há nuances que não são tratadas nessas pesquisas, como as variedades de modos de organização familiar. Por exemplo, uma das agricultoras do Assentamento Santa Madalena nos disse que se divorciou recentemente, falou que agora ‘é mãe e pai’ e essa é uma função difícil, mas ‘não mudou muita coisa’ desde que o ex-marido saiu de casa, porque ‘quem faz tudo é a mãe’. Ou seja, algumas das variedades de modos de organização familiar incluem “mulheres morando com os (as) filhos (as), mulheres solteiras morando sozinhas, mulheres solteiras morando com os irmãos, mulheres morando com os pais e filhos (as).” (CORDEIRO, 2006, p.237). No caso da nossa interlocutora, ela mora sozinha com seus três filhos.

Cordeiro (2006) aborda ainda as ocasiões em que as mulheres “saem de casa”. A agricultora que se divorciou recentemente nos relatou que desde que se separou, ‘tem a liberdade’ de poder sair ‘para onde quiser’. Se quando era casada seu marido não queria que ela “saísse de casa”, agora ela pode participar de reuniões e eventos. No entanto, apesar de sentir tal liberdade, a agricultora enfrenta o julgamento das pessoas da comunidade e nos disse que algumas agricultoras estavam ‘falando mal’ devido ela ter ficado solteira e agora está ‘vivendo no *meio* do mundo’. Cordeiro (2006) mostra que existem limites morais impostos ao ir e vir das mulheres:

As dificuldades se instalam quando as mulheres transgridem os espaços delimitados socialmente para elas e assumem novas posições: não estão totalmente absorvidas com as suas atribuições como mãe e esposa; estabelecem novos vínculos interpessoais fora da família e da comunidade; desenvolvem novos interesses e posturas diante das suas vidas e do entorno. [...] a comunidade exerce vigilância para que assim continue, utilizando entre outros instrumentos a fofoca. Ficar ‘falada’, ser alvo de comentários dos (as) vizinhos (as) e conhecidos (as), ‘não ser considerada uma mulher direita’ são algumas das artimanhas que homens e mulheres utilizam para impor limites ao ir e vir das mulheres. (CORDEIRO, 2006, p.239).

As mulheres assentadas estão à frente da produção e da comercialização dos produtos orgânicos da comunidade em que moram. Sendo assim, são elas que plantam, limpam e cuidam dos seus quintais. Durante uma entrevista realizada com a agricultora *Dona Eudes*, ela disse que quem cuida da plantação é ela e que seu marido “ajuda” quando pode, pois ele trabalha para “patrão”. Ellen e Klass Woortmann (1997) – mas também

Beatriz Heredia e Afrânio Garcia Jr. em trabalhos citados acima – mostram que nas comunidades rurais por eles estudadas quem cuida da plantação é o homem e a mulher “ajuda”. Ou seja, a partir da agroecologia, Dona Eudes “inverte” a formulação convencional nos estudos sobre campesinato ao afirmar que é ela quem “trabalha” de fato, sendo o marido aquele que “ajuda”. Ao pensarem sobre formas tuteladas de condição camponesa, autores como Sigaud (1979), Heredia (1979), Garcia Jr. (1983, 1990) e Teixeira (2014, 2019) apontam o trabalho para si, “liberto”, “livre”, como um ideal e mesmo como a perfeita realização de si enquanto agricultor, em contraposição ao trabalho “alugado” e à condição de “sujeito” “em cima do que é dos outros”⁴⁹⁴. Para seguir falando nos termos desses autores, entre as famílias do Assentamento Santa Madalena que estudamos, se os homens estão na condição de “sujeitos” e “trabalham alugados” (para usar os termos daqueles autores), são as mulheres estudadas – por meio da agroecologia, da troca de saberes e do trabalho conjunto – que têm a condição de “libertas” e que parecem, na prática, realizar um ideal da condição de agricultor.

No que tange à prática agroecológica, algumas agricultoras enfrentam dificuldades para desenvolvê-la por conta dos maridos. Alguns deles possuem espaços para plantar e optam pelo uso dos agrotóxicos e da “agricultura convencional”. Uma delas nos disse em entrevista que ‘às vezes a esposa quer plantar orgânico, mas o marido é muito preso ao convencional’. Isso acaba gerando desavenças na forma de gerenciar os locais de plantação, já que nos espaços gerenciados pelas mulheres não há o uso de veneno. Durante conversas informais que tivemos com uma agricultora, ela disse que seu marido queria plantar pimenta fazendo o uso de ‘veneno’, mas ela o repreendeu e disse que ele não iria fazer o uso do agrotóxico. A agricultora explicou que seu marido queria colocar o veneno por conta das pragas, ele acabou não fazendo o uso do agrotóxico, mas disse para ela que ‘ela se virasse para cuidar das pragas’.

⁴⁹⁴ Nos termos de Afrânio Garcia Jr., o trabalhador “liberto” é aquele que dispõe de autonomia para se relacionar com a terra e, especificamente, com o roçado conforme queira, de forma que “Entende-se assim porque ter uma ‘tripa de terra’, que só dá para servir como *chão de casa*, mesmo em área rural, possa ter tanto peso no discurso dos agentes e seja motivo de tanto orgulho. É que esta terra, por ínfima que seja, permite práticas associadas à condição de liberto” (1990, p.53).

Cabe ressaltar que as agricultoras consideram a agroecologia diferente da agricultura tradicional ou ‘convencional’, como é comumente referida. Para elas, se é mais difícil plantar sem agrotóxicos, na medida em que é necessário ter mais cuidado com os cultivos, elas sabem que seus produtos são considerados mais saudáveis. Em uma visita realizada pela equipe da Fundação Cepema que acompanhamos, escutamos um agricultor (marido de uma das agricultoras que desenvolve a agroecologia) que usa agrotóxicos em sua plantação conversando com a engenheira agrônoma, que presta assessoria técnica para os agricultores e agricultoras. Ele afirmava que o orgânico ‘se preocupa’ com a qualidade de vida das pessoas e não faz mal para a saúde. Ou seja, apesar de ainda plantar fazendo o uso de agrotóxicos, ele reconhece que a agroecologia é diferente da “agricultura convencional”, por ele praticada, e afirma que ela é mais saudável.

Se há desavenças entre os homens e as mulheres do Assentamento em razão das distintas formas de gerenciar os espaços para o plantio, há também maridos que estimulam suas companheiras a desenvolverem a agroecologia. É esse o caso da nossa interlocutora Liliane, que em entrevista nos disse que foi seu marido quem a apresentou à agricultura orgânica, pois ele já havia trabalhado com uma empresa de acerolas orgânicas. Assim, Liliane disse que ela e o marido já ‘tinham o pensamento de trabalhar com uma coisa que não prejudicasse muito’, ou seja, o orgânico. Foi seu esposo quem começou a explicá-la o que era agroecologia. No início, ela nos disse que ‘tinha era raiva’ quando ele falava que ‘não pode queimar, não pode usar veneno’, mas depois ela reconheceu que ele tinha razão. Dessa forma, a partir desse momento, ela começou a desenvolver a agroecologia em seu quintal.

Como já foi afirmado, durante conversas informais e entrevistas que realizamos as agricultoras disseram que plantar orgânico é mais complicado, mas é mais saudável. Quando, em entrevista, perguntamos para Liliane se há diferença entre a forma como ela cultiva agora e outras formas de cultivo, ela disse: ‘não sei responder, porque não trabalhei muito com outros [outras formas de agricultura], nos meus pais [se referindo ao tempo em que morava com eles] era a mesma coisa que faço aqui, só porque lá a gente só plantava o básico, agora a gente planta mais coisas’, referindo-se com ‘mais coisas’ às verduras. Em seguida, ela disse: ‘mas com certeza é bastante diferente, porque quando *têm fertilizante*, com certeza as coisas saem mais bonitas, saem mais rápido, as nossas demoram mais e

saem menores e tem que ter cuidado com as lagartas’. Entretanto apesar de o produto não ser visualmente tão bonito quanto os outros, ela disse que quem come orgânico ‘tem uma qualidade de vida melhor’.

As mulheres do Assentamento que desenvolvem a agroecologia fazem trocas constantes de conhecimentos, como Adriana, que nos explicou a importância de se ‘ter uma *cerca viva*’ (cerca coberta de mato) para proteger as hortaliças do vento e do sol. Além de trocar conhecimentos e de estabelecerem relações de trabalho mútuo, as mulheres reconhecem a importância da alimentação para a saúde, como afirmou *Dona Eudes*: ‘é bom plantar sem veneno porque a gente *tá* levando *pra* gente e *pra* família da gente uma coisa que é saudável’. Rodrigues (2018) afirma que “as mulheres camponesas vêm construindo no cotidiano das práticas de produção agroecológica novas formas de se relacionar, de promover a saúde e sua autonomia como mulher.” (RODRIGUES, 2018, p.36). Isto é, a troca constante de conhecimentos e de trabalhos auxilia na conquista autonomia das mulheres e na promoção de sua saúde e da saúde de suas famílias.

Durante as entrevistas que realizamos, as agricultoras apontaram que ter um espaço para plantar é fundamental para desenvolver a agroecologia, pois antes de morarem no Assentamento Santa Madalena elas não tinham um lugar só para elas, já que, como agregadas, “morando encima do que é dos outros”, precisavam trabalhar para os “patrões” conforme eles exigissem e, em larga medida, empregando as técnicas que eles exigissem. E muito embora Josivânia, por exemplo, que já houvesse trabalhado com orgânicos, ela plantava acerola para os ‘patrões’, entretanto: ‘agora é meu orgânico, antes era dos outros’. Já *Dona Eudes* nos relatou que ‘aqui [no Assentamento] foi a primeira vez que a gente conseguiu o pedacinho de terra da gente, a casinha da gente, porque a gente não tinha, não tinha onde plantar nada, a gente tinha vontade de plantar, mas não tinha onde’ e complementou dizendo que ‘aqui é um pedacinho do céu’ – de modo parecido a como um agricultor de Garcia Jr. descreveu a terra que lhe permitia trabalhar como “liberto”: “‘É uma bolinha pequena, mas uma bolinha de ouro’” (1990, p.53). Adriana, por sua vez, disse que ‘já tinha noção do que era plantar orgânico’, mas apenas ‘colocou em prática’ quando se mudou para o Assentamento. Ou seja, para conseguirem realizar a agroecologia com autonomia sobre a produção, as mulheres apontam que foi necessário ter um espaço para

‘chamar de seu’, i.e., sair ‘de cima do que é dos outros’ ou deixar de “trabalhar alugado” para ‘patrões’.

Em nossas observações em campo, percebemos que as agricultoras em suas individualidades e nas relações coletivas têm plena consciência das dificuldades existentes por serem mulheres. Algumas falaram, por exemplo, que quando estão em reuniões da comunidade muitas vezes são priorizadas as intervenções masculinas as priorizadas, enquanto o que elas falam acaba não sendo levado em conta ou tão a sério. Isso é ainda mais complicado e moralmente ambíguo quando saem do “universo” da comunidade por motivos variados que digam respeito à agroecologia (seja a comercialização ou a participação em eventos, oficinas, etc.). ‘Viver no *meio* mundo’ não é uma conduta vista como apropriada para as mulheres, de modo que as agriculturas são comumente alvo de julgamentos éticos por parte das outras famílias assentadas e da comunidade mais ampla. No entanto, elas também nos mostram que “mulher faz *coisa* de homem”, como bem disse Dona Eudes: ‘tem homem que acha que só porque nós somos mulheres não somos capazes de fazer as coisas, mas mulher sabe fazer o trabalho que homem faz’. Assim, isso nos faz repensar o modelo tradicional das etnografias realizadas no meio rural, pois no Assentamento Santa Madalena, são as mulheres que cuidam da casa, dos curumins⁴⁹⁵ e da plantação, realizando o “trabalho que homem faz”.

A relação simbiótica: as técnicas empregadas pelas agricultoras e a natureza

Sautchuk (2017) aponta que o conceito de “técnica” procura abarcar a relação que há entre humanos e extra-humanos. As técnicas desenvolvidas pelas agricultoras do Assentamento Santa Madalena estabelecem múltiplas conexões com uma diversidade de seres e forças:

A palavra técnica é geralmente empregada em antropologia para se referir a uma forma de relação dos humanos com algo que, em alguma medida, difere deles mesmos – objetos, animais, ambientes ou o próprio corpo considerado como uma dimensão híbrida. Num sentido amplo, pode-se compreender como técnica uma relação que abarca humanos e não humanos (ou até mesmo o vivo e o não vivo, em acepções ainda mais alargadas), mediada ou não por objetos, orientada por

⁴⁹⁵ Forma como as agricultoras se referem aos seus filhos e a outras crianças.

algum tipo de finalidade, eficácia ou dever, e que assume um caráter significativo para os modos de existência de seres e coisas envolvidos. (SAUTCHUK, 2017, p. 8).

Além disso, Silva mostra que as tecnologias aplicadas no meio natural atuam “como um mecanismo de intermediação a partir do qual é definido o modo como os homens irão organizar os meios materiais e os conhecimentos para explorar os recursos naturais e transformá-los em produtos culturais” (SILVA, 2002, p. 132). Dessa maneira, a forma como as agricultoras do Assentamento gerenciam os espaços de plantação, e “exploram os recursos naturais”, constitui uma associação entre natureza e cultura, já que elas transformam os recursos em “produtos culturais”. Tais produtos culturais podem ser enxergados na forma como elas transmitem os saberes e aplicam as técnicas.

Apesar de desenvolverem técnicas agroecológicas em seus quintais, as agricultoras possuem noções tradicionais de como gerenciar os espaços de plantação. Ou seja, essa forma tradicional pode ser considerada um “produto cultural”, pois ela é fruto de uma visão que está atrelada à agricultura convencional. Há entre elas, por exemplo, a ideia de ter que limpar o solo, uma “cultura da limpeza”, apontada por Ellen Woortmann e Klaas Woortmann (1997) entre os agricultores de Sergipe, pois deixar o solo limpo é sinal de cuidado, demonstra zelo. Assim sendo, há o desejo de tirar ‘todo o mato’ i.e., as ervas daninhas. Quando fomos visitar as produções agroecológicas algumas delas disseram, em tom negativo, ‘tá cheio de mato’, como se o mato deixasse a plantação feia, mas ‘a agroecologia é conviver com o mato’, como explicou um técnico agrícola que estava presente.

As agricultoras apontam que o principal problema que afeta a produção agroecológica do grupo é a falta de água no Assentamento, pois elas acabam deixando de produzir para conservar a água, o que, por consequência, impossibilita o comércio dos produtos. Apesar das dificuldades com a falta de água, existe uma tecnologia social que as auxilia no reaproveitamento das águas: o bioágua, um sistema de irrigação que reutiliza a água usada nas pias, na limpeza da casa e no banho para irrigar os canteiros.

A importância ecológica e o valor social conferido à água pelas agricultoras e agricultores do semiárido nordestino foi também observado por Gabriel Holliver, que afirma:

No que tange a uma economia política da natureza, a questão dos recursos hídricos e a sua administração está no centro da relação dos agricultores com o mundo, e quanto a isso, há que se admitir que é no semiárido que estão os especialistas

neste assunto. Com somente três meses de chuva por ano, os agricultores captam e a estocam água suficiente para uso doméstico e agrícola por todo o ano, até que um novo período de chuvas possa reabastecer seus estoques. Isso só é possível através de um imaginário bem particular, que dá sentido à experiência cotidiana, e fundamenta práticas de captação e utilização dos recursos hídricos no sertão. (HOLLIVER, 2017, p. 166).

Os problemas com a falta de água fazem as agricultoras executarem experiências em seus quintais, como Liliane, que nos disse que estava ‘montando uma estrutura de hidroponia’, e nos explicou que é quando se planta dentro de canos. Ela afirma que é necessário abrir o cano, depois enchê-lo de areia, colocar o composto e a semente, e, por fim, fazer um buraco na parte inferior do cano para que a água caia. Essa estrutura auxilia no uso sustentável da água. A agricultora nos disse que só lhe é possível montar tal estrutura por ter um espaço que é apenas seu, pois ‘não tem nada melhor que a terra da gente, porque pode fazer o que quer’.

Outro exemplo de experiências que observamos foi no quintal produtivo da agricultora Adriana. Em sua horta, há o consórcio de hortaliças (alface, coentro, etc.) e frutos como o morango e o mamão-anão. Ela nos explicou que as frutas auxiliam na proteção contra o vento e contra o sol nas hortaliças, que são mais frágeis. Para controlar as pragas na sua produção, ela plantou gergelim, pois ele é capaz de atrair as pragas para si – técnica também empregada no Sertão dos Inhamuns (CE), por alguns, que seriam considerados pelas mulheres do Santa Madalena como ‘convencionais’. Adriana nos disse que a formiga-cortadeira estava atacando sua produção, e por isso ela plantou o gergelim, que auxiliou no controle.

Holliver mostra que no cultivo de diferentes plantas e hortaliças no mesmo local se enxerga uma relação simbiótica entre o espaço e as espécies, pois eles “se combinam em alianças não hierárquicas, sem estabelecer competição entre si”:

Nos arredores de casa, os quintais produtivos dão uma diversidade de frutas, alimentos e temperos utilizados diariamente na cozinha. Embora os agricultores não cheguem à subsistência total, parte das refeições são preparadas com alimentos vindos de sua própria terra; o coentro, por exemplo, ingrediente essencial na culinária local, é também planta sempre presente nos quintais. Além disso, em seus roçados, os agricultores realizam uma série de experimentos de cultivo lado a lado de espécies variadas, maximizando o espaço e os nutrientes do solo e realizando uma espécie de simbiose, ou o que chamaríamos convencionalmente, no campo da agronomia, de *consócios*, juntando duas ou mais espécies diferentes

que se combinam em alianças não hierárquicas, sem estabelecer competição entre si. (HOLLIVER, 2016, p. 48).

Ademais, Adriana nos relatou que conseguiu a semente do mamão-anão com uma das agricultoras do Assentamento, Adriana nos mostrou um *pé* de graviola que passou um bom tempo sem dar frutos. Em seguida, ela apontou para um prego que ela havia asfixiado na planta e falou que tinha feito aquilo para que a ‘planta se sentisse ameaçada’, pois assim ela daria frutos. A agricultora disse que havia aprendido essa técnica com um professor em um curso que havia feito, afirmando que esse experimento deu certo, pois já estavam nascendo graviolas no *pé*. Desse modo, há diferentes fontes dos saberes empregados pelas agricultoras: elas trocam entre si, aprendem em cursos e com pessoas que prestam assessoria técnica no Assentamento.

Parece-nos que, falando com Sandra Rodrigues (2018, p.45), também no Assentamento Santa Madalena,

As camponesas conhecem e praticam em suas hortas e quintais, técnicas de produção, seleção, cruzamento, melhoramento e armazenamento de sementes crioulas, de cereais, de plantas medicinais, aromáticas e alimentícias, de árvores frutíferas, de flores e de plantas ornamentais. Conhecem técnicas de reconstrução, recuperação, manejo e melhoramento dos solos. Essas hortas são verdadeiros laboratórios a céu aberto.

Ao desenvolverem a agroecologia em suas hortas e quintais, as agricultoras do Assentamento aplicam saberes e fazem experiências, nesses “laboratórios a céu aberto”, que aprimoram o trabalho que realizam. Philippe Descola (2015), afirma a importância de evitar a separação entre os modos como o ambiente é usado e as formas de sua representação. Ou seja, as experiências desenvolvidas *nos laboratórios* das agricultoras e a forma como elas enxergam o ambiente possuem uma relação simbiótica, não há uma separação.

Além disso, elas também nos mostram formas diferentes de se relacionar com a natureza, pois buscam alternativas que resistem à exploração desenfreada dos “recursos naturais”, o que ainda é mais relevante e necessário se considerarmos a hipótese do Antropoceno e o cada vez mais evidente papel humano nas mudanças climáticas:

O Antropoceno foi recentemente proposto por cientistas para se referir à nova era geológica, no próximo ano segundo tudo indica, ele deve ser oficializado pela União Internacional de Ciências Geológicas. O grupo de trabalho encarregado de apresentar as evidências das novas marcas na terra defende que ela teria começado mais provavelmente no início da década de 1950, período caracterizado pela chamada “Grande Aceleração”. Esse período marca o início de uma mudança abrupta seguindo um aumento constante de temperatura global. Elementos radioativos, microplásticos, e alto dióxido de carbono encontrados nas geleiras estão sendo utilizados como prova da influência antrópica preponderante neste processo. (HOLLIVER, 2016, p. 8).

Estivemos presentes em um momento em que uma das agricultoras foi convidada para fazer uma fala para alunos do ensino fundamental, sobre o cuidado com as sementes crioulas. Durante a sua apresentação, *Dona* Raimunda discutiu sobre os problemas ambientais e, disse que ‘o homem queima a própria natureza’ e que ‘a nossa mãe-terra está sendo destruída pelo homem’. Isto é, ela reconheceu que a intervenção do ser humano se tornou destrutiva para a natureza. Em contrapartida, ela mostrou que ter cuidado com as sementes é também ter cuidado com a natureza.

Além do mais, as sociotécnicas (LATOURE, 2011) desenvolvidas pelas agriculturas no cuidado com as sementes, em seus sistemas agroflorestais (SAF), em seus plantios, em suas relações com o bioma são fundamentais para a vitalidade da natureza. Por exemplo, em muitos dos quintais do Assentamento há um SAF. Ter uma agrofloresta significa plantar sem remover as árvores nativas, ou seja, trata-se de um consórcio direto entre dois espaços e dois domínios lógicos que, na agricultura ‘convencional’, tendem a (ou devem) estar prática e simbolicamente separados⁴⁹⁶: a mata e a roça/horta, a natureza e a cultura, o não-cultivado pelos humanos e o cultivado pelos humanos. Além de não desmatar, o SAF também auxilia como barreira de vento, com as plantas maiores, protegendo o quintal produtivo. Assim, há uma relação de equilíbrio e de troca direta entre humanos e não humanos (LATOURE, 2011): “É produzindo condições e recebendo os benefícios do habitar compartilhado com os não humanos que eles constituem uma relação intensa de reciprocidade” (HOLLIVER, 2016, p. 55).

Em entrevista, Adriana nos afirmou que no Assentamento ainda há agricultores que usam veneno em suas produções, mas a maioria não usa e ‘tem a mente sustentável’.

⁴⁹⁶ Veja-se, por exemplo, as formulações de Woortmann e Woortmann (1997). Para reflexões de agricultores sertanejos ‘convencionais’ sobre as ambiguidades das técnicas por eles utilizadas, ver Teixeira (2019, cf. 2.4).

‘Plantar orgânicos’, desenvolver uma agricultura orgânica, é por ela considerado uma forma sustentável de relação com a terra, as plantas e os diversos seres com ela necessariamente relacionados, pois não usando agrotóxicos na produção não há o envenenamento do solo, por exemplo. Adriana também nos afirmou que o Assentamento é a ‘terra do futuro’, pois lá a maioria dos agricultores e agricultoras se importa com a natureza, bem como ela argumentou eles ‘têm a mente sustentável’.

Tsing (2019) afirma que o fenômeno do Antropoceno pode ser encarado como uma tragédia à vida humana e não humana, nos encontramos em um “estado global de precariedade”, mas “não temos outra opção além de procurar vida nessa ruína” (TSING, 2019, p.7). Sendo assim, as experiências realizadas nos “laboratórios a céu aberto” das agricultoras mostram que elas vão além de um simples saber empregado, pois em uma relação de troca harmoniosa são capazes de revitalizar o espaço que fazem a vida ser gerada. Na forma como empregam os conhecimentos agroecológicos, elas nos fazem encontrar modos de resistir ao “estado global de precariedade” e enxergar que há “ideias para adiar o fim do mundo” (KRENAK, 2019).

Considerações finais

As agricultoras do Santa Madalena nos mostram que ‘mulher *faz coisa* de homem’ e vão além do espaço estreito da casa, pois elas cultivam, são donas dos saberes e realizam experiências em seus quintais. Estés (2007) afirma que, bem como uma árvore as mulheres precisam ter espaço para crescer e manter a vida em sintonia com o local em que *fixam suas raízes*. Uma de nossas interlocutoras disse que sua *base* era no Assentamento e que lá ‘encontrou o verdadeiro amor’. Assim, tal qual uma árvore ela criou uma relação de reciprocidade como lugar em que se encontra sua *base*.

Retomando a formulação de Lévi-Strauss (2011), Ellen e Klaas Woortmann (1997) apontam a “Ciência do Concreto” presente nas comunidades rurais de Sergipe, isto é, os saberes locais vão além de um simples saber agrônomo, aproximando-se de uma construção cosmológica, de uma construção do mundo. Assim sendo, as tecnologias terranas (LATOURET, 2013) aplicadas pelas agricultoras no Assentamento Santa Madalena transcendem o saber agrônomo científico e mostram dimensões que auxiliam na compreensão da cosmologia do território.

Sautchuk aponta que realizar etnografia das atividades técnicas é enxergar a técnica como “uma chave para entender os termos em que o mundo se organiza, e sob que parâmetros é possível dizer que ele se transforma, em diferentes situações.” (SAUTCHUK, 2017, p. 29). Ainda que esteja em andamento, a pesquisa que subsidiou a escrita desse trabalho, ao analisar as técnicas agroecológicas desenvolvidas e aplicadas por nossas interlocutoras, nos faz perceber que as relações em que elas “se enlinham” (TEIXEIRA, 2019) com forças e seres mais-que-humana(o)s transformem e revitalizem “o mundo” ao passo que também transformam e revitalizam as vidas de cada uma dessas mulheres. O que defendemos, portanto, é que as técnicas agroecológicas por elas empregadas para garantir o nascimento e a permanência da vida são responsáveis pela gênese de mais que verduras, frutos, tubérculos, etc., mas também (i) de uma nova forma de se relacionar com a terra e com mundo (ii) e de uma nova forma de se conceber enquanto mulher.

Nossas interlocutoras desenvolvem práticas a partir do emprego de conhecimentos bem elaborados, que rompem com a lógica da exploração desenfreada da terra. Elas nos fazem enxergar que “há outros modos de viver a vida e de deixar outras vidas em paz; de se harmonizar, de chegar ao pleno florescimento por toda parte” (ÉSTES, 2007, p.35). Assim, nos mostram que a busca por relações mais simétricas e harmônicas entre a natureza e os seres humanos não é uma quimera, e que é possível fazer a vida *florescer por toda parte* sem desrespeitar os limites que a natureza impõe.

Finalizamos com uma provocação. Como observa Keith Thomas (1988, p.18), na Europa (e especificamente no Reino Unido), entre os séculos XVI e XIX,

Alguns dogmas desde muito estabelecidos sobre o lugar do homem na natureza foram descartados [...]. Surgiram novas sensibilidades em relação aos animais, às plantas e à paisagem. O relacionamento do homem com outras espécies foi redefinido; e o seu direito a explorar essas espécies em benefício próprio se viu fortemente contestado.

A partir de então, e cada vez mais intensamente, as relações com o mundo e os seus habitantes, e as mudanças pelas quais eles passavam, produziam questionamentos acerca do “predomínio humano” (nome do primeiro capítulo da obra) sobre o restante da criação divina, produziam questionamentos sobre o antropocentrismo. Na passagem do século XVIII para o século XIX, há um “dilema humano” (nome do último capítulo da obra de Thomas),

uma “confusão” no “estado de espírito” dos ingleses: “O mundo não podia mais ser visto como feito somente para o homem, e as rígidas barreiras entre a humanidade e outras formas de vida haviam sido bastante afrouxadas” (1988, p.357).

Nossa experiência com as agricultoras do Assentamento Santa Madalena nos faz pensar se o “predomínio humano” a que Thomas se refere (ainda visível, por exemplo, em muitos dos discursos que negam as mudanças climáticas) ao pensar sobre o antropocentrismo euro-americano, não poderia, em alguma medida, ser “predomínio masculino”. Se novas formas de resistir ao fim do mundo estão sendo gestadas por diferentes coletivos em diferentes lugares, parece-nos que mulheres como Josivânia, Dona Eudes e Dona Raimunda têm e terão papel fundamental nos “processos de co-tornar-se” (VAN DOOREN, KIRSKEY & MÜNSTER, 2016, p.51), isto é, na tessitura desse “enlilhado” mais-que-humano, que também se chama vida.

Referências

CORDEIRO Rosineide de Lourdes Meira. Além das secas e das chuvas: os usos da nomeação mulher trabalhadora rural no Sertão de Pernambuco. In: WOORTMANN, E.; HEREDIA, B.; MENASCHE, Renata. (Orgs.). **Coletânea Margarida Alves**. Estudos Rurais e Gênero 1. Brasília: MDA, 2006. p.216-244.

DESCOLA, Philippe. Além da natureza e cultura. **Tessituras**, Pelotas, v.3. n.1, p. 7-33, jan./jun. 2015.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. **A ciranda das mulheres sábias**: ser jovem enquanto velha, velha enquanto jovem. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

GALEANO, Eduardo. **Mulheres**. São Paulo: L&PM, 2017.

GARCIA JR., Afrânio. **Terra de trabalho**: trabalho familiar de pequenos produtores. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____. **O sul**: o caminho do roçado: estratégias de reprodução camponesa e transformação social. São Paulo: Marco Zero; Brasília: EdUnB, MCT-CNPq, 1990.

GARCIA JR., Afrânio; HEREDIA, Beatriz. Trabalho familiar e campesinato. **América Latina**, ano. 14, 1971.

HEREDIA, Beatriz. **A morada da vida**: trabalho familiar de pequenos produtores no Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HOLLIVER, Gabriel. **“Tá bonito pra chover”**: Agricultores experimentadores no semiárido da Paraíba. 2016. 58 f. Monografia (Graduação) Ciências Sociais, PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2016.

JOHNSON, Allen W. **Sharecroppers of the Sertão**: Economics and dependence on a Brazilian plantation. Stanford: Stanford University Press, 1971.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LATOUR, Bruno. **Cogitamus**: seis cartas sobre as humanidades científicas. São Paulo: Editora 34, 2011.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio sobre antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 12.Ed. Campinas: Papyrus, 2011.

PALMEIRA, Moacir. Casa e trabalho: notas sobre as relações sociais na plantation tradicional, **Revista de Ciências Sociais do Centro de Estudos Noel Nutels**, n.2, nov.1977, p.103-114.

PAULILO, M.I. O peso do trabalho leve. **Revista Ciência Hoje**, n. 28. 1987.

RODRIGUES, Sandra Marli da Rocha. Agroecologia e sua materialidade na vida das mulheres camponesas. In: CINELLI, C.; SEIBERT, I.; CIMA, J.; CALAÇA, M.; PULGA, V. (Orgs.). **Mulheres camponesas: semeando agroecologia, colhendo saúde e autonomia**. Porto Alegre: Editora RedeUnida, 2018. p.36-53.

SAUTCHUK, Carlos Emanuel. Técnica e/em/como transformação. In: _____. (Org.) **Técnica e transformação**: perspectivas antropológicas. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2017. p.11-33.
SIGAUD, Lygia. **Os clandestinos e os direitos**: estudo sobre trabalhadores da cana-de-açúcar de Pernambuco. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

SILVA, Fabíola Andréa. As tecnologias e seus significados. **Canindé**: revista do museu de Arqueologia de Xingó, n.2, p.119-138, 2002.

TEIXEIRA, Jorge Luan. **Na terra dos outros**: mobilidade, trabalho e parentesco entre os moradores do Sertão dos Inhamuns (CE). 2014. 222 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/MN, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2014.

_____. **Caçando na mata branca**: conhecimento, movimento e ética no Sertão Cearense. 2019. 462 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 2019.
THOMAS, K. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em relação as plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TSING, Anna. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VAN DOOREN, Thom; KIRSKEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atividade. **ClimaCom Cultura Científica** – pesquisa, jornais e arte, v.3, n.7, p.39-65, 2016.

WOORTMANN, Ellen; WOORTMANN, Klaas. **O trabalho da terra**: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Editora da UnB, 1997.

GT 24 - EPISTEMOLOGIAS DO SUL E ANTROPOLOGIAS PERIFÉRICAS

Comunicações orais

ACADEMIA, SOLIDÃO E JUSTIÇA COGNITIVA NA EXPERIÊNCIA DE INTELLECTUAIS NEGRAS

Marina Pereira de Almeida Mello⁴⁹⁷

Resumo

Minha proposta de comunicação e intervenção neste Grupo de Trabalho é, por meio da exposição de elementos de uma pesquisa em curso, indagar como nos seria possível interrogar e questionar, a partir de outros lugares e de uma necessária inconformidade, como corpos e mentes tidos e lidos como estranhos, exóticos e impróprios podem construir, ou melhor, sugerir maneiras diferentes de estar na academia: menos hierarquizadas, verticalizadas e eurocentradas e, que por essa via, possa constituir uma academia realmente pluriversal e polifônica.

Palavras-chave: Intelectuais negras; Justiça cognitiva; Decolonialidade; Descolonização epistemológica.

Pretendo com essa comunicação, propor uma reflexão sobre possível arcabouço teórico-metodológico para dados de pesquisa em curso, acerca do status-quo dos saberes e fazeres das mulheres negras nos espaços ditos “acadêmicos”, considerando como aporte teórico-metodológico os conceitos de “colonialidade de gênero” (Lugones, Segato, Quijano), de “cartografias da diáspora” (Brah) e de epistemologias do Sul (Meneses e Santos). Tendo em vista os trânsitos, afetos e experiências de estudantes, docentes e pesquisadoras negras, sobretudo nos espaços acadêmicos, a principal indagação centra-se na questão sobre quais aprendizados e saberes tornam-se efetivamente relevantes em realidades marcadas por medos, receios, dores, silenciamentos e inseguranças ligadas às expectativas que nos rondam (a nós, mulheres negras).

Corroboro Audre Lorde (2003) quando defende que *“tudo pode ser usado para lutar contra a opressão, o racismo ou a discriminação e, como bem se sabe, é possível ser forte se souber o que é vulnerabilidade ou corajosa quando se sente medo”*.

A partir da análise de situações compartilhadas, pretende-se perceber, sentir e analisar experiências de distanciamento, isolamento, incompreensão e deslocamento que produzem e são produzidas por um complexo sistema de produção de sentidos, ancorado no sistema moderno/colonial de gênero.

⁴⁹⁷ Docente da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), EFLCH – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Responsável pela Unidade Curricular: Raça, Gênero e Políticas Públicas.

Se a diferença que enfocamos é, antes de tudo, racializada e generificada, trazer para a discussão acadêmica assuntos e propostas que, supostamente, não lhe dizem respeito, torna-se transgressão necessária para transformar a produção de saberes e lugares na academia.

Da pesquisa propriamente dita

Trata-se de uma pesquisa, ainda em fase incipiente, cujo campo é composto de estudantes do ensino superior, docentes e pesquisadoras (com ou sem histórico de militância nos movimentos negros) e preferencialmente, vinculadas às universidades públicas brasileiras. Vale destacar que expressiva parte destas mulheres integram ou integraram em algum momento, meu círculo de convívio, trabalho ou área de atuação. E essa escolha se deu principalmente em razão da premissa de que essa investigação permita traçar um quadro em que as dimensões de poder, subjetividade e desejo possam ser, de algum modo, levantadas.

Nesse sentido, a partir da construção do arcabouço teórico-metodológico que norteará a pesquisa, alguns dos questionamentos preliminarmente evocados, podem ser apresentados a partir do quadro abaixo:

<p>EM?</p> <p>QU</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Origem regional; • Estado civil • Vida familiar: • Conjugalidade/linhagem – qual a importância do nome de família/cônjuge? • Pertencimento étnico-racial • Idade • Formação preliminar: educação básica • Formação superior: • anos de formação/pós graduação
<p>DE?</p> <p>ON</p>	<ul style="list-style-type: none"> • processo de inscrição no campo de pesquisas em que atua; • Dificuldades; facilidades • Temores, dúvidas, inseguranças • Área de atuação • Lugares onde efetivamente, teve “poder de decisão, intervenção”
<p>MO?</p> <p>CO</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Quem são seus/suas interlocutores/as? • Processos de negociação no campo de atuação • Dos lugares: da raiva e do ressentimento; • Perdas; renúncias • Relações de afeto e cuidado • Vocalidade • Visibilidade

	<ul style="list-style-type: none"> • Reconhecimento • Filiação e produção teórica: com quem se afina, se alinha? • Tem acesso ao mercado editorial? Quem e como publica seus escritos? • Concessões, frustrações; contemporizações; estratégias de sobrevivência
PO R QUÊ?	<ul style="list-style-type: none"> • Percurso: <ul style="list-style-type: none"> ○ acadêmico ○ Pessoal • Dos lugares da subjetividade
CO NCEITOS	<ul style="list-style-type: none"> • Cornel West, em <i>The dilemma of the black intelectual</i> (1999); • bell hooks: em <i>Intelectuais negras</i> (1995); subjetividade da mulher negra em “Vivendo de amor” • Lélia Gonzalez, em <i>Lugar de negro</i> (1982) • Santos/Meneses - Conceito de justiça cognitiva • Domesticidade – Anne McClintock, Glória Anzaldúa • Colonialidade – Lugones, Quijano, Segato • subalternidade -Spivak

Uma pesquisa de cunho autoetnográfico

Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meu ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas, – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com “y’a bon banania”.

[...] Nessa época, desorientado, incapaz de estar no espaço aberto com o outro, com o branco que impiedosamente me aprisionava, eu me distanciei para longe, para muito longe do meu estar-aqui, constituindo-me como objeto. O que é que isso significava para mim, senão um desalojamento, uma extirpação, uma hemorragia que coagulava sangue negro sobre todo o meu corpo? No entanto, eu não queria esta reconsideração, esta esquematização. Queria simplesmente ser um homem entre outros homens. Gostaria de ter chegado puro e jovem em um mundo nosso, ajudando a edificá-lo conjuntamente. (FANON, 2008)

O estereótipo mumifica, fixa, fetichiza. Como argumenta Fanon (2008), o estereótipo estabelece uma moldura, cujos limites circunscrevem uma cultura mumificada à qual o sujeito (tornado objeto) tem que corresponder; a partir da qual expectativas e mitos (acerca de origens, destinos e percursos – sobre o ser “estereotipado”) tornam-se sentenças que evocam um desejo de pureza e integridade e, ao mesmo tempo, mascaram o medo implícito da diferença como mácula, infâmia e ameaça.

Escolhas são sempre pessoais e biográficas. Antes de iniciar a reflexão que vos convido a partilhar comigo, devo esclarecer a opção de escrever em primeira pessoa e de, por essa via, traçar algum tipo de paralelo entre o que defendo e o que vivi e vivo.

Lugar de fala, locus de enunciação, corpo-política do conhecimento (Bhabha,1998; Grosfoguel,2008; Torres,2007; Gonzalez, 1984) são conceitos que, de algum modo, deslocam

e desestabilizam ideias de ciência e cientificidade, autoria e anonimato, presença e ausência. Sobretudo, podem nos levar a refletir o quanto nossos parâmetros acerca do que é válido e legítimo em termos de conhecimento, é afetado por uma dada compreensão de mundo.

Ainda que inscrita na periferia dos sistemas de produção científica, a formação acadêmica no Brasil, e por extensão os fundamentos da formação docente e da educação escolarizada, muito raramente questionam a máxima cartesiana do *“Penso, logo existo”*: existo porque penso; penso, logo conquisto, devo conquistar porque penso; como indivíduo pensante posso conquistar.... e assim por diante (Torres, 2007). Por esta máxima, instaurou-se a partir do século XVI na Europa e doravante também alhures (pela ocupação, apropriação, assalto, ataque, usurpação de territórios e corpos; em suma: pela violência militarizada), uma racionalidade que passou a proclamar um dualismo entre mente e corpo; entre mente e natureza, engendrando um mundo e uma noção de mundo indisposta à multiplicidade, ao acaso e à incompletude. Um mundo consoante à ética do *“quem pode mais, chora menos”* como nos evoca o ditado popular e que coloca em lados diferentes e opostos humanidade e natureza. Por essa via e racionalidade, humanos estão de um lado (o lado branco e europeu), o que lhes credita o direito e o dever de conquistar e ocupar territórios e corpos, lidos e tidos assim, como os *“Outros”*; *“naturais”*, indóceis, selvagens e primitivos, se constituindo então em objetos da Missão Civilizatória do Ocidente.

Descartes conseguiu proclamar um conhecimento não-situado, universal, visto pelos olhos de Deus [...] Ao esconder o lugar do sujeito da enunciação, a dominação e a expansão coloniais europeias/euro-americanas conseguiram construir por todo o globo uma hierarquia de conhecimento superior e inferior e, consequentemente, de povos superiores e inferiores. (Grosfoguel, 2008)

De maneira que, assumir o *“sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno”* (Grosfoguel, 2008) nos condiciona a perceber e a aceitar a produção de conhecimentos sob uma perspectiva que, a despeito de se supor universalista, neutra e objetiva, é situada e traduz uma ética pautada em dualismos e exclusões.

A universidade moderna e sua correspondente noção de *“cientificidade”* repercute e reverbera tais noções. Daí a importância das intelectuais negras, em especial Patrícia Hill Collins, Lélia Gonzalez, Luiza Bairros, Glória Anzaldúa e Cherie Moraga, dentre outras, e autores como Grosfoguel, Maldonado-Torres e Henrique Dussel, que nos vêm lembrar que:

[...] falamos sempre a partir de um determinado lugar, situado nas estruturas de poder. Ninguém escapa às hierarquias de classe, sexuais, de gênero, espirituais, linguísticas, geográficas e raciais do “sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno”. (Grosfoguel, 2008)

Por isso, de modo a romper com o pressuposto da “objetividade desinserida e não situada da geopolítica do conhecimento” é que passo a escrever em primeira pessoa, exercitando por essa via, a corpo-política do conhecimento (Grosfoguel, 2008).

Iniciado principalmente em meados do século XVIII, o pensamento africano e diaspórico moderno acerca da possibilidade de um “novo mundo” decorreu em grande medida, no contexto do pensamento humanístico que prevaleceu no Ocidente ao longo dos últimos três séculos. Deste ponto de vista, é revelador que, por entre os primeiros escritos afro-americanos, haja muita autobiografia. Dizer “eu” não será a primeira palavra de qualquer conversa pela qual o ser humano procura ganhar existência enquanto tal? (Mbembe, 2017: 210)

Sendo hoje uma professora universitária negra, com uma formação que foi da história, passando pela antropologia e atuando há muitos anos em cursos de Pedagogia e Educação (em seus mais variados campos), penso que questões referentes a fronteiras e trânsitos sempre me inquietaram.

Sendo eu filha de uma dona de casa e de um metalúrgico, tendo tido acesso (por via de processo seletivo, o chamado “Vestibulinho”) – a uma escola que era considerada “de excelência”, então uma das melhores escolas do município de Osasco, minha cidade natal – tal formação me viabilizou a inserção no mundo do trabalho – digno, organizado, prestigiado, o que representou para mim uma oportunidade de acesso a uma realidade, que de outro modo, certamente, me seria interdita.

No entanto, desencantada com a realidade proposta pelo curso de *“administração de empresas”*, engendram-se os motivos pelos quais eu passo a me interessar pelo campo das Humanidades. Questões como: Quem sou eu? Qual meu papel e qual minha relação com os outros seres, com o planeta? Por que as “diferenças” inscritas em meu corpo (como cor de pele, sexo, idade) adquirem significados específicos e nem sempre positivos, nas interações com os outros? Por que meu corpo deve corresponder a expectativas criadas em torno do que se convencionou denominar “gênero”, “raça”? E o que tais “indicativos de pessoa” podem ter a ver com a classe social e com o destino traçado para e (não por) meus ancestrais e descendentes?

À medida em que o tempo passava, o processo de escolarização ia, cada vez mais aumentando minhas inquietações, na medida em que as respostas propiciadas pelas várias disciplinas, me localizavam, paulatinamente, nos não-lugares da subalternidade. Daí que mais e mais questões surgiam, sem que respostas satisfatórias fossem dadas:

- Por que eu não me reconheço nas narrativas de passado – que estão inscritas nos livros de história – e que reduzem meu passado a sofrimento e humilhação? – afinal – desde a mais tenra idade – pessoas negras no Brasil aprendem que descendem de escravos; entendidos genericamente como seres destituídos de sua condição humana; que foram (por outrem) transformados em *coisa* para o proveito de outros: estes sim, humanos, civilizados e portadores autorizados e diletos da “graça e da salvação”.

Os livros didáticos, repletos de imagens que ratificam tais ideias, reportando o passado das populações não brancas como atrelado à natureza, construiu versões animalizadas e bestializadas de homens, mulheres, idosos e crianças, indicando falta de pendores e capacidades, o que justificaria o presente e o futuro infligido a tais populações.

Não se ensinava (e presumo que poderia usar o verbo ainda no presente) que os escravizados foram seres humanos sequestrados e tornados reféns, em um articulado processo de dominação, exploração, usurpação e privação de direitos elementares e mínimos. Ademais, é importante também sublinhar que não foram seres ingênuos e abestalhados, destituídos de vontade, que tenham ficado perenemente à mercê da sanha colonialista: mas, que resistiram sob as mais diversas e variadas formas: aquilombando-se, dissimulando, adaptando-se, recriando, inventando, disfarçando e, em casos extremos, combatendo, guerreando, transgredindo normas e fronteiras (Moura apud Munanga, 2004).

Sob visões dicotômicas e opostas: ora enfatizando a passividade ora a extrema violência, de uma forma geral, os conhecimentos escolares não associam invenção, criatividade e engenhosidade a indivíduos ou populações de origem africana ou ameríndia, reforçando ao contrário, estereótipos de indolência, estupidez, desvario, descontrole em todos os sentidos.

Ainda outras questões se apresentavam: Qual ou quais razões me circunscrevem, como *pessoa*, ao plano do estranho, do exótico, do folclórico, quando não do selvagem e do primitivo? - Por quê narrativas oriundas das ciências humanas e sociais, corroboradas pelas ditas “ciências da natureza”, pelos “Códigos e Linguagens” e também pela matemática (e seus respectivos cálculos, levantamentos e projeções) me indicam (e a meus ancestrais e descendentes) o caminho e o destino das identidades pautadas em “raízes” e “tradição” ?

A mim (e aos meus) dizem respeito seitas e ancestrais, dialetos e feitiços, credices e um furor atávico que atravessa gerações. Por quais razões *fixidez* e *imobilidade* se tornam, na genealogia do Ocidente, signos da África (mítica, misteriosa, perigosa e folclorizada?).

Diante do negro, o branco contemporâneo sente a necessidade de recordar o período antropofágico. Há alguns anos, a Associação Lyonesa de Estudantes Ultramarinos da França me pediu para responder a um artigo que literalmente considerava o jazz uma irrupção do canibalismo no mundo moderno. Sabendo aonde ir, recusei as premissas do interlocutor e pedi ao defensor da pureza européia para se desfazer de um espasmo que nada tinha de cultural. Certos homens querem inflar o mundo com o próprio ser. Um filósofo alemão descreveu este processo sob o nome de patologia da liberdade. No caso presente, eu não tinha de tomar posição a favor da música negra contra a música branca, devia ajudar meu irmão a abandonar uma atitude que nada tem de benéfica. (Fanon, 2008: 186)

Tudo me parecia e ainda me parece por demais contraditório. Não faz sentido por exemplo, ignorar o fato de que os mesmos defensores de valores como *liberdade*, *fraternidade e igualdade* – têm reponsabilidade moral sobre as injustiças, desigualdades e atrocidades cometidas em nome desses mesmos ideais. E isso acontece no mundo dito civilizado (limpo, ordenado, organizado e disciplinado) e, não por acaso, também circunscrito a um dado espaço físico, territorial e humano (o da branquitude eurocentrada: monoteísta, heterossexualista, racista e patriarcal).

Se estou nas Humanidades por ter uma alma inquieta, por ser inconformada, me perturba particularmente o fato de que na academia/educação escolarizada, padrões coloniais impõem uma fragmentação que corrobora dicotomias implausíveis do ponto de vista da realidade vivida: em que *natureza* ainda se opõe a *cultura* de um modo que reproduz uma razão perversa, que reverbera e sustenta premissas classificatórias e hierarquizantes, endossando a colonialidade, efeito do processo de colonização.

Notas sobre um percurso: dilemas da pesquisa comparativa

No ensino superior, ao cursar o bacharelado e posteriormente me licenciar no curso de história, após o mestrado também na área de história, no Doutorado migrei para a antropologia – sempre incomodada pelas barreiras impostas pelo ensino disciplinar, pela compartimentação que isola e classifica.

Senti pois, a necessidade de romper, de transgredir com essa perspectiva que separa cultura de tempo, de espaço, de espiritualidade – nos impondo uma visão de história separada da geografia, da filosofia, da antropologia, das literaturas, da biologia. ... Essa visão que separa, que hierarquiza, está na raiz de todos os preconceitos, discriminações – porque essa ideia de ciência, ratificando suas origens cartesianas, postula que só existe quem pensa, instituindo divisões entre trabalho manual e trabalho intelectual, por exemplo. Mas ora... quem trabalha com as mãos não pensa? Não raciocina sobre o que faz?

Se a racionalidade do “Penso, logo existo” se desdobra como advoga Maldonado-Torres (2007) na ética do “penso, logo conquisto, logo nomeio, logo defino quem é e quem não é gente”, tudo isso desemboca em ideias sobre educação que colocam a Razão de um lado e a emoção, a intuição e a espiritualidade de outro lado. Empíria de um lado, racionalismo de outro.

Essa razão que mede, conta, soma, subtrai, multiplica e serve o sistema, que existe para produzir e esperar lucro, em que tudo se mercantiliza e só tem seu valor reconhecido a partir daí, é a mesma razão que separa a natureza do humano, que distingue e hierarquiza os seres a partir de uma dada escala de valores e em que a natureza adquire um valor meramente utilitário.

E aí as populações indígenas, africanas, ameríndias e oceânicas (genericamente conhecidas como indígenas ou aborígenes), que não se pautam por essa lógica, passam a ser desqualificadas como não humanos, sendo tachados de primitivos, selvagens, silvícolas.

A história é a ciência que tem como objeto as transformações. Eu me lembro do quanto me incomodava uma definição típica da história como o estudo do passado, para compreender o presente e transformar o futuro. A história em suma, classicamente, é tida como um campo do conhecimento acadêmico pautado pelo tempo: marcado, interpretado, documentado. Em princípio, essas seriam as balizas das quais não se pode fugir para caracterizar o trabalho como histórico. E essa definição me incomoda justamente porque coloca o passado como algo monolítico, construído e pronto para ser apenas descoberto.

A antropologia destaca-se entre as ciências sociais pela maneira como aborda o particular, mas não podemos esquecer sua vocação comparativa, que lhe permite alçar voos mais amplos.

Migrei para a antropologia pela possibilidade que me trouxe de exercitar a humildade que a posição do constante deslocamento: do olhar, da posição, do grupo cultural, favorece. Migrei pela possibilidade de estranhar aquilo que nos é dado como familiar (Velho, 1987); pelo constante exercício do ver de dentro e de perto (Magnani, 2002).

E neste caso também: o subtítulo escolhido para esta seção é um tanto quanto revelador, posto que mostra algumas dimensões da minha personalidade, do meu *modus operandi* e dos modos e maneiras que encontrei de estar no mundo. A começar pelo termo notas: que vai remeter a essa dimensão inacabada, incompleta, despretensiosa no sentido de que, no trabalho científico e, sobretudo nas ciências humanas e sociais, e especialmente nas áreas em que eu costumo atuar: a história, a antropologia e a educação: as interpretações e análises são sempre pontos de vista a partir de pontos privilegiados, de observação, de atuação, ou como adverte Geertz (1997): pontos de inscrição.

Por sua vez, a ideia da comparação – nos faz imergir no universo da busca por diálogos, por pontos de aproximação a despeito das particularidades e das especificidades que identificam cada campo de conhecimento, cada pessoa, cada ideia.

Nos remete à ideia de deslocamento, movimento, curiosidade pelo Outro – pela alteridade portanto – e enseja a descoberta das identificações, das sinergias que por sua vez, podem colaborar para a ruptura do ensimesmamento, para a constatação de que a generosidade, a empatia, a solidariedade enfim, nos colocam em um outro patamar de humanidade.

A ideia da incompletude e do inacabado é ratificada também no título pelo termo – dilemas – por meio do qual remeto à humildade intelectual que é consequência de ter que admitir que por mais que nos esforcemos, por mais que ensejemos compreender algo em profundidade, o conhecimento por essa via acessado, é sempre parcial, sempre precário, sempre uma parte muito ínfima e particular das possibilidades.

Nas ciências como na vida, há a necessidade de conhecer para compreender. E neste sentido, não é animador tampouco estimulante, procurar o abrigo seguro e incontestado das torres de marfim (ou de Babel) que as fronteiras estritas das disciplinas (dos corpos e das mentes, por extensão) por vezes, tentam resguardar a todo custo.

E daí o termo comparação remete a uma outra dimensão do meu percurso que, por sua vez, está relacionado com o termo: migrar: outra palavra de que gosto muito – porque

marca minha vida e porque também supõe movimento, deslocamento, enfrentamento e perigo.

Sou – como a maioria da população brasileira – descendente de imigrantes e migrantes: alguns de meus ancestrais e parentes migraram forçosamente pelas vias da escravização compulsória, outros migraram por necessidade, por confiança em um futuro melhor, outros por curiosidade.

Pois bem : curiosidade, movimento e esperança são forças extraordinárias e, lembrando mais uma vez minhas aulas de história, ao contemplar a questão das chamadas “primeiras civilizações”, na perspectiva daquela narrativa tradicional eurocentrada, que continua a ser cobrada nas escolas e nos exames vestibulares, – - alunas e alunos de história intrigados com o fato de sermos todos descendentes de africanos e inconformados por se sentirem associados portanto, ao legado de descrédito, derrota e inferioridade que a história oficial determina como verdade – aí mostrando que saindo do continente africano os primeiros humanos, lá no Crescente Fértil passaram a disputar bens e recursos naturais e também lembrando que esse movimento de – sair do lugar, de migrar, de se desenraizar ... envolve evidentemente perigos, nomeadamente três principais: o da expulsão dos mais fracos pelos mais fortes, o da escravização ou subalternização ou o do extermínio daqueles que, pela diferença devem desaparecer. E essa é a grande marca da narrativa histórica hegemônica: o horror à diferença e aos diferentes, o que talvez, explique a proliferação de guerras, conflitos e disputas.

Mas as migrações e deslocamentos também podem ser lidas por outra perspectiva. E foi essa outra perspectiva que eu resolvi explorar; porque, para além do perigo há os ganhos que a história e o movimento – de pessoas, ideias e coisas também promove – que são as trocas. Afinal, a história não foi feita só de tragédias: as migrações também trazem os encontros – imprevisíveis, improváveis – que transformam por vezes, pessoas, ideias e coisas - que se misturam, não no sentido da aglutinação pura e simples – mas num sentido mais complexo, mais amplo e extraordinário : o de pessoas, ideias e coisas que deixam de ser entidades puras e íntegras para se transformar em outras, decorrendo nos hibridismos inerentes aos encontros.

A colonialidade como premissa de subalternidade

A colonialidade (Quijano, 2000) consiste na matriz de poder do mundo colonial/moderno e, embora tenha se constituído a partir de um processo prévio de racialização e ocupação territorial, político-militar, econômica e social, que definiu e nomeou a partir de Europa, o quê e quem eram os *Outros*: asiáticos, africanos, americanos etc., a ele subsiste .

A colonialidade subsiste na configuração global de classes sociais em que diversas e variadas formas de exploração do trabalho (assalariado, servil, escravizado) coexistem e se justificam pela busca do lucro. Persiste também por meio da hierarquização étnico-racial global que privilegia europeus em relação aos não-europeus, homens em relação a mulheres e em que a premissa patriarcal inviabiliza (pela negação, patologização ou rasura) todas as múltiplas maneiras de estar e pensar sobre o mundo: negros e negras, indígenas, ameríndios, gays, lésbicas, transexuais, assexuados, transgêneros etc. Consequentemente, instaura-se também uma hierarquia espiritual que desautoriza e menospreza as cosmologias e cosmovisões não-cristãs, desse modo, tachadas de anormais, pernósticas, ameaçadoras ou, simplesmente, folclóricas.

Ramon Grosfoguel (2008) sinaliza que qualquer emancipação que efetivamente, seja libertadora, deve representar não “novas utopias”, mas “outras utopias”; requer ademais, que estejamos dispostos a “ir além”: além dos muros, além das pontes, além das fronteiras criadas para impedir, interditar e separar, implicadas nos processos legados pelos colonialismos e nacionalismos.

Assim, uma questão que se apresenta é: - para além das políticas identitárias, estaríamos dispostos a vencer os fundamentalismos que nos conduzem a buscar perfeição, integridade e pureza em tudo e em todos? Ou melhor, que nos conduzem a, amparados nessas premissas de exclusividade e preeminência, classificar e hierarquizar coisas, entes, gentes e seres (não necessariamente nesta ordem), amparados em genealogias e percursos ideal e arbitrariamente construídos e naturalizados?

Ensejando fronteiras transponíveis...

O pensamento de fronteira, uma das perspectivas epistémicas [pode ser] precisamente, uma resposta crítica aos fundamentalismos, sejam eles hegemónicos ou marginais. (GROSFOGUEL, 2008)

Pensar as fronteiras como lugares de mobilidade, circulação e encontros em oposição a uma perspectiva que as caracteriza como lugares de controle, vigilância e separação, nos desafia a refletir sobre as possibilidades de uma educação verdadeiramente emancipadora e disposta a rever o caráter disciplinar dos conhecimentos contemplados pelo processo de escolarização.

Poderia a escola se transformar nesse lugar onde o “erro” não signifique “falta” mas sim “possibilidades”? Esse é talvez, um desafio que nos leva à reflexão de que ensejar fronteiras na educação pode exigir uma enorme dose de humildade. Não no sentido piegas do termo mas no sentido evocado por Boaventura de Sousa Santos (2018) quando ressalta que:

[...] é imprescindível questionar os alicerces epistemológicos do pensamento crítico eurocêntrico e ir além dele, por mais brilhante e magnífico que seja o conjunto de teorias que gerou [...]. A questão não é buscar a completude ou a universalidade, mas procurar atingir uma maior consciência da incompletude e da pluriversalidade [...]

Como venho defendendo e já devo ter escrito de outra feita: descolonizar mentalidades exige que nos permitamos “deslocar”, desalojar as certezas impostas pelas posturas disciplinares e encarceradoras que nos limitam, por meio de mitos convertidos em tabus.

Para confrontar preconceitos, discriminações e estereótipos faz-se necessário uma educação que perceba e atue sobre a intrínseca vinculação entre raça, gênero, classe, sexualidade e nacionalidade. Implica também perceber que toda educação (escolar, familiar, religiosa etc) a despeito de suas dimensões institucionais (ou a propósito delas), atua sob o plano do infra e do intrapolítico, do intra e infrasubjetivo, do cotidiano.

A educação deve estar atenta às assimetrias que exigem, por sua vez, políticas de valorização e reconhecimento das identidades subalternizadas, além de um efetivo esforço por parte de educadores e educadoras para transversalizar conteúdos e métodos.

Em suma, para descolonizar é necessário pluriversalizar, no sentido da ação, criação, intervenção e reinvenção de caminhos que possam suscitar um projeto de uma nova teoria

crítica ou de mudança social, mas na construção de novas formas - “de ser, pensar, olhar, ouvir, sentir e viver com sentido o horizonte de(s) colonial” (WALSH, 2013).

Subalternidade, marginalidade e domesticidade: notas para uma reflexão sobre educação na perspectiva decolonial

[...] o que um povo desenvolve quando é engajado pelo capitalismo, em resposta e em rebelião contra si, não pode ser entendido, a não ser como a totalidade de suas vidas capitalistas. Delimitar a cultura é reduzi-la a uma decoração da vida cotidiana. A cultura são peças de teatro e poesia sobre os explorados; é deixar de usar minissaias e passar a usar calças; é o choque entre a alma do Batismo Negro e a culpa e pecado do protestantismo branco. A cultura é também o som estridente do despertador que toca às 6 da manhã, quando uma mulher negra em Londres acorda seus filhos para prepará-los para a creche. Cultura é o quão fria ela se sente no ponto de ônibus e, em seguida, o quão quente se sente no ônibus lotado. A cultura é como você se sente na segunda-feira de manhã às oito horas, quando você espera que seja sexta-feira, desejando a sua vida de volta. A cultura é ... quando você pensa no que fazer para o jantar enquanto seu homem assiste as notícias na televisão. (James and Beese, 1975: 5, tradução livre da autora)

Não é incomum definir-se em termos preferencialmente culturais, a experiência de grupos racializados. Engendra-se assim, discursos em que as diferenças étnicas conduziram de maneira irrevogável e irrefutável as vivências que constituem a realidade social desses grupos, impondo *noções estereotipadas de “necessidade cultural comum” sobre grupos heterogêneos com aspirações e interesses sociais diversos*. (Brah, 1996).

Para além das noções de cidadania e de participação que, de modo geral, têm se pautado por parâmetros legados pelos ideais de “liberdade, fraternidade e igualdade” que embasam os discursos sobre democracia, é importante questionar de que modo aqueles e aquelas, identificados como os “Outros” e portanto, como os “diferentes”, têm conseguido empreender lutas e conquistar espaços de vocalidade e de efetivo poder. Quem é livre? Quando? Onde? Como? Quem é o sujeito da fraternidade? E o quê, exatamente, significa igualdade?

Ainda que a posição de classe possa propiciar alianças, é importante ressaltar que outras dimensões de diferenciação como a raça, o gênero, a sexualidade e a geração, dentre outros, acrescentam outros significados às vidas individuais e coletivas. Além disso, há que se levar em consideração a especificidade e a historicidade dos processos de racialização que, a depender do tempo, do lugar, do grupo e deste modo, de relações e interações

peculiares, promoverá circunstâncias objetivas e subjetivas também específicas para a compreensão de si e do mundo.

É o eco da “diferença como relação social” que reverbera quando legados da escravidão, do colonialismo ou do imperialismo são invocados. (Brah, 1996: 259)

Assim, teorias e práticas proclamadas como “feministas”, embora tenham se comprometido a combater as desigualdades assentadas na ideia de diferença sexual biologicamente determinada, não contemplam a especificidade com que esse mesmo determinismo incide sobre as mulheres negras. Em termos de sexualidade, por exemplo, mulheres negras têm sido retratadas como hipersexualizadas (Gonzalez, 1984), bestializadas (Lugones, 2004) ou portadoras de uma domesticidade congênita (McClintock, 2010). Na mitologia nacional brasileira são geralmente representadas como alvos preferenciais (no plano do simbólico e do concreto), do estupro perpetrado contra as escravizadas, como mães solteiras ou abandonadas, como concubinas licenciosas, etc. Como adverte uma de nossas mais argutas críticas (ainda que injustiçada e tardiamente reconhecida), Carolina Maria de Jesus, nem sempre o enredo era tão simples assim. Há ainda uma história do desejo colonial a ser desvendada:

Eu não podia compreender como é que as mulheres pretas choravam e diziam que foram os portugueses que as arrancaram do seio da África para vende-las, e ainda dormiam com eles. Existiam as pretas que viviam maritalmente com eles. E tinham vários filhos, e eram obrigadas a trabalhar como empegadas domésticas, e o dinheiro que recebiam eram obrigadas a dar-lhes. Enfim, eram suas concubinas e indiretamente, suas escravas. (JESUS, 1986).

Quando em 1851, durante a I Convenção Nacional pelos Direitos das Mulheres, Sojourner Truth, a primeira abolicionista negra dos Estados Unidos, profere um discurso denunciando a opressão sofrida pelas mulheres negras, em seu caráter ao mesmo tempo racista e sexista, questiona a universalidade naturalizada da categoria “mulher” ao indagar: *“E eu acaso sou uma mulher?”*

“Arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher? Eu podia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem – quando eu conseguia comida – e aguentava o chicote da mesma forma! Não sou eu uma mulher? Dei à luz treze crianças e vi a maioria ser vendida como escrava e, quando chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! Não sou eu uma mulher?” (Truth, 1850).

Truth, a quem podemos atribuir o pioneirismo no que se convencionou denominar “feminismo negro”, verbaliza uma condição de “mulher” que questiona os parâmetros de feminilidade e luta celebrados até então, por aquelas que acreditavam lutar em nome de “todas as mulheres”. Ao enfatizar uma situação em que a condição de gênero não pode se dissociar das dimensões raciais e de classe, implicadas nas relações de trabalho, de produção e reprodução, de sexualidade e de noções de família, de espiritualidade e de religiosidade, Truth nos leva a problematizar os ideais universalistas eurocentrados.

Do mesmo modo, Truth chama a atenção para os eloquentes ecos da escravidão na vida material e subjetiva de mulheres que como ela, tinham (e ainda têm) seu presente e seu destino atrelados às demandas instituídas pelo sistema de “plantation”: caracterizado pelo trabalho compulsório e escravizado de um determinado grupo (geralmente ameríndios e africanos negros e seus descendentes), sob as ordens de um outro grupo: o dos senhores, grandes proprietários de terras, de seres, de entes e coisas e *impreterivelmente* ocupado por homens brancos e cristãos, ou tidos como tal.

Ao refletir sobre as possibilidades emancipatórias da escola e dos processos de escolarização, a partir das perspectivas enunciadas por mulheres negras, é importante chamar a atenção para duas expressões, dois conceitos sobre os quais é importante lançar luz: *subalternidade e marginalidade*.

Talvez também devesse acrescentar a estes, a categoria de: *domesticidade*.

Tratam-se todas elas, de categorias inexoravelmente marcadas pelo *processo de racialização*, entendido como o desenvolvimento de um modo de apreciação e definição das diferenças (e conseqüentemente, dos diferentes), que precedeu e conduziu os processos de colonização (conquista e exploração) de territórios e corpos, que uma vez racializados, nomeados, e divididos foram por sua vez, classificados e hierarquizados sob tais critérios raciais, ou seja, consoante a uma perspectiva essencialista, dicotômica, euro e monocentrada.

Desse modo, a missão civilizatória europeia, ao identificar, classificar e nomear, sob essa ótica: asiáticos, americanos, africanos, indígenas, latinos e assim por diante, passa a definir e fixar seres, pessoas e lugares a partir de suas supostas origens, criando genealogias e destinos pautados em ideais dicotômicos e inconciliáveis, em que natureza se opõe a

cultura, machos se opõem a fêmeas, o céu se opõe ao inferno, brancos se opõem a pretos e assim por diante. Divinizando e demonizando corpos, territórios e saberes, tal racionalidade **tem** conduzido as mentalidades a ela submetidas, a entender deste modo todas as dimensões da vida (física, material e espiritual).

Quando a teórica indiana Gayatri Chakravorty Spivak questiona “*Pode a subalterna falar?*” enfatiza a necessidade de distinguir “subalternidade” de “marginalidade”, argumentando que subalterno não é necessariamente aquele ou aquela que se submete, que se subordina a outrem mas sim aquele (a) cuja voz não pode ser ouvida, aquele (a) cuja presença é rasurada, obliterada, apagada. (Spivak, 2010)

Subalternidade refere-se a *poder, direitos e reconhecimento*. Por isso, para superar situações de subalternidade seria necessário viabilizar a proliferação de saberes plurais, evocativos de uma variedade de ordens, cuja multiplicidade não se integra na ordem estruturada (SANTOS, 2002). Torna-se pois necessário, potencializar os processos de enunciação de sujeitos tornados transparentes pelo processo em que as dimensões de raça, classe e gênero foram apagadas em prol de um universalismo genérico. (Silva, 2006: Spivak,1985).

Nesse sentido, corroboro Spivak (1985) em sua ideia de que a subalternização produz uma categoria de indivíduos e grupos que, embora alijados do poder, não podem ser entendidos como uma categoria monolítica, uniforme ou essencializada, posto que as experiências de sujeição aos poderes instituídos e hegemônicos propiciam, em cada canto subjetividades particularmente afetadas pelas relações que a opressão caracterizada pelo silenciamento e invisibilidade daí resultantes, provocam.

Por sua vez, - a ideia de *marginalidade* – ao evocar as margens, as fronteiras, a situação de inequívoca ambiguidade de quem não se fixa de maneira inexorável num ou noutro ponto, traz a situação de quem se nega portanto à fixidez, à constância e, por outro lado, não está nem lá nem cá.... mas projetando um acolá, um adiante, um devir que possa revolver certezas e indiferenças – naquilo que Ramon Grosfoguel (2008) chama de “outras utopias” em contraposição a “novas” utopias, no sentido de utopias outras, produzidas por epistemologias alternativas.

Santos (2002) defende que o princípio da comunidade e da racionalidade estético-expressiva, configurando as representações mais inacabadas da modernidade ocidental, nos

conclama à análise de suas potencialidades epistemológicas para restabelecer as energias emancipatórias que a modernidade deixou transformar em *hubris* regulatória, no sentido de procurar assimetrias que sobreponham a emancipação à regulação. Para esse autor, a ideia de emancipação conduz às perspectivas de incompletude e caos que viabilizam a liberdade, a ousadia e assim, a criatividade em oposição ao cerceamento e ao controle implicados na regulação. Portanto, nos encoraja e nos desafia a buscar nas margens e em seus interstícios, a outridade entendida não mais como ameaça à integridade e à pureza, mas como possibilidade, como encontro.

Pela perspectiva de análise aventada pela “ecologia de saberes” deve-se conferir simetria a saberes produzidos aleatoriamente, em espaços e tempos não necessariamente simultâneos nem compatíveis no sentido legado pelas epistemologias tradicionais (ocidentais/eurocentradas). E desse modo, o coloquial, o deslocado, o fora da norma adquire expressividade contestatória e mobilizadora. (Santos, 2007)

No entanto, o filósofo camaronês Achille Mbembe (2017), nos adverte para a reversão desse potencial emancipador da fronteira, quando ao contrário, as margens como signo potencial de transformação e ruptura passam a ser encaradas como ameaça e perigo:

Já não passa claramente por alargar o círculo, mas por tornar as fronteiras formas primitivas para afastar inimigos, intrusos e estrangeiros – todos aqueles que não são dos nossos. Num mundo mais do que nunca caracterizado pela desigualdade no acesso à mobilidade e onde, para muitos, o movimento e a circulação são a única hipótese de sobreviver, a brutalidade das fronteiras é agora um dado fundamental do nosso tempo. As fronteiras deixam de ser lugares que ultrapassamos, para serem linhas que separam. Nestes espaços mais ou menos miniaturizados e militarizados, tudo se deve imobilizar. Muitos são aqueles e aquelas que neles encontram o seu fim, ou são deportados, quando não são simplesmente vítimas de naufrágios, ou eletrocutados. (Mbembe, 2017, p. 10)

Decerto, a despeito de Mbembe evocar nesse fragmento, aspectos da segregação territorial, tão cara aos propósitos e alardes dos canais midiáticos em tempos de “globalização”, a retórica que associa corpos estrangeiros, corpos “escuros” ou oriundos das “margens” como inadequados, impróprios, ameaçadores e perigosos integra variados discursos – dos acadêmicos/escolares aos religiosos, passando pelos discursos familiares.

Fronteiras e margens não devem ser presumidas como naturalmente brutais e perigosas. Fronteiras são caminhos necessários: para os encontros, para os diálogos, para ver, ouvir, enxergar as alteridades inerentes à vida social.

Ora, como ressignificar o processo de escolarização, permitindo à escola, enquanto locus de trânsito e passagem, valorizar e entender “margens e periferias” em suas potencialidades criativas e emancipatórias? Como também postulam algumas intelectuais negras como Lélia Gonzalez, Audre Lorde, Glória Anzáldua, bell hooks dentre outras, identificadas aos feminismos negros ou contra hegemônicos, as margens, as fronteiras, as periferias são potencialmente perigosas porque desestabilizam e desarticulam as expectativas de fixidez, de objetividade, concretude e pureza almejadas pelo *status quo*.

Pelo princípio da “colonialidade” (Quijano, Grosfoguel, Maldonado-Torres), a racialização das diferenças precede e condiciona um padrão de dominação sob o capitalismo em que apenas e exclusivamente o *homem branco* é considerado como ser dotado de Razão, e dessa forma autorizado e dotado de todo poder, controle e capacidade criadora e de conquista. A premissa cartesiana do “*Penso, logo existo*” institui, sob o sistema moderno-colonial de gênero, um padrão de dominação que submete todas as instâncias da vida àquele princípio: controle do trabalho, do sexo, da autoridade coletiva, das subjetividades e intersubjetividades.

Maria Lugones (1980, 2014) ao desenvolver o conceito de “*colonialidade de gênero*”, argumenta que é a “raça que constrói o gênero”, na medida em que sendo o homem branco (heterossexual, cristão, burguês, “perfeito”) o “humano por excelência”, o padrão de humanidade estaria “naturalmente” inalcançável aos outros seres. A razão a ele pertence, enquanto que tudo o mais integraria em maior ou menor grau, a *natureza*: indócil ou passiva, carente de domesticação e controle. Penetrar, docilizar, domesticar seriam portanto, atos eminentemente masculinos (restritos ao homem branco) e necessários ao processo de civilização.

Nesse sentido, caberia à mulher branca o papel de reprodutora da raça e do capital, mediante sua passividade e pureza, cabendo aos outros seres (animados ou inanimados) condições inferiores: homens e mulheres não brancas, transformados em “machos” e “fêmeas”, seriam pois animalizados e identificados à vida selvagem e à natureza: campo do incontido, do incontrolável, da ameaça e do perigo.

Necessariamente os índios e negros não poderiam ser homens e mulheres, mas seres sem gênero. Como bestas, eram concebidas como sexualmente dimórficas ou ambíguas, sexualmente aberrantes e sem controle, capazes de qualquer tarefa e

sofrimento, sem conhecimento, do lado do mal na dicotomia certa e errada, montada pelo diabo. Como bestas, elas eram tratadas como totalmente sexualmente acessíveis por homens e sexualmente perigosas para as mulheres. (LUGONES, 1980).

Entendemos que essa retórica da preeminência do homem branco sobre tudo e sobre todos, manifesta-se em variados discursos, incluindo mitos de origem, que condicionam pertencimentos tornados inequívocos, perpetrados pelos saberes escolares, familiares, religiosos, etc.

Vejamos como, por exemplo, gênero e raça se articulam no imaginário judaico-cristão, a partir de mitos de origem relatados no livro de Gênesis: Primeiro temos Eva, a mulher primordial, que extraída de Adão, para lhe fazer companhia, indisputa-se com o Criador, transgredindo papéis e normas, influenciada pela serpente, representante na narrativa, dos perigos que rondam a natureza. Ousadia, desobediência, atrevimento marcam o signo dessa “mulher” ingrata e volúvel, daí em diante culpabilizada por castigos e penitências a serem expiados por toda a humanidade, banida por esse ato insensato, das benesses de uma vida paradisíaca. Em outra sequência do mesmo livro, temos Cam (Cã ou Cão), também retratado como o filho desobediente e debochado de Noé, que ao contrário de seus irmãos (Sem e Jafeh), não se apieda tampouco se intimida com a nudez do pai.

24Despertando Noé do seu vinho, soube o que seu filho mais moço lhe fizera. 25E disse: Maldito seja Canã; Servo dos servos será de seus irmãos. 26E acrescentou: Bendito seja Jeová, o Deus de Sem; E seja-lhes Canã por servo. (Gênesis, 9:20-27).

Uma das interpretações dadas para essa passagem, indica ser Cam o ancestral dos camitas e por extensão dos africanos, sendo Sem o ancestral dos semitas e Jafeh dos europeus, designados assim, a serem os “senhores do mundo”. Estaria dessa forma, justificada a dominação europeia sobre povos que por seu pecado e ignorância, deveriam ser submetidos ao poder temporal e espiritual dos designados como superiores.

Urge pois, encontrarmos caminhos para a superação dessa *episteme* que não é universal, mas efeito de um saber local tornado global (Santos, 2005).

Acredito que o conceito de colonialidade apresenta maior possibilidade de conectar opressões e de promover solidariedades e cumplicidades do que o conceito de “interseccionalidade, já que a colonialidade remete ao questionamento do domínio

absoluto e irrevogável do homem branco – como único portador de humanidade – por ser o detentor exclusivo da Razão (ego conquiro).

Mas assim como os humanos são caracteristicamente homens ou mulheres, racializados como seres não humanos, seres inferiores como bestas, não têm gênero e são para o uso do ser humano. São instrumentos como a natureza, seres que devem ser guiados por seres da razão para serem produtivos em uma economia racional. Como seres racializados, como inferiores, eles podem ser usados justificadamente de qualquer maneira concebida pelo homem: eles podem ser usados como carne para cães, eles podem ser postos em ação até morrerem na mita, eles podem ser estuprados, destruídos por cavalos ou armas. Ou seja, a colonialidade do gênero significa que os colonizados, os racializados como não-humanos na Colônia - e depois - são considerados bestas, sem gênero. O gênero é uma dicotomia hierárquica. Não um par, mas uma dicotomia, os dois separados, um superior e um inferior. (Lugones, 2014)

Além disso o percurso moderno/colonial/ de gênero introjeta sentimentos de inferioridade e subordinação que criam a armadilha do desejo de se projetar um devir em que subordinados (as) “ocupem o lugar do homem branco” e desse modo, possam também controlar, usurpar, dominar, extorquir? Talvez uma alternativa nos seja renunciada justamente por outra autora negra: a teórica lésbica negra, estadunidense, *Audre Lorde* quando nos lembra que “*As ferramentas do senhor não derrubarão a casa do senhor*”.

Aquelas de nós que estão fora do círculo do que essa sociedade define como mulheres aceitáveis, aquelas de nós que foram forjadas nos caldeirões da diferença —aquelas de nós que somos pobres, que somos lésbicas, que somos Negras, que somos velhas— sabemos que sobrevivência não é uma habilidade acadêmica. É aprender a estar sozinha, impopular e às vezes insultada, e a fazer causa comum com aquelas outras identificadas como externas às estruturas, para definir e buscar um mundo no qual todas nós possamos florescer. É aprender a tomar nossas diferenças e torná-las forças. Pois as ferramentas do senhor nunca vão dismantelar a casa-grande. Elas podem nos permitir a temporariamente vencê-lo no seu próprio jogo, mas elas nunca nos permitirão trazer à tona mudança genuína. E esse fato só é uma ameaça àquelas mulheres que ainda definem a casa-grande como sua única fonte de suporte. (Lorde, 1979).

Há que se resgatar outros lugares para enunciar e anunciar outras maneiras de estar no mundo: mais solidárias e menos disruptivas. Nesse sentido, como Lugones (2014) defendendo que para uma educação verdadeiramente decolonial é importante destacar que:

Não há descolonização se não for separada da premissa colonial que implica na dicotomia hierárquica homem-mulher, macho-fêmea.

- O feminismo hegemônico, branco em todas as suas variantes, é eurocêntrico, universalista, racista.

- A introdução colonial da dicotomia masculino-feminino e macho-fêmea não é apenas heterossexual, mas heterossexualista, uma vez que o significado da heterossexualidade depende da dicotomia.

E de onde veio todo esse meio de nos diminuir, que não podemos nos reconhecer como xamãs, como sábias, como filósofas, como mestres, como curadoras? [...] As mulheres brancas prestaram atenção em seu feminismo apenas à dicotomia que as subordinava, não à dicotomia que as tornava humanas e nos bestializava. É por isso que a universalidade da categoria "mulher" é a canção global do feminismo hegemônico. (Lugones, 2014).

Em suma, se não ultrapassarmos essa racionalidade que supõe não apenas dicotomias mas hierarquias em que as dimensões de raça, classe e gênero se articulam de maneira irretorquível, não será possível empreender de fato, uma educação que possa romper com o legado colonial, traduzido em patriarcalismo, machismo e racismo.

REFERÊNCIAS

- BAIRROS, Luiza. "Lembrando Lélia González". Afro-Ásia, n.23. Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, 2000. Pp. 347-368 / In: Jurema Werneck, Maisa Mendonça, Evelyn C. White (orgs.) O Livro da Saúde das Mulheres Negras: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas / Criola, 2002. Pp. 42-61.
- BAIRROS, Luiza. "Nossos feminismos revisitados". Estudos Feministas, v.3, n.2. Florianópolis, Universidade de Santa Catarina, 1995, pp. 458-463.
- BHABHA, Homi. "Interrogando a identidade". "Franz Fanon e a prerrogativa Pós-colonial"; In: O local da cultura. Belo Horizonte, UFMG, 1998. pg.70-104.
- BRAH, Avtar. Difference, Diversity, Differentiation. In: BRAH, Avtar. Cartographies of Diaspora: Contesting Identities. Longon/New York, Routledge, 1996, capítulo 5, pp.95-127. (traduzido: Diferença, diversidade e diferenciação)
- FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas / Frantz Fanon: tradução de Renato da Silveira . - Salvador : EDUFBA, 2008.
- GEERTZ, Clifford. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, Vozes, 1997, 366 pp.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GROSFOGUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 2008.

JAMES, S and BEESE, B. *Sex, Race and Class*. New York City: Falling Wall Press, 1975.

JESUS, Carolina Maria de. *Diário de Bitita*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

LORDE, Audre. Las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. in LORDE, A. *La hermana, la extranjera: artículos e conferencias*; traducción de María Corniero; revisión de Alba V. Lasheras y Miren Elordui Cadiz, Ed. Horas y horas, Madrid, 2003, pp. 115-120.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 935-952, setembro- dezembro/2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Rev. bras. Ciências Sociais*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, Junho de 2002.

MBEMBE, A. *Políticas da Inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa-Portugal, Ed. Antígona, 2017.
McCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no combate colonial* /; tradução: Plínio Dentzien.- Campinas, SP: Editora da Unicmp, 2010.

MENESES, Maria Paula. Justiça Cognitiva in: HESPANHA, Pedro [et al.]. *Dicionário internacional da outra economia*. Coimbra/Portugal. (CES), 2009, 231-236.

MOURA, Clóvis. Formas de resistência do negro escravizado e do afro-descendente. In: MUNANGA, Kabengele (org) – *O negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição*. Brasília: Fundação Palmares-MinC/CNPq, 2004.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems*, v.11, n.2, 2000, p.342-86.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2007) "Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes" in: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 2007: 3-46.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo- A afirmação das epistemologias do sul*. Coimbra, Portugal: Ed. Almedina, 2018.

SANTOS, Boaventura. (2002) *Crítica da Razão Indolente: Contra o desperdício da experiência*. Volume 1. São Paulo, Cortês.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo; Editora Cortez. 2010.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do ser negro: um percurso das idéias que naturalizam a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/ Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SEGATO, Rita Laura, « Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial », e-cadernos ces [Online], 18 | 2012, colocado online no dia 01 Dezembro 2012, consultado a 30 Setembro 2016. URL : <http://eces.revues.org/1533> ; DOI : 10.4000/eces.1533

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. (2010). *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.

TORRES, Nelson Maldonado. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGUÉL, Ramon (coords.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

TRUTH, Sojourner. *The Narrative of Sojourner Truth Dictated by Sojourner Truth (ca. 1797-1883)*, Boston, The Author, 1850. Disponible online in <http://digital.library.upenn.edu/women/truth/1850/1850.html>.

VELHO, G. *Observando o familiar*. In: VELHO, G. *Individualismo e cultura: notas para um a antropologia da sociedade contemporânea*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

WALSH, Catherine. *Lo Pedagógico y lo decolonial: Entrejando caminos*. In WALSH, Catherine (Ed.). *Pedagogias Decoloniales: Prácticas Insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir*. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.

TESSITURAS NEGRAS EM “ME EDITAR”

Claudia Simone dos Santos Oliveira⁴⁹⁸
Elisângela de Jesus Santos⁴⁹⁹

Resumo

Partimos de abordagens estéticas das violências psicológicas provocadas pelo racismo para elaborar alternativas de libertação, resistência, autocuidado e ocupação do espaço cênico. Através da experiência no Teatro das Oprimidas surge o Laboratório “Da opressão que me habita à expressão que me ativa” gerador do espetáculo “Me Editar nas águas que atravessamos” que entrelaça racismo e saúde mental. Proposta de descolonização das mentes aponta para processos de emancipação social de mulheres negras e consciência étnico-racial.

Palavras-chave: “Me Editar”; Saúde mental de mulheres negras; Teatro das Oprimidas; Epistemologias do Sul; Decolonialidade

Apresentação

O texto que ora apresentamos pretende visibilizar algumas das realizações do Teatro das Oprimidas como estética contemporânea, contribuindo para o campo artístico-cultural brasileiro e mundial, buscando ainda problematizar e apontar rupturas epistemológicas frente ao racismo, em especial às violências sofridas por mulheres negras. Deste modo, atenta para a inventividade de processos de produção de saberes negros contemporâneos em diversos espaços sociais, resultando em contribuição ao GT 24 - Epistemologias do Sul e Antropologias Periféricas, coordenado por Michelle Cirne e Marina Pereira de Almeida Mello durante a VI Reunião Equatorial de Antropologia (VI REA) realizada na cidade de Salvador, Bahia, Brasil no período de 09 a 12 de dezembro de 2019.

Introdução

O Teatro das Oprimidas surgiu como resultado da urgência em desenvolver processos de representação teatral que não culpabilizem as mulheres, nem individualizem a encenação

⁴⁹⁸ Claudia Simone dos Santos Oliveira: Mestranda em Relações Étnico-Raciais (CEFET/RJ); Psicopedagoga, Atriz e Curinga do Teatro das Oprimidas. Idealizadora do Laboratório Da opressão que me habita a expressão que me ativa. É colaboradora do Centro de Teatro do Oprimido/RJ, Brasil. Diretora artística de Pas à Passo Théâtre de L'Opprimé (França).

⁴⁹⁹ Elisângela de Jesus Santos: Professora e Pesquisadora do Bacharelado em Línguas Estrangeiras Aplicadas às Negociações Internacionais (LEANI) e do Programa de Pós Graduação em Relações Étnico-Raciais ambos cursos do Centro Federal de Educação Tecnológica “Celso Suckow da Fonseca” (CEFET/RJ) campus Maracanã.

dos conflitos que as desafiam. É processo estético investigativo que valoriza a perspectiva subjetiva dos problemas para explicitar a complexidade das personagens e das situações que vivem e, ao mesmo tempo, priorizar a contextualização do problema para revelar os mecanismos de opressão.

O Teatro das Oprimidas faz parte de uma investigação metodológica, feita somente por mulheres há mais de 10 anos, sobre as temáticas específicas que envolvem a construção de gênero na sociedade capitalista. O espaço gerador desta investigação surge a partir de Bárbara Santos⁵⁰⁰ e Alessandra Vanucci⁵⁰¹, que com a necessidade de aprofundar temáticas próprias de mulheres, começam o projeto “Laboratório Madalena”, para ser uma intervenção estética pontual em dos projetos do Centro de Teatro do Oprimido – CTO. Esse projeto difundiu-se por vários países da América Latina, África, Europa e Ásia (Brasil, Argentina, Uruguai, Peru, Guatemala, Colômbia, Bolívia, Guiné-Bissau, Moçambique, França, Portugal, Espanha, Alemanha, Áustria, Suíça e Índia).

Como consequência dessa difusão nasce a Red Ma(g)dalena Internacional. Essa Rede que abarca tanta diversidade foi criada e coordenada artisticamente por Bárbara Santos, mulher negra brasileira que encontrou muita dificuldade, durante seus cinco primeiros anos de existência, para agregar mulheres negras, tornando-se um desafio a consolidação desse espaço diverso, múltiplo e plural. Em 2015, nasce o Coletivo Madalena-Anastácia, composto somente por mulheres negras que abordam suas especificidades e enfrentamentos no combate ao machismo e sexismo, trazendo para rede a discussão fundamental de práticas antirracistas.

Nesse percurso de investigação do desenvolvimento do Teatro das Oprimidas, surgiu a proposta de Cláudia Simone Oliveira com a pretensão de entender como as técnicas utilizadas no Laboratório “Da opressão que me habita à expressão que me ativa” e o espetáculo ME-Editar, ambos sob sua coordenação geral, podem contribuir para o desenvolvimento de processos de tomada de consciência étnico-racial e a reconectar-mos

⁵⁰⁰ Bárbara Santos Socióloga, Atriz e Curinga do Teatro do Oprimido. Coordenadora do Centro de Teatro do Oprimido (1994-2008). Uma das idealizadoras do Laboratório Madalena – Teatro das Oprimidas. Diretora artística do espaço KURINGA www.kuringa.org (Alemanha) e editora da revista Metaxis (Brasil).

⁵⁰¹ Alessandra Vanucci professora no Curso de Direção Teatral da ECO/UFRJ e na Pós-Graduação em Artes da Cena. Coordena o LEP (Laboratório de Estética e Política), com apoio do CNPq e da FAPERJ.

com nosso pertencimento étnico, revelando como o racismo estrutural afeta nossas subjetividades fragilizando nossa saúde mental, nos casos específicos de mulheres negras.

Estéticas Libertadoras

O Laboratório “Da opressão que me habita à expressão que me ativa” é uma proposta estética de identificação de opressões internalizadas para buscar compreender como o racismo estrutural afeta diretamente a saúde mental da população negra, colaborando para ocupação do espaço cênico como lugar de autocuidado e empoderamento da mulher negra. Foi criado por Cláudia Simone em seu processo de multiplicação criativa e aprimorado por Bárbara Santos.

A partir do espetáculo “ME Editar nas águas que atravessamos” como encenação que enfoca a relação entre a construção da identidade e pertencimento étnico-racial, violências do racismo estrutural e saúde mental da mulher negra com direção de Bárbara Santos, atuação de Claudia Simone, musicalidade de Maiara Carvalho e argumentação Ângela Maria dos Santos, trabalhamos o seguinte problema: a utilização de múltiplas linguagens artísticas na abordagem das relações entre racismo e saúde mental das mulheres negras pode ser uma estratégia eficaz de ocupação do espaço cênico como lugar de autocuidado, de (re)existência e empoderamento dessas mulheres?

A importância dessas reflexões e ações de pesquisa está no engajamento teórico e prático. De acordo com o Atlas da Violência 2017⁵⁰² a cada 100 pessoas mortas violentamente no Brasil, 71 são negras. Então, é possível dizer que negras e negros são os que mais sofrem com a violência. Como não enlouquecer em um Brasil que odeia a maior parte de sua população por ser negro ou negra? Pensar na identidade e subjetividade das mulheres negras no Brasil é levar em conta que este país foi dos últimos a abolir a escravidão e segue exterminando sua população negra das mais variadas formas, inclusive institucionalizando nossas existências dentro de hospitais, manicômios e prisões.

Assim, enquanto mulheres negras precisamos reforçar a luta antirracista através do

⁵⁰² Estudo realizado pelo Ipea e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública mostra que jovens e negros são as principais vítimas de violência no país. *Atlas da violência 2017*. Disponível em: <www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id>. Acesso 05/05/2018.

nosso protagonismo, buscando colocar a cultura e as histórias dos negros e negras em foco. Como fazer isso sem sermos paralisadas pelo racismo que afeta nossa saúde mental? Sem deslançar longos e dolorosos processos de autoboicote? Como potencializar narrativas que possam servir para a descolonização de nossas mentes?

As repercussões do racismo estrutural nas identidades e subjetividades de mulheres pretas abre um campo amplo de pesquisa e estudos. No livro *o Racismo e o negro no Brasil - questões para Psicanálise*, Flávia Rosemberg adota a concepção de que *“o racismo brasileiro opera simultaneamente nos planos materiais e simbólicos. No plano simbólico, vivemos numa sociedade que produz e se sustenta em uma ideologia da superioridade natural dos brancos sobre os negros* (KON et al, 2017, p. 130).

Essa ideia de superioridade natural dos brancos é reforçada no imaginário da população brasileira através das telenovelas, das propagandas televisivas, das telas dos cinemas, nas letras de músicas que conjugam muitas vezes racismo e sexismo, dentre outras formas de perpetuação de privilégio da branquitude brasileira. Esse tipo de ideologia está entranhada no tecido social trazendo consequências graves para toda a população, principalmente para as mulheres negras.

Tendo essas questões em vista e como dado de nossa realidade social, questionamos nossas práticas estéticas-artísticas acadêmicas e profissionais de modo a perceber como o Teatro das Oprimidas pode fomentar a utilização de linguagens estéticas libertadoras que coloquem as mulheres negras como foco da atuação dramática, narradoras de suas próprias poéticas e potencializadoras da cena teatral como espaço de autocuidado, empoderamento e (re)existência.(?)

Quando falamos dessas narrativas devemos levar em conta que a construção de identidades étnico-raciais é atravessada por práticas violentas e ideologias que produzem episódios traumáticos na vida da população negra e afrodescendente no Brasil.

Figura 1 - Abrindo brechas para a descolonização das subjetividades



Nessa direção, os estudos trazidos no livro “Tornar-se Negro” de Neusa Santos Sousa (1983), colaboram de maneira decisiva para entendemos a vida emocional dos negros. As reflexões da psicóloga Neusa Santos, sobre como a negação da própria cultura e do próprio corpo atinge a subjetividade das pessoas negras - em especial da mulher negra - desvelam-se logo no início de seu livro: *“saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas expectativas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas”* (SOUSA, 1983, p. 17).

Com Neusa e com tantas outras e apoiadas em nossas próprias experiências como mulheres negras, pretendemos colaborar no entendimento de como a encenação pode ser trabalhada na perspectiva do cuidado e do autocuidado, entendendo que o espaço cênico pode vir a ser território estratégico a ser ocupado para que as mulheres negras falem/expresssem de forma poética suas percepções acerca do racismo, de como ele as afeta

e para que possam tratar de suas reações diante destas manifestações, publicizando e dando a dimensão de sofrimentos psíquicos decorrentes da violência racista; voltando os holofotes nas estratégias construídas através do Teatro das Oprimidas para o enfrentamento dos malefícios subjetivos e objetivos do racismo estrutural sobre nossas mentes e cor/pos.

Espaço cênico ocupado por mulheres negras

O Teatro das Oprimidas, ao tematizar e incorporar questões étnico-raciais em seus espaços de práxis, começa também a descortinar as violências racistas encobertas pela falsa ideia da homogeneização entre mulheres, abordando termos silenciados e considerados tabus para sociedade brasileira tais como as idéias de branqueamento largamente difundidas e que abarcam enorme dimensão subjetiva das relações raciais, como destaca Nilma Lino Gomes (2017) ao citar Jurandir Freire (1983).

Como mulheres negras temos que lidar com essas violências cotidianamente e estamos sempre em busca de espaços onde esses temas encontram lugar para existir. Nas investigações estéticas proporcionadas pelo laboratório “Da opressão que me habita à expressão que me ativa” são apresentadas possibilidades de falar de traumas, dores, processos adoecedores, de momentos delirantes e fragilização de nossa saúde mental. Essas práticas buscam estimular que as participantes encontrem linguagem artística para abordar quais os mecanismos de opressão o racismo estrutural utiliza para controle e dominação de seus cor/pos.

Entretanto somente abordar, exteriorizar, quebrar o silêncio dessas dores não dá conta do diálogo necessário para a transformação dessas realidades opressivas, nem tão pouco de toda a problemática da discussão da saúde mental das mulheres negras atravessada pelo racismo. Partindo dessa complexidade, o Laboratório “Da opressão que me habita à expressão que me ativa” pôde colaborar no entendimento do espaço cênico como um território estratégico a ser ocupado por mulheres negras para que possam vivenciar e expressar suas próprias percepções sobre sofrimentos psíquicos e focar nas estratégias construídas para produzir enfrentamento e para o autocuidado.

Em Barcelona, aconteceu em 2016 a 1º Trobada Europea Magdalena de Teatro das Oprimidas. Nessa ocasião, o encontro entre Cláudia Simone e Luciana Talamonti⁵⁰³ propiciou a troca de experiências: Cláudia pôde expor sua necessidade de abordar a loucura na Rede Ma(g)dalena Internacional: desejava contribuir para a elaboração de técnicas de abordagem do racismo afetando a saúde mental da mulher negra, incluindo todas as intersecções existentes.

Em um exercício de sororidade/solidariedade Cláudia e Luciana realizaram laboratórios virtuais, escrevendo textos para serem transformados em *performances*, onde a encenação de nossos delírios, traumas e dores pudessem colaborar na elaboração de estratégias de autocuidado. Partilharam vídeos curtos do processo de criação, analisando, sugerindo e apoiando uma a outra. Em cada passo ambas caminhavam em direção a exteriorização dos malefícios produzidos pela padronização de uma forma homogeneizada de existência. Dessa troca virtual surgiram as performances “Me-editar – nas águas que me atravessam”⁵⁰⁴ e “Mi cuerpo político mi mente demente”⁵⁰⁵.

A partir dessas trocas virtuais, foi possível perceber como cada uma dessas mulheres estava submersa em uma realidade brutal que entrelaça diferentes formas de opressão (classe, raça, gênero, orientação sexual, idade). Com esse passo dado, o que mais queriam era avançar. E avançamos!

⁵⁰³ Luciana Talamonti é experiente em Teatro desde 1990. Participa do Teatro do Oprimido desde 2002 e integra a Rede Ma(g)dalena Internacional. Por dois anos facilitou oficinas em colaboração com a Social Point e com o Departamento de Saúde Mental de Módena. Ministrou Laboratórios de Madalena Louca em Módena e Barcelona.

⁵⁰⁴ Me Editar - nas águas que me atravessam – Direção Barbara Santos e atuação Claudia Simone. É uma encenação que faz parte da construção de ações práticas que agregam-se na luta antirracista pelo viés da cultura.

⁵⁰⁵ Meu Corpo Político Minha Mente Demente – Direção, concepção e atuação Luciana Talamonti. Festival de Saúde Mental em Módena 2018 e Dia Internacional contra a comercialização da Saúde 2018, Bolonha e Barcelona, 2019.

Figura 2 - Ancestralidade e memória: pensar a singularidade das subjetividades negras



O Teatro das Oprimidas leva consigo essa responsabilidade e aceita o desafio de esteticamente visibilizar o que fragiliza nossa autoestima, criar estratégias para não adoecemos diante de nossas lutas e para que a *normalidade* imposta pela difusão da branquitude e pela sociedade capitalista deixem de patologizar cor/pos femininos pela

negação das diferenças.

Nossas vivências sociais, em meio às violentas abordagens de nossas cor/poralidades pelo racismo cotidiano, implicam na percepção de como essas mesmas vivências racistas afetam nossa saúde mental no plano subjetivo e particular e, no âmbito coletivo, a constatação do grande número de negras e negros que frequentam os hospitais psiquiátricos, as prisões e manicômios públicos, pois basta percorrer o histórico da luta antimanicomial no Brasil ou visitar qualquer unidade psiquiátrica ou prisional pública no país para constatar essas perversas realidades.

A partir das especificidades das mulheres negras, o Teatro das Oprimidas vincula questões de raça, gênero e classe como leitura importante para a reflexão da mulher negra como protagonista no cuidado de sua saúde mental.

Figura 3 - Sons da memória e memória dos sons: Estéticas Negras e emancipação social



Talvez aí encontremos condições de construção de nossa identidade negra com nosso próprio rosto. Ou quem sabe, tenhamos intensificado ainda mais a dimensão do Teatro do Oprimido a partir do Teatro das Oprimidas, como coloca muito bem bell hooks em “Ensinando a transgredir”: *“aquele momento histórico em que começamos a pensar criticamente sobre nós mesmas e nossas identidades diante das nossas circunstâncias políticas”* (hooks, 2017, p. 67).

Assim e através do Teatro das Oprimidas, podemos discutir e analisar como nossas práticas de pertencimentos identitários e processos de emancipação social fazem emergir diferentes temas que atravessam a subjetividade em ser mulher preta, perpassando gênero, classe e identidade étnico-racial constituindo novos saberes. Por outro lado e ao mesmo tempo, a encenação de nossas histórias, permite a retomada da consciência de nosso pertencimento étnico-racial vinculando a questão de raça, gênero e classe como leituras importantes para reflexão da mulher negra protagonista no cuidado de sua saúde mental.

Todo esse amálgama subjetivo e coletivo realizado por mulheres negras no mundo contemporâneo e a partir do Teatro das Oprimidas, implica na constituição de novas estéticas e poéticas, sejam elas visuais, musicais, sonoras, plásticas, gestuais intensificando as conversas entre diferentes práticas culturais e artísticas.

Tendo em vista os pontos que aqui discutimos brevemente entendemos que o Teatro das Oprimidas insere-se no contexto contemporâneo de lutas por emancipação social. Ao mesmo tempo, o Teatro das Oprimidas parte de conhecimentos específicos do múltiplo e diverso repertório de mulheres negras para construir e revelar novos conhecimentos integrantes da luta dessas mesmas mulheres em suas vivências cotidianas.

Este conhecimento nascido nas lutas pode ser visto como um conhecer-com (SANTOS, 2017 apud GOMES, 2017, p. 9) que resultam estratégicos na descolonização das mentes, na consciência étnico-racial, na constituição identitária sob prisma etário, de gênero e de classe e também na realização de práticas antirracistas que implodem lógicas mantenedoras das relações de poder no sentido da colonialidade (BAROSSO, 2017, p. 23).

Juntamo-nos aos apontamentos de Conceição Evaristo (2008, 2009) e, como mulheres negras na inventividade de lugares próprios, rompemos com subalternidades anteriormente definidas como sendo nossas, instituindo audacioso movimento (EVARISTO,

2009, p. 28). Deste modo e na realidade da vida prática com todas as dificuldades materiais impostas pelo racismo em suas diversas formas, encontramos condições de questionar nossa “sina” de modo não apenas a rejeitar o “destino” que nos foi oferecido, mas sobretudo construindo novos sentidos e re-existências para nós mesmas e para os nossos. Apropriando-nos de nossas próprias vidas, mudamos os rumos dos acontecimentos “previstos” (OLIVEIRA, 2010, p. 51): construímos saberes e sentidos novos para restabelecer nossa saúde física e mental na contemporaneidade.

Referências

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda Negra Medo Branco**: o negro no imaginário das elites do século XIX. São Paulo: Annablume, 2004.

BAROSSO, Luana. (Po)éticas da escrevivência. In: **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, nº 51, p.22-40, maio/ago. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/elbc/n51/2316-4018-elbc-51-00022.pdf>> Acesso em 05/01/2020.

BOAL, Augusto. **O Arco-íris do Desejo**. Civilização Brasileira, 1996.

BOAL, Augusto. **A estética do Oprimido**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

BOAL, Augusto. **Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, 12ª ed.

BISPO, Vilma Neres. SANTOS, Elisângela de Jesus. Leci e Januário: escrevivências negras contemporâneas na música e fotografias. In: **Ideias** 8(2), pp. 83-112. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8651267>>. Acesso em 5/01/2020.

CARONE, Iracy. BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs). **Psicologia Social do Racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014 (Coleção Psicologia Social).

CONCEIÇÃO, Alessandro. **Cor dos Oprimidos**: o teatro do oprimido como resistência, ação e reflexão frente ao racismo. 2017. 151 f. Dissertação Mestrado em Relações Étnico-Raciais – PPRER/CEFET, Rio de Janeiro, 2017.

EVARISTO, Conceição. Escrevivências da Afro-brasilidade: história e memória. **Revista Releituras**. Belo Horizonte: Fundação Municipal de Cultura, novembro, nº 23, 2008.

_____. Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. In: **SCRIPTA**. Belo Horizonte, v. 13. n. 25, p. 17-31, 2º sem. 2009, pp. 17-31. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/4365/4510>>. Acesso em

05/01/2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro Educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

KON, Noemi Moritz. SILVA, Maria Lúcia da. CURI, Cristiane Abud. **O Racismo e o Negro no Brasil**: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. Nosso racismo é um crime perfeito. In: **Revista Fórum**. 2012. Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/>. Acesso em: 10/02/2017.

OLIVEIRA, Cláudia Simone Santos. “De Objeto a Sujeito: uma trajetória de humanização”. In: **METAXIS - Teatro do Oprimido na Saúde Mental**. Centro de Teatro do Oprimido, CTO-Rio, 2010. pp. 50-1.

SANTOS, Bárbara. **Teatro do Oprimido - Raízes e Asas**: Uma teoria da práxis. Rio de Janeiro: Íbis Libris, 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Prefácio. In: GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro Educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação, Petrópolis: Vozes, 2017.

SANTOS, Elisângela de Jesus. “Intelectuais negras e produção de saberes contemporâneos”. In: MENDONÇA, Amanda. TEIXEIRA, Kamila. BASTOS, Priscila. **Jovens Pesquisadoras**: entre estudos e militâncias. Rio de Janeiro: Autografia, 2016. pp 37-58.

SANTOS, Joel Rufino dos. **A História do Negro no Teatro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Novas Direções, 2014.

VILAÇA, Aline Serzedello Neves. “**Diz!!! Jazz é Dança**”: Estética afrodiaspórica, pesquisa ativista e observação cênico-coreográfica. Dissertação de Mestrado em Relações Étnico Raciais PPRER/CEFET/RJ. Rio de Janeiro, 2016.

ZAHIDÉ MACHADO NETO: UMA REESCRITA DA SUA HISTÓRIA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS E NOS ESTUDOS SOBRE AS MULHERES

Maiara Diana Amaral Pereira –UFBA⁵⁰⁶

Resumo

A presente pesquisa tem como objetivo fazer um resgate da memória de Zahidé Machado Neto levando em conta a agência da autora e das suas obras, essa perspectiva permitiu assim uma contraposição a “invisibilidade” que já está posta, sendo, dessa maneira, essa escolha metodológica, uma escolha política, que me possibilita perceber os jogos de poder na preservação e conservação da memória de Zahidé Machado Neto. Como professora do mestrado, em 1974, Zahidé Machado foi responsável pela disciplina “Sociologia da Família e das relações entre os Sexos” e essa disciplina pode ser considerada a primeira relacionada sobre a mulher e a condição feminina na Bahia, além de coordenar importantes projetos como A família na Bahia no século XIX: status da mulher, participar do curso de especialização de estudos e pesquisas sobre mulher e educação, papéis masculinos e femininos atitudes e estereótipos, realizado em São Paulo em 1976 na Fundação Carlos Chagas e publicar um artigo, juntamente com Luzinete M., intitulado, “Mulher, trabalho e discriminação”, estudo piloto em Salvador, então porquê essa cientista social caiu no esquecimento tanto nos estudos das mulheres como nas ciências sociais? Sendo assim ao reivindicar Zahidé Machado Neto pretendo reaver a história do estudo das mulheres na Bahia, e, suas personagens principais, além de localizar o Nordeste dentro dessa produção no contexto nacional.

Palavras-chave: Mulheres nas ciências sociais; Antropologia; Cientistas sociais do Nordeste.

Neste texto apresentarei a entrada em campo para a pesquisa de mestrado em Antropologia sobre a socióloga baiana Zahidé Machado Neto (1931-1983), pioneira nos estudos sobre a mulher na Bahia (FERNANDES; DANTAS; PEREIRA, 2016), natural de Salvador e uma intelectual ativa dentro da universidade. Dentre seus feitos podemos citar a pesquisa sobre garimpo e garimpeiros na Chapada Diamantina/BA, em 1974, escrita conjuntamente com Célia Maria Leal Braga; a coordenação de um curso de interdisciplinaridades sobre o Recôncavo Baiano em 1979 e a orientação e participação em bancas de dissertações de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), além de ter sido representante do Departamento de Sociologia na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e assessora para assuntos educacionais do Departamento Cultural de 1965 a 1967.

Este texto está dividido em quatro partes. A primeira é sobre o trâmite de como se deu meu caminho acadêmico até chegar ao meu tema de pesquisa no mestrado sobre Zahidé Machado Neto. Na segunda, através de um diálogo com outras duas pesquisadoras, Candice Vidal e Fernanda de Azaredo de Moraes, que também se preocuparam com a

⁵⁰⁶ Mestranda no programa pós-graduação em antropologia pela Universidade Federal da Bahia

inferiorização das mulheres no campo das ciências sociais e antropologia na década de 1960\70, época em que as pós graduação em ciências sociais se implementavam, e, que, se distinguiu da década anterior 1950, sobre mulheres no campo academia.

Pretendo através de uma “conversa” com esses estudos examinar quais os motivos ofuscaram Zahidé nas ciências sociais e nos estudos sobre mulher, já na terceira parte relato quem foi Zahidé Machado Neto e suas contribuições como pesquisadora sobre mulher e nas ciências sociais, mas principalmente nos estudos sobre mulher. Por fim, concluo apontando que apesar dos seus apagamentos Zahidé através de um tema de pesquisa polêmico ainda hoje se “desligar” do seu marido que a ofuscava.

A CHEGADA AO TEMA DE PESQUISA

Começarei esse texto contando um pouco do percurso que trilhei até chegar a Zahidé Machado Neto, sendo assim a minha própria trajetória acadêmica. O início desse percurso se deu como bolsista de iniciação científica no grupo de pesquisa *Feminaria Musical: grupo de pesquisa e experimentos sonoros*, ligado à Escola de Música da UFBA e coordenado pela professora Laila Rosa. Nesse grupo desenvolvi uma pesquisa sobre o que (não) se produz sobre música e mulheres no banco digital de Teses e Dissertações de Universidades Federais brasileiras, pesquisa essa que buscou mapear o que (não) existe na produção de conhecimento sobre música em suas diversas áreas, entre elas, a da etnomusicologia (que dialoga com a antropologia e seus métodos) sobre questões ligadas às mulheres, relações de gênero, bem como questões ligadas a raça/etnia, classe e sexualidade, problematizando as ausências destas na produção acadêmica no país durante o período de 2007 a 2013.

O resultado que obtive foi que a maior parte dos trabalhos, mesmo tratando sobre a mulher e gênero, não o faz de uma maneira politizada, no sentido de questionar relações de poder entre os gêneros como, por exemplo, discursos que naturaliza as características femininas, explicando que determinados lugares devem ser ocupados por mulheres como o lugar de interpretes, e, não de compositoras, por não terem a cognição capaz para tal função já que tal capacidade pertencem aos homens.

Em maio de 2014, recebemos no grupo a visita do professor Felipe Bruno Martins Fernandes, que eu não conhecia até então, que havia proposto uma reunião para

organizarmos conjuntamente um evento em referência ao dia 17 de Maio - Dia Mundial de Combate à LGBTfobia. Nessa reunião, pensamos algumas propostas e, seguindo a orientação da Profa. Laila Rosa, se decidiu por uma performance na frente da Biblioteca Central da UFBA, no campus de Ondina. Como apresentarei, foi com o Prof. Felipe Fernandes, após esse trabalho conjunto, que iniciaria a pesquisa sobre Zahidé Machado Neto, pois após o fim de minha pesquisa no grupo *Feminaria Musical* fui selecionada como monitora na disciplina de Introdução à Antropologia do Gênero durante o semestre 2015.1 e posteriormente sua bolsista de iniciação científica e orientanda de mestrado.

No início do ano de 2015.2 me tornei bolsista de iniciação científica na pesquisa *Ensino da Antropologia na Bahia*. O objetivo inicial dessa pesquisa era fazer um levantamento histórico dos “grandes nomes” da antropologia na Bahia e as suas contribuições no ensino da disciplina, assim como refletir sobre como a antropologia havia se desenvolvido no Estado e qual a sua relevância nas universidades baianas. Entretanto, a imersão nessa “história” nos levou a percorrer outros caminhos, pois durante nossas pesquisas no Arquivo da FFCH/UFBA, nos encontramos com uma socióloga cuja história havia sido invisibilizada para as novas gerações: Zahidé Machado Neto.

A primeira etapa da pesquisa consistia na leitura das autoras e autores baianos considerados “clássicos da Ciências Sociais”. Num primeiro olhar, já que estávamos ligadas a um grupo de estudos feministas, particularmente de Antropologia Feminista, percebemos que a maioria dos autores que alcançavam o lugar de clássicos das Ciências Sociais baianas eram homens, tais como Thales de Azevedo, Perseu Abramo e outros. As mulheres, tais como Ruth Landes e a própria Zahidé Machado Neto, apesar de muito elogiadas e aclamadas, as suas contribuições, não alcançavam o mesmo status que as dos homens. Mesmo que essas antropólogas, sociólogas e cientistas políticas mulheres tenham construído carreiras de excelência acadêmica, sua obra e sua memória eram de mais difícil acesso para as novas gerações, como era o meu caso.

Zahidé Machado Neto nos apareceu nessa etapa da pesquisa de forma tangencial, como co-autora de um manual de ensino de sociologia para a graduação - *Sociologia Básica* (MACHADO NETO; MACHADO NETO,1987) livro que escreveu conjuntamente com seu esposo Antônio Luís Machado Neto.

Antônio Luís Machado Neto, foi um importante jurista e sociólogo de suma relevância para a implementação do PPGCS da UFBA como foi apontado pelas professoras Dora Leal Rosa e Maria do Rosário no seminário que ocorreu no dia dez de dezembro de 2018 sobre os cinquenta anos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais⁵⁰⁷ (Diário de Campo- 20/12/2018), e, que tinha como sua principal atividade intelectual os estudos da sociologia do conhecimento e filosofia do direito.

Nesse sentido, o encontro com Zahidé Machado Neto evidenciou algo que já havia percebido durante a formação em Ciências Sociais: a ausência feminina nas obras e autores considerados relevantes para a história das Ciências Sociais e Antropologia na UFBA. Portanto, esse foi o direcionamento que tomamos na pesquisa e passamos a investigar em profundidade a trajetória dessa socióloga, sempre construída, equivocadamente, à sombra de seu esposo. Equivocadamente pois, como veremos, Zahidé Machado Neto foi uma pioneira no estudo da condição feminina na Bahia, primeira cientista social da UFBA a pesquisar e se dedicar profundamente à posição da mulher na sociedade baiana.

Desta maneira, a partir de nossa trajetória no campo da Antropologia Feminista, decidimos deslocar a pesquisa para estudar essa “co-autora”, uma vez que, além desse manual, ela aparecia nos arquivos que estudamos na segunda etapa da pesquisa como um sujeito central na consolidação das Ciências Sociais na Bahia, tendo se dedicado fortemente ao estudo da “condição feminina”, especialmente no mundo do trabalho.

Uma mulher “ofuscada” pelo marido

Antônio Luís Machado Neto foi um importante pesquisador e docente da UFBA, cujas contribuições são aclamadas até os dias atuais em obras, biografia, citações e outros documentos de memória. Por exemplo, em razão de sua morte em 1977, foi publicado um livro pelo Centro Editorial e Didático da Universidade da Bahia em 1979 com capítulos escritos por “intelectuais íntimos” do pesquisador, apontamento que aparece na parte

⁵⁰⁷ O programa de pós-graduação em antropologia é recente, sendo criado no ano de 2007, a pós-graduação em Ciências Sociais era a única até então na UFBA, apoiada na área de antropologia e sociologia, desde os anos de 1999, quando foi introduzido o doutorado (o mestrado, por sua vez, possui uma história de cinquenta anos na instituição) o que demonstra que não existia uma “barreira” acadêmica fixa entre a sociologia e a antropologia na década de 70\80 quando Zahidé Machado era pesquisadora\professora da pós graduação, e, também quando foi aluna da mesma instituição.

introdutória do mesmo, entre esses intelectuais se encontram Carlos Cossio, Julian Marías, Miguel Reale, Carlos Costa, Antonio Paim, Luzinete Simões, Marília Muricy M. Pinto, J.J Calmon dos Passos, Cândido Mendes, Carlos Frederico Torres Machado, inclusive com uma contribuição escrita por sua esposa Zahidé Machado Neto

O livro foi realizado por causa da sua história na instituição que contou, como vemos no livro, com extraordinárias realizações intelectuais. No capítulo escrito por Zahidé Machado Neto ela aponta:

“Na noite da véspera da sua morte MN ultima o texto reestruturado de Formação e temática da Sociologia do Conhecimento. A intimidade com as experiências sócio-antropológicas e psicanalíticas de base fenomenológica, com o pensamento de Schutz, com o trabalho dos etnometodológicos revitaliza os fundamentos raciovitalista e egológicos do pensamento de MN, fazendo-o preocupar-se com a estrutura do mundo da vida e com a sociologia do conhecimento da vida quotidiana. [...]

As questões que suportam a análise sociológica do conhecimento dimensionaram-se a partir da vida como existência, e essa foi sem dúvida o ponto fundamental de todo o seu exercício intelectual. Os parâmetros do – homem vida e morte- separam-se a nível meramente temporal e analítico, já que a vida e morte estão acoplados como definição” (ZAHIDÉ MACHADO NETO, p.63).

No arquivo de Zahidé Machado Neto foram encontradas notas em jornais sobre a sua morte, cartas e duas sessões 18/03/83 e 21/03 onde foram feitas moções de pesar sobre a morte apresentadas pelo vice reitor José Calasans Brandão e por Joaquim Batista Neves representante da FFCH. Entretanto, a mesma não obteve a mesma homenagem intelectual que o seu marido, a sua produção intelectual não teve o mesmo mérito que o seu marido.

O que justifica que a obra do marido de Zahidé Machado Neto seja mais “memorável” e mais lembrada do que as suas próprias sendo que tanto marido como esposa tiveram uma carreira acadêmica encerrada pelos seus falecimentos, sendo que a universidade perdeu A.L Machado Neto anteriormente que Zahidé, apesar da contribuição intelectual de A. L Machado Neto ter começado ainda quando na graduação como, por exemplo, na criação da Revista ângulos, como Zahidé mesmo demonstra no seu texto em homenagem a sua morte.

No entanto, apesar de compreender A.L. Machado Neto o merecimento do pesquisador e das suas produções, o propósito do presente trabalho é responder questão de o porquê o marido ter tido mais autoridade que a sua mulher, e, para isso, me basearei em questões colocadas por Fernanda Moraes (2012) e Candice Vital (2016).

Em sua dissertação de mestrado, Fernanda Azeredo de Moraes (2012) se debruçou sobre a trajetória de quatro mulheres intelectuais da área das Ciências Humanas buscando compreender como a academia e a conjugalidade interpelaram nas suas carreiras e, entre essas pesquisadoras ela cita:

Professora Josildeth Gomes Consorte foi uma mulher presente na década de 1950 no curso de história, geografia e que dialogava com a antropologia na UFBA, mas, no entanto, fez sua carreira acadêmica fora da federal da Bahia mantendo um relacionamento com um ator.

Do mesmo modo que Josildeth as Professora Jerusa de Carvalho Pires Ferreira e Professora Nadya Araujo Guimarães começaram sua carreira na Bahia e posteriormente seguiram para outras instituições. Contudo Nadya retorna para Faculdade de Filosofia e Ciências humanas. Sobre suas filiações Jerusa de Carvalho Pires Ferreira foi casada com um tradutor ensaísta russo e a Nadya Araujo Guimarães com um cientista social que teve sua primeira formação na federal da Bahia.

A única Professora citada por Fernanda Moraes foi Heloísa Helena Teixeira de Souza Martins que começou sua carreira e fez toda sua trajetória em outra região, o sudeste, sendo casada com um cientista social que dividiu estudos de mesmo temas.

A pesquisa de Fernanda Azeredo acabou sendo uma descoberta no mínimo significativa para a minha pesquisa já que lá no início da minha pesquisa sobre *Antropologia na Bahia* as autoras Josildeth Gomes Consorte e nem Nadya Araujo Guimarães apareceram mesmo que estas estivessem já em curso, sendo a única autora além de Zahidé a aparecer foi Ruth Landes, antropóloga norte americana que fez uma pesquisa aqui na Bahia *A cidade das Mulheres*. O que faz com que a sua pesquisa além de auxiliar na minha se torne “campo” para a minha própria.

Trago aqui três contribuições importantes da Fernanda Azeredo que servirão para a reflexão da minha própria pesquisa, a primeira é quando a autora aponta que as mulheres intelectuais por ela observada foi “permitido” o casamento resultado de conquistas feministas que já estavam em andamento no final das décadas de 50 e 60, e que, para as suas interlocutoras apesar de serem mulheres classe média em uma universidade está experiência estava longe de ser problemática e pouco harmoniável.

A segunda é quando traz a questão da filiação como um dos principais instrumentos de prestígio nesse campo intelectual pois proporcionam teias de relações que permitem a elas intercâmbios, contatos, financiamentos e reconhecimentos, e, a terceira e última a necessidade do conhecimento histórico dos programas de pesquisas das faculdades, no meu caso, a FFCH da UFBA, e seus principais personagens.

Além dos aportes teóricos acima citados a autora utiliza o termo *significant other* que me parece útil para se pensar a relação de Zahide Machado com seu marido, que é quando um parceiro seria o “significativo” enquanto criação e produção e o ou seria o *outro* que ocupa o lugar de apoio e de condições para a produção do companheiro, entretanto, não há apenas um arranjo desse *significant other* podendo, ao mesmo tempo, ser *significant* e *other*.

Já a Candice Vidal (2016) aponta fatores interessantes que poderiam ser os responsáveis pelo esquecimento de mulheres antropólogas da década de 1960 na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), o primeiro fator seria relacionado à distinção entre pesquisa e ensino, o segundo a relação conjugal, o terceiro o centro regional de produção e ensino, o terceiro é o período curto de atividade na universidade, e, por último o interesse de pesquisa por parte da pesquisadora (or).

Outro argumento dessa antropóloga para essa pesquisa é sua reflexão sobre a importância em se falar de gênero na carreira das Ciências Sociais, e, do lugar das teorias feministas para ajudar na reflexão sobre a presença das mulheres como pesquisadoras de campo. Esse questionamento sobre o fato que o gênero⁵⁰⁸ importa como elemento distintivo na experiência do trabalho de campo fez com que a autora concluísse que o resgate das mulheres é imprescindível para enfrentar o olhar hegemônico da História da Antropologia preso em cânones disciplinar e contribuir com novas histórias e pensamentos.

O que se percebe é que para as duas pesquisadoras a conjugalidade é um fator que não se pode excluir quando se trata do apagamento da história de mulheres cientistas, porém algo diferencia a minha pesquisa das delas, diferentemente eu não poderei fazer

⁵⁰⁸ Candice Vidal, no entanto, afirma, que alguns homens também podem passar por processo de exclusão e esquecimentos de acordo com a sua raça, classe, sexualidade, ou mesmo formação profissional em oposição mulheres situadas em posições privilegiadas do ponto de vista econômico.

entrevista com Zahidé Machado Neto para que ela opine e me conte sobre como, e, se houve, problemas gerados pelo matrimônio no quesito pesquisa e cuidados domésticos, ou se ela estava submetida ao seu parceiro, o que me ajudará nesse entendimento serão os arquivos e as entrevistas com alunas, alunos, e pessoas próximas a Zahidé.

No dia dez de dezembro de 2018 houve um seminário , sobre os cinquenta anos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais⁵⁰⁹ sociais na UFBA do qual participei, e, figuras importantes, como Maria do Rosário e Dora Leal Rosa, pesquisadora e ex-reitora da UFBA, que teve sua dissertação orientada por Zahidé Machado Neto abordaram sobre a implementação do programa e suas principais figuras. O que pude perceber durante as falas é que entre os principais responsáveis pelo programa era Antônio Luís Machado Neto, marido de Zahidé Machado Neto, que conjuntamente com outros professores organizou o seria a pós-graduação.

Antes do programa existir, as pessoas podiam ser professores e professoras sem mestrado ou doutorado na universidade, contudo, com o surgimento de regra da instituição (UFBA) isso fez com que se criasse a pós e a obrigatoriedade de as pessoas fazê-la para ocupar o cargo de professor na UFBA.

E é nesse contexto que Zahidé Machado Neto entra, como uma aluna da primeira turma do mestrado em Ciências Sociais, foi “obrigada” a tal para que se tornasse e validasse seu cargo de professora da instituição já que ela lecionava na graduação como adjunta, sendo uma das primeiras pessoas com o diploma de mestrado pela FFCH-UFBA.

No texto em que escreveu para o livro em homenagem A.L. Machado Neto ,citado acima, Zahidé através do diário do seu marido nos traz informações de toda sua trajetória e interesses para além do acadêmico.

Como o seu interesse pela literatura ainda novo, anteriormente a graduação, e, que posteriormenete já na faculdade dedicou a filosofia, sociologia se tornando um intelectual de oficial, apesar dos seus interesses pelos movimentos estudantis, compreendendo ser necessário tal organização, mas sem radicalizações de que lado for.

⁵⁰⁹ O Programa de Pós-Graduação em Antropologia é recente, sendo criado no ano de 2007, a pós-graduação em Ciências Sociais era a única até então na UFBA, apoiada na área de antropologia, sociologia, política desde os anos de 1999, quando foi introduzido o doutorado (o mestrado, por sua vez, possui uma história de cinquenta anos na instituição).

Por fazer da sua intelectualidade o seu ofício e sua forma de “viver” que foi um dos pesquisadores/intelectuais da época convocados para participar de uma nova forma de se pensar a intelectualidade no Brasil através da criação de planos para o que veria a ser Universidade de Brasília (UNB). Não superando a “morte” daquela experiência que teria sido a paixão da sua vida se não houvesse tido a coerção por parte da ditadura, momento em que o intelectual desenvolvia a práxis juntamente com o pensamento.

Após a invasão A.L Machado Neto retornou para Bahia, e, apenas em 1970 retornou na UNB para um curso de Sociologia do conhecimento.

Essa leitura me fez ter algumas reflexões sobre a relação do casal Machado Neto, que já se inicia por aí, pela “confusão”⁵¹⁰ em se ter o mesmo sobrenome e de “estar presa” ao sobrenome do marido. Porém alguns detalhes da sua escrita me fez ponderar se o amor da literatura pelo seu marido de certa medida não interferiu em seu primeiro tema de pesquisa que foi a sociologia do romance, e, se o trabalho do mesmo para se construir a UNB não ajudou ou interferiu de certa forma na decisão da mesma em ir fazer uma especialização em teoria geral do direito na UNB em 1963/64.

Não pretendo aqui desmerecer a capacidade intelectual de Zahidé Machado Neto, mas compreender como a conjugalidade pode ter criado redes, interesses e caminhos dados para a socióloga/antropóloga, e, em qual momento ela se desliga dessa filiação para se dedicar a um tema de pesquisa que ainda hoje é não ocupa um lugar de destaque que é o estudo sobre mulher.

À partir das informações tragas, em diálogo com a teoria das duas antropólogas citadas anteriormente, posso dizer que a filiação e os reconhecimentos, como, por exemplo, sendo a primeira mulher do mestrado organizado pelo seu companheiro, como também através do sobrenome que a cientista social carregava de “Machado Neto” pode fazer com que sua trajetória se confunda com a do seu marido.

A sua passagem rápida ainda que bastante produtiva, e, o fato de ser uma mulher naquela época ocupando cargos importantes dentro da sua instituição de ensino e pesquisando sobre mulher, classe e garimpo são sim indicadores de fatores que

⁵¹⁰ Confusão porque em citações de trabalhos construídos conjuntamente podem se confundir, assim como pode se confundir o Machado Neto em citações.

contribuíram para o seu “apagamento” e por isso no próximo tópico apresentarei tanto a trajetória como os interesses de pesquisa dessa socióloga.

Quem foi Zahidé Machado Neto e os seus interesses de pesquisa

Zahidé Machado Neto foi uma mulher baiana, branca, nascida na capital do estado, Salvador/BA. Foi uma menina de camadas médias, filha de de Emílio Torres Timóteo e Noélia de Vinhaes Torres. Nasceu em 01 de agosto de 1931 vindo a falecer, ainda muito jovem, no dia 17 de março de 1983, em pleno período de carnaval, tão importante para a sua cidade. No momento de sua morte se encontrava afastada das suas atividades, por permissão da reitoria da UFBA, para cursar o seu doutoramento na Universidade de São Paulo (USP), em que se dedicava à tese, sob a orientação de Eva Alterman Blay, nunca defendida: “*Mulher: estrutura de existência e de sobrevivência*”. Cabe lembrar que Eva Blay, como nos mostra a história do feminismo intelectual no Brasil, foi uma das pioneiras na região Sudeste a pesquisar a mulher e a condição feminina, e é até o presente uma grande referência nesses estudos.

A trajetória acadêmica de Zahidé Machado Neto teve início com um Bacharelado em Direito na UFBA, cuja conclusão foi em 1955, época em que seu marido também se graduava em direito já que o mesmo se adentrou no curso em 1950. Posteriormente se licenciou em Ciências Sociais, terminando seu curso em 1959. No mesmo ano concluiu a especialização em *Problemas Brasileiros* no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) no Rio de Janeiro. Uma nova especialização em *Teoria Geral do Direito* foi concluída em 1964 na Universidade de Brasília (UNB). No final dessa década e no início de 1970, foi aprovada em concurso de títulos e tese. No início de 1971 foi nomeada professora assistente da UFBA através do Edital 026\69 de 12/02/1969 e no final desse mesmo ano se tornaria professora adjunta através da portaria de n. 737 de 09/12/1971

Zahidé Machado Neto foi uma das primeiras pesquisadoras mulheres a receber o diploma de Mestra, quando concorreu ao mestrado outras trinta e oito pessoas que eram professores da UFBA foram obrigados a fazer a seleção, assim como também concorreram a vaga professores do ensino fundamentais e secundário e graduados e de outras instituições, dados esses ditos no seminário do cinquenta anos do PPGCS citado acima, e, que segundo o relatório de parecer da banca examinadora de 22 de novembro de 1971 Zahidé Machado

Neto teria sido a única candidata aceita pela banca para a pós em Ciências Humanas pela FFCH/UFBA, porém posteriormente a sua turma grandes mulheres como Dora Leal Rosa, Maria do Rosário, Alda Britto Mota. Zahidé ainda orientou antropólogos de referência para a Instituição como Carlos Alberto Caroso Soares e Jerferson Barcelar.

Cabe lembrar que nessa época o colegiado de pós-graduação não separava as três grandes áreas das Ciências Sociais: antropologia, sociologia e ciência política. O que havia era um único programa de pós-graduação em Ciências Humanas, posteriormente renomeado Ciências Sociais. Como Zahidé Machado Neto já lecionava disciplinas na graduação da instituição, mesmo nos anos 1960, cursou o mestrado em 1968-1969 por uma exigência institucional que exigia que todos os docentes deveriam ter no mínimo o mestrado e integrou a comissão julgadora da seleção para auxiliar de ensino do departamento em 1971 segundo o edital 21/01/1971.

Uma vez docente adjunta da UFBA, passou a lecionar também na pós-graduação, algo que hoje seria impossível para alguém que possui apenas o título de Mestre. Como docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, Zahidé Machado Neto foi responsável pela disciplina "*Sociologia da Família e das relações entre os Sexos*", primeira na região Nordeste do país a ensinar questões sobre a mulher e a condição feminina. Além disso, coordenou importantes projetos como *A família na Bahia no século XIX: status da mulher*, participou como discente do curso de especialização em *Estudos e Pesquisas sobre Mulher e Educação, Papeis Masculinos e Femininos, Atitudes e Estereótipos*, realizado na Fundação Carlos Chagas em São Paulo em 1976, o que seria, como hipótese, a sua porta de entrada para o doutorado na USP.

Uma de suas publicações que a consolidou com um clássico dos estudos sobre a mulher e a condição feminina na Bahia foi o artigo, em co-autoria com a então bolsista de iniciação científica de seu esposo e hoje docente feminista aposentada da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Luzinete Simões Minella, intitulado, "*Mulher, trabalho e discriminação*", *estudo piloto em Salvador* (LUZINETE SIMÕES; ZAHIDÉ MACHADO NETO, 1980), nessa pesquisa as autoras buscaram compreender o lugar que as mulheres do bairro Santo Antônio Além do Carmo ocupavam dentro da nova lógica de desenvolvimento da cidade de Salvador, e, entre as principais funções exercidas por essas mulheres estavam as de donas de salão de beleza, pensões e pensionatos e como funcionárias públicas.

O resultado que as autoras chegaram ao pesquisar essas mulheres de classe média é que elas ocupavam um limite de tensão entre privado e público, casa e o trabalho fora de casa, já que só poderiam se ocupar de cargos que não comprometessem as suas responsabilidades domésticas, no entanto, apesar de ser um trabalho que se debruçou sobre mulheres da classe média Zahidé não deixou que se passasse a condição das mulheres da classe trabalhadora que eram obrigadas a trabalhar por questão de sobrevivência.

Como vimos, sua respeitável contribuição nos estudos sobre as mulheres e a condição feminina na Bahia é também evidenciada a partir de sua participação em conferências internacionais. O primeiro trabalho sobre essas questões apresentado por uma docente da UFBA fora do país foi a comunicação "*Professora primária, profissão tradicional da mulher brasileira*", em 1968 no XIX Congresso Mexicano de Sociologia, informação essa obtida através da carta que a própria enviou para o diretor do FFCH que posteriormente através do vice diretor da faculdade repassou ao Reitor da Universidade, na época, pedindo seu afastamento para a participação do congresso. Além disso, em 1981, quando já era considerada uma autoridade no tema, participou como convidada da importante conferência internacional sobre *Mulher, trabalho e ideologia* na Universidade de Paris em 1981 dado que conta nos documentos sobre suas produções.

No ano de 1981, também, precisamente em quinze do dez através de uma carta para o diretor Ruy Simões Zahidé pede permissão para se ausentar por alguns dias no corrente mês para participar do Encontro Anual da Associação Nacional de Pesquisa e pós-graduação em Ciências Sociais em Friburgo, Rio de Janeiro, tanto por ser membro da do Grupo de Trabalho "*Força de trabalho da mulher*" como também porque apresentaria uma comunicação fruto de uma pesquisa intitulada "*Força de trabalho da mulher no espaço do Bairro*", sendo seu pedido aceito. Nesse sentido, entre 1968 e 1981 sua carreira se consolidou em torno da condição feminina, o que passarei a analisar mais profundamente a partir de uma análise de como esse interesse surgiu em sua vida profissional a partir de meu trabalho de campo no Arquivo da FFCH/UFBA.

Como seria possível então esse percurso intelectual notável se esvaír dos estudos acadêmicos, das histórias das mulheres dentro da universidade principalmente quando se atentava às questões das mulheres, classe em seus estudos. É essa a indagação dessa pesquisa que com muito carinho e admiração será averiguada, e, como indica Fernanda

Azeredo: *Estabelecer “contra – linhagens” de filiação femininasé atentar não apenas para aquelas que foram nossas avós pioneiras (2003, apud Mariza Corrêa), mas para nossas antecessoras, tias, madrinhas, amigas, mestras, professoras, que com suas contribuições teóricas e trajetórias individuais, complexificam nossas cânones, multiplicando-os e enriquecendo – nos. É acrescentar em nossas árvores genealógicas acadêmicas filiações perdidas e linhagens invisibilizadas” (MORAES,2012)*

Conclusões

Ao reivindicar Zahidé Machado Neto através do entendimento de o porquê ela ter sido invisibilizada, ou colocada de lado, por ser mulher a A.L Machado Neto pretendo reaver a história das ciências sociais na Bahia através das suas personagens principais, contando uma outra história, aquela em que os cânones não aparecem, a não ser, como “sombra” das pesquisadoras, e, a partir de um ponto de vista de uma mulher, pesquisadora essa, que reconhece a necessidade de localizar o Nordeste dentro dessa produção no contexto nacional com o intuito de um resgate regional de produção intelectual de mulheres sobre mulher.

Refêrencias

FERNANDES, Felipe Bruno Martins; PEREIRA, Maiara Diana Amaral; DANTAS, Míria Moraes. Zahidé Machado Neto:: Uma Pioneira dos Estudos sobre a Mulher na Bahia. **Aceno**: Revista de Antropologia do Centro-Oeste, Mato Grosso, v. 3, n. 5, p.108-124, jan. 2016.

SOUZA, Candice Vidal e. Professoras de Antropologia em Minas Gerais: notas sobre a condição da margem. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 24, n. 2, p. 499-520, ago. 2016. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2016000200499&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 30 maio 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/1805-9584-2016v24n2p499>.

SOUZA, Candice Vidal e. Arquivos de pessoas e instituições em movimento reflexões a partir de pesquisas com antropólogos no brasil. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p.192-205, 2017.

MORAES, Fernanda Azeredo. **“Pântanos de relações e colchões de cumplicidade”: academia e conjugalidade na perspectiva de quatro mulheres intelectuais.** 2012. 140 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia Social, Universidade de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

Zahidè Machado Neto. **Machado Neto.** Salvador: Centro Editorial e Didático da Universidade Federal da Bahia, 1979.

POSFÁCIO AOS ANAIS DE TEXTOS COMPLETOS DA 6ª REA

Carlos Caroso (UFBA)

Fátima Tavares (UFBA)

Antecede à própria fundação da Associação Brasileira de Antropologia-ABA, que ocorreu em Salvador durante a II Reunião Brasileira de Antropologia-RBA no ano de 1955, a tradição de realização de eventos de caráter antropológico no Nordeste e na Bahia. Foi assim o II Congresso Afro-Brasileiro que ocorreu em Salvador no ano 1937, que teve a destacada participação de Edison Carneiro na condição de organizador, em sequência ao I Congresso Afro-Brasileiro no ano de 1934 em Recife, idealizado e organizado por Gilberto Freyre⁵¹¹. Em outro momento e condições, logo após a realização da XX Reunião Brasileira de Antropologia / I Conferência Relações Étnicas e Raciais na América Latina e Caribe, em Salvador, no ano de 1996, a quinta versão deste último evento voltou a ocorrer em Salvador no ano de 1998, com ampla participação de antropólogos, historiadores e outros cientistas sociais. Nesta edição foram responsáveis pela coordenação da Comissão Organizadora Jeferson Bacelar, então diretor do Centro de Estudos Afro-Orientais, e Carlos Caroso, professor do Departamento de Antropologia e Etnologia da UFBA.

As Reuniões Brasileiras de Antropologia tiveram quatro de suas edições na Bahia, sendo que três ocorreram em Salvador e uma em Porto Seguro. Na previamente mencionada II RBA, em 1955, foram eleitos para dirigir a recém fundada ABA Luiz de Castro Faria, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira. A X RBA, que se deu no ano 1976, teve sua Comissão Organizadora presidida pelo professor Thales de Azevedo, na ocasião presidente da ABA, e participação de Pedro Agostinho, Vivaldo da Costa Lima e Maria Hilda Paraíso. Decorridas duas décadas, em 1996 ocorreu a XX RBA, em momento que presidia a ABA João Pacheco de Oliveira - este evento teve a Comissão Organizadora coordenada por Carlos Caroso, e como membros Pedro Agostinho, Maria Rosário, Jeferson Bacelar e Eliane O'Dwyer, que à época ocupava o cargo de Secretária Geral da ABA. No ano de 2008 a XXVI

⁵¹¹ Ocorreram também em Recife os III e IV Congresso Afro-Brasileiro.

RBA teve lugar em Porto Seguro, pela primeira vez saindo do eixo das grandes cidades. Naquela ocasião presidia a ABA Luís Roberto Cardoso de Oliveira, e a Comissão Organizadora foi coordenada por Carlos Caroso e Carla Teixeira. A despeito da atuação de seus antropólogos gozar de destacada posição na organização de eventos de caráter antropológico, a Bahia só veio a organizar uma Reunião Equatorial de Antropologia-REA no ano de 2019, nunca antes tendo organizado uma das versões da ABANNE⁵¹², que a antecedeu, e que até o ano de 2015 ocorreu em parceria com a REA.

Na esteira destes antecedentes, a **6ª Reunião Equatorial de Antropologia** ocorreu em Salvador, entre os dias 9 e 12 de dezembro de 2019, tendo como promotora a Universidade Federal da Bahia, por meio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, do Departamento de Antropologia e Etnologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Contou, ainda, com o apoio e participação de outras Instituições de Ensino Superior existentes no estado da Bahia.

Considerando o atual contexto sociopolítico no país, bem como a necessidade de melhor compreender questões antigas e emergentes nos campos de atuação e diálogos da antropologia, os conceitos **“Diversidades, Adversidades e Resistências”** foram definidos como temas geradores das discussões da **6ª REA**. Para as discussões contou-se com a participação de antropólogos e outros cientistas sociais, pesquisadores, professores, estudantes (graduação e pós-graduação), representantes da sociedade civil e de movimentos sociais, além de agentes de organizações governamentais e não governamentais do Brasil, especialmente das regiões Norte e Nordeste, das outras regiões do país e dos demais países da América Latina.

Em reconhecimento à contribuição da arte que tem como referência o legado cultural afro-brasileiro para com o pensamento antropológico na Bahia, a 6ª REA escolheu homenagear o artista plástico **Carybé**, baiano por adoção, destacando a força da sua arte que retrata as “coisas da terra”. Nascido **Hector Julio Páride Bernabó**, na Argentina, veio morar na Bahia em 1952, onde compartilhou intensamente o momento e a experiência

⁵¹² A I Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste ocorreu em Recife, no ano de 1985. Posteriormente o evento, que passou a ocorrer entre as RBAs promovidas pela ABA, e veio a receber a denominação de ABANNE. O histórico de eventos da ABANNE e REA / ABANNE pode ser encontrado em MOTTA e BRANDÃO.

intelectual e artística com Pierre Verger e Jorge Amado. Vale lembrar que no ano de 1996, por ocasião da XX Reunião Brasileira de Antropologia, homenageou-se Pierre Verger, que na ocasião cedeu uma fotografia de um Xangô na África para compor a identidade visual do evento. Decorridas mais de duas décadas, a identidade visual da primeira Reunião Equatorial de Antropologia que ocorreu na **Cidade da Baía** foi a de uma gravura de Carybé, que retrata a cerimônia do Ajerê, na qual Xangô, deus da justiça e da sabedoria, carrega o fogo sagrado de que ele se nutre, rodeado por suas esposas divinas, as Ayabás⁵¹³.

Proposta da 6ª REA - Diversidades, Adversidades e Resistências

Seguindo a proposta elaborada pela Comissão Organizadora, que foi coordenada por Fátima Tavares, a **6ª REA** deu continuidade às Reuniões anteriores, mas trouxe novos avanços sobre as reflexões iniciadas em meados da década de 1980, por acadêmicos e profissionais do Norte e Nordeste associados à **ABA**, em encontros regionais da referida ABANNE. No ano de 2007, quando ocorreu em Aracajú essas reuniões incorporaram a denominação de **REA/ABANNE**⁵¹⁴, refletindo sua gradativa expansão para além dos limites regionais para incorporar a crescente participação de antropólogos da região equatorial da América Latina e Caribe. A proposta da **6ª REA** foi de ampliar a visibilidade nacional e internacional da produção antropológica, assim como explorar novas oportunidades de parceria e colaboração acadêmica.

Nesta 6ª REA buscou-se consolidar mais de três décadas de discussões científicas no campo da Antropologia, decidindo adotar apenas a denominação 6ª REA, sem que se perca de vista a importância que teve a ABANNE para os avanços do campo científico nos estados do Norte e Nordeste do Brasil. Esta adoção de uma única designação se dá mesmo como resultado de um movimento simétrico com aquele que aconteceu com a denominação da congênere organizada pelos estados do sul e sudeste, que veio a constituir a atual RAM-

⁵¹³ Imagem gentilmente cedida pelo **Instituto Carybé**.

⁵¹⁴ Vale esclarecer que a red denominação como REA decorreu de uma discussão de diretoria da ABA em 2001, na ocasião sob a presidência de Ruben Oliven, reunida em Porto Alegre, em momento que estava planejada realização da reunião regional ABANNE na Bahia. Contudo, por diversos fatores, a reunião acabou ocorrendo no Maranhão, não incorporando a nova denominação - REA.

Reunião de Antropologia do Mercosul, agregando a participação de antropólogos e estudantes dos países latino americanos do Cone Sul.

No ano de 2007, em Aracaju, Estado de Sergipe, ocorreu a primeira edição conjunta da 1ª REA - X ABANNE. Posteriormente ocorreram a 2ª REA - XI ABANNE em Natal/RN, no ano de 2009; a 3ª REA - XII ABANNE, em Boa Vista/RR, no ano de 2011; a 4ª REA-XIII ABANNE, em Fortaleza/CE, no ano de 2013; e 5ª REA - XIV ABANNE, em Maceió/AL, no ano de 2015. Em 2017, a edição prevista para ocorrer em Teresina/PI não se concretizou, rompendo uma linha de continuidade muito importante para o fortalecimento do ensino e pesquisa antropológica no Norte e Nordeste do Brasil, assim como com a intensificação das relações acadêmicas com os países equatoriais da América Latina e Caribe.

A 6ª Reunião Equatorial de Antropologia mostrou-se uma importante contribuição para consolidar a REA como *locus* de oportunidades de discussão acadêmica das pesquisas antropológicas produzidas nas regiões Norte, Nordeste do Brasil, bem como dos países equatoriais situados na América Latina e Caribe, ampliando a visibilidade destes trabalhos e potencializando seus resultados. Outro importante aspecto a ser destacado é o crescente diálogo entre essa produção regional de Antropologias do Norte e Nordeste com as demais atividades de pesquisa e pós-graduação nacionais e internacionais que compartilham interesses temáticos, metodológicos e conceituais. Cabe enfatizar também a oportunidade que o evento constituiu para a integração dos antropólogos da Bahia nesse circuito de trocas acadêmicas, políticas e institucionais.

Esta iniciativa trouxe importantes desdobramentos no que tange às atividades de ensino, de pesquisa e de discussões sobre o papel dos antropólogos em projetos de intervenção social. Assim, os profissionais da Antropologia do estado da Bahia no conjunto da Antropologia Brasileira assumem o compromisso e a responsabilidade pela continuidade e fortalecimento das reuniões regionais bienais que se iniciaram com as Reuniões ABA Norte e Nordeste-ABANNE, que posteriormente tornaram-se reuniões de voltadas para a interlocução internacional com a incorporação da Reunião Equatorial de Antropologia-REA, que veio a contribuir com a expansão e consolidação de redes de cooperações nacionais e supranacionais.

Certamente pode-se antecipar que a ampliação do diálogo entre a produção regional e as demais pesquisas das pós-graduações nacionais e internacionais permitirão consolidar

as redes de cooperações internacionais no que diz respeito à produção de conhecimento e trocas de experiências no âmbito da antropologia nas Regiões Norte/Nordeste do Brasil e parceiros situados na Região Equatorial; incentivar e promover o diálogo interdisciplinar e consolidar a colaboração entre os cursos de pós-graduações em Antropologia; oportunizar aos estudantes de pós-graduação em Antropologia e demais áreas afins a inserção em outros espaços de formação intelectual; ampliar a visibilidade e articulação da produção teórica dos trabalhos que vêm sendo desenvolvidos entre as instituições participantes do evento; integrar as atividades de graduação e pós-graduação, possibilitando aos alunos de graduação a divulgação de suas pesquisas; incentivar as reflexões acerca da expansão da prática antropológica e da atuação dos antropólogos para além dos muros da academia; fomentar a participação de diversos atores sociais e oportunizar a visibilidade dos respectivos protagonismos na construção de coletividades e movimentos sociais; e, certamente contribuir para fortalecer as parcerias com a Associação Brasileira de Antropologia e outras congêneres no país e em países vizinhos. Por fim, e não menos importante, contribuir para o fortalecimento das relações da academia com a sociedade civil e agregar competências analíticas que possam subsidiar a formulação de políticas públicas.

Sobre a Programação da 6ª REA

A programação final da 6ª REA foi composta por 1.470 trabalhos sob várias formas de apresentações. A abertura formal se deu no dia 09 de dezembro no Salão Nobre da Reitoria da UFBA sob a presidência do vice-reitor e outros dirigentes universitários, com a participação superior a 600 pessoas. Na ocasião ocorreu uma conferência dialógica compartilhada entre uma das mais expressivas lideranças quilombolas no Brasil, o ativista quilombola do Piauí Antonio Bispo, uma liderança indígena da Bahia, Célia Tupinambá, e um antropólogo sênior, docente na UFBA, Ordep Serra, que tem intensa atuação acadêmica e política na Bahia e no Brasil. Entre os dias 10 e 12 de dezembro ocorreram 22 Mesas Redondas; 03 Painéis Temáticos com convidados do Brasil, Colômbia, Equador; Peru e México; 01 Roda de Conversa envolvendo ativistas, lideranças comunitárias, religiosas e acadêmicos; 46 Grupos de Trabalho com propostas notadamente inclusivas para dar oportunidade de primeira participação a muitos iniciantes no campo da antropologia; 09 Sessões de Comunicações Coordenadas, muitas explorando e enfatizando temáticas

emergentes que não se enquadravam nos grupos de trabalho que compuseram a programação; e Apresentação de Pôsteres, realizada no âmbito dos GTs, de forma a dar oportunidade a iniciantes de terem sua primeira participação neste tipo de evento científico; Mostra de Ensaios Fotoetnográfica (foram selecionados 10 expositores dentre as 25 propostas submetidas para o concurso); Mostra de Vídeos Etnográficos⁵¹⁵ com apresentação de 27 vídeos que versaram sobre temáticas bastante diversificadas; 04 reuniões de grupos de colaboração científica com vistas a discutir suas propostas de continuidade e avanços futuros; Reunião de Coordenadores de Cursos de Pós-Graduação do Norte e Nordeste com a presença do Representante de Área na CAPES; Reunião de Editores da Periódicos da área de Antropologia e Ciências Sociais de forma geral; e Apresentações Culturais e Artísticas programadas, visando oportunizar a expressão de talentos e estimular as expressões artístico-culturais da parte de antropólogos e de antropólogas e, em muitos casos, de seus interlocutores de pesquisa, com vistas a reconhecer e valorizar suas expressões culturais.

A 6ª REA superou todas as expectativas iniciais de contar com a participação de um máximo de 800 pessoas, atingindo, e superando, assim seus objetivos acadêmico-científicos de estimular a discussão do estado da arte na pesquisa, no ensino e nas práticas de Antropologia no país, e permitindo um intenso diálogo com e entre colegas antropólogos do estados das regiões Norte, Nordeste e Noroeste do Brasil, assim como de países equatoriais fronteiriços.

Podemos considerar que a 6ª REA cumpriu plenamente o papel de congregar especialistas, estudantes e lideranças comunitárias e de religiões de várias matrizes para promover um importante e construtivo diálogo interdisciplinar em que a Antropologia que se produz nos países Latino Americanos situados na região equatorial pode ser evidenciada e teve importante protagonismo. Da mesma forma, a participação de acadêmicos, profissionais e estudantes de várias partes do país contribuiu para a intensificação dos

⁵¹⁵ Importa registrar que a primeira mostra de filmes etnográficos em reuniões científicas da ABA se deu na X RBA em 1976, sendo exibidos dois filmes: Pankararé de Brejo do Burgo e Garimpos e Garimpeiros na Bahia. Eram filmes em Super 8, mídia à época muito popular e instrumental pela portabilidade. Em 1996, por ocasião da XX RBA em Salvador, ocorreu o I Concurso de Filmes Etnográficos, já sob o formato de vídeos, que premiou em 1º lugar o vídeo de Virgínia Valadão, Yãkwa, o Banquete dos Espíritos (1995). Neste mesmo evento foram propostos o concurso e prêmio Pierre Verger, que teve início na RBA de 1998 em Vitória, ES.

diálogos e colaborações existentes, assim como o estabelecimento de novos diálogos e redes acadêmicas de colaboração tanto no Brasil quanto no exterior.

No que se refere à contribuição do evento para formação de recursos humanos especializados para a academia, educação básica e superior, indústria, setor de serviços e setor público, o quadro abaixo apresenta a diversidade de participantes, de forma a permitir a inclusão de todos os interessados, entre eles muitos profissionais atuantes em instâncias acadêmicas e serviço público, que tiveram oportunidade de compartilhar suas experiências, assim como com os participantes mais jovens que se encontram em processo de formação. A amplitude da divulgação e proposta inclusiva do evento, certamente foi fator fundamental para que isto se verificasse.

Quadro II – Categoria e Proveniência dos Participantes

CATEGORIA	PRÓPRIO ESTADO	OUTROS ESTADOS	EXTERIOR	TOTAL
Professores / Pesquisadores	30	300	30	360
Profissionais	-	50	-	50
Estudantes de Pós-Graduação	30	350	10	390
Estudantes de Graduação	200	200	-	400
Outros	100	-	-	100
TOTAL	360	900	40	1.300

O Evento foi registrado no endereço <http://www.sextarea.ufba.br/> e gerenciado pelo SIATEX-Sistema de Registro e Acompanhamento de Atividades de Extensão, da UFBA, de modo a permitir que as inscrições fossem realizadas pelo sistema de gestão de eventos da universidade — GERE. Este sistema, apesar de se encontrar defasado do ponto de vista das tecnologias de informação e comunicação, foi fundamental para a gestão adequada do evento, disponibilização de informações e emissão de certificados para os participantes.

A 6ª REA cumpriu inteira e plenamente seus objetivos e metas de congregar acadêmicos, lideranças comunitárias indígenas, quilombolas e religiosas, técnicos e estudantes de pós-graduação e graduação, assim como outros interessados nos temas que foram apresentados e discutidos no evento, uma vez que foi feita divulgação ampla e

inclusiva para que sua programação fosse elaborada como resultado das temáticas e estudos que ora se encontram em andamento ou são antecipados como possibilidade em futuro próximo e a longo prazo.

Mesmo sendo realizada em momento de muitas dificuldades de obtenção de recursos e no último mês do ano, quando as atividades universitárias geram muitas demandas sobre docentes e estudantes, simultaneamente às demandas outras desta época, a 6ª REA contou com a participação de 1.595 inscritos, sendo 970 participantes com inscrição confirmada de todas as regiões do país, assim como de participantes de outros países da América equatorial: Colômbia, Peru, Equador, México. Do total de inscritos com atividades no evento, 252 foram estudantes de graduação e ouvintes (dentre os quais 52 estudantes do curso de ciências sociais da UFBA que apoiaram o evento como monitores), 411 estudantes de pós-graduação de várias partes do país e de países fronteiriços, 212 profissionais filiados à Associação Brasileira de Antropologia-ABA e 95 não filiados a esta associação.

Divulgação do Evento

A divulgação do evento foi feita mediante a circulação de informações pela internet, com uso de correio eletrônico, redes sociais e página específica no sistema GERE/UFBA. Um importante apoio na divulgação foi a circulação das informações entre os associados da Associação Brasileira de Antropologia, assim como sua divulgação em outras universidades, o que levou muitos docentes a organizar caravanas de estudantes para participar do evento. O estímulo à participação de pessoas interessadas no campo da antropologia, mesmo não tendo esta formação, permitiu que professores de ensino médio participassem com apresentação de trabalhos, assim como ter um significativo número de inscritos na condição de ouvintes. Na ocasião do evento foi feita a publicação eletrônica de Anais com todos os resumos de trabalhos apresentados (www.sextarea.ufba.br/anais).

Destacamos que o evento estimulou e propiciou a expansão das redes existentes, propostas de publicações conjuntas sob forma de periódicos e livro em futuro próximo. A publicação de significativo número dos textos completos nos presentes Anais Completos da 6ª REA consolida a divulgação dos trabalhos apresentados e debatidos pelos participantes,

para muitos sendo sua primeira incursão no campo das publicações de resultados de seus estudos.

O processo de organização dos Anais, com sua publicação já quase ao final de 2020, tornou-se mais demorado do que esperávamos por fatores alheios à nossa vontade, mas que atingem indiscriminadamente toda a comunidade científica brasileira. Finalizamos estes comentários em um momento de intensos questionamentos em nosso país no que se refere à estabilidade institucional e retrocessos políticos; o desrespeito a direitos da pessoa e direitos humanos; o crescente descaso com relação aos problemas que afetam as pessoas e agravamento da exclusão social; o desrespeito aos direitos de povos indígenas, quilombolas, e às diversidades étnicas e raciais, de gênero, entre outras formas, tudo isto agravado por uma crise sanitária sem precedentes no planeta e pela ausência de políticas públicas adequadas para lidar com a mesma e a produção de discursos a atitudes que escapam ao mais elementar bom senso. Torcemos para que a continuidade das Reuniões Equatoriais de Antropologia possa ter existência apesar do horizonte sombrio que por ora nos é posto.

Referência

MOTTA, Antonio e BRANDÃO, Maria do Carmo. O campo da Antropologia e suas margens: pesquisa e sua disseminação em diferentes instituições de ensino superior no Nordeste. In: FILHO, Wilson Trajano e RIBEIRO, Gustavo Lins Ribeiro (Orgs.). O campo da antropologia no Brasil. Contra Capa/ABA, 2004. Programações e Anais das REAs/ABANNEs 2007, 2009, 2011, 213, 215.