

ANAIS DA
REUNIÃO
EQUATORIAL
DE ANTROPOLOGIA

DIVERSIDADES, ADVERSIDADES, RESISTÊNCIAS

6^a REA



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

VOLUME -3



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

ANAIS

TEMA

Diversidades, Adversidades e Resistências

v. 3

**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-Coordenadora 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.
3 v. ; 1.206 p.

Anais da Reunião Equatorial de Antropologia.
Tema: diversidades, adversidades e resistências.
Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/32216>
ISBN: 978-65-5631-020-6

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. 3

GT 25 - EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA COMO CAMPO DE AÇÃO E FORMAÇÃO EM ANTROPOLOGIA	11
Comunicações orais	
Fortalecendo afetos e tecendo histórias: algumas reflexões metodológicas	12
Aline Maria Pinto da Paixão, Elayne Cristina B. Felix, Patrícia Santos Pinheiro	
Entre a Antropologia e a Comunicação: a visibilidade do trabalho na prisão como objetivo de extensão universitária	29
Rosa Lucia Lima da Silva Correia, Vanusa Souza Silva	
Protocolos comunitários de consulta: a experiência dos quilombolas do Território Alto Trombetas II, Oriximiná/PA	43
Soliane dos Santos Vieira, Manoel Lucivaldo Siqueira, Luciana Gonçalves de Carvalho	
Escolas e Universidades: criando metodologias de extensão para as ciências sociais	59
Camila Alves Machado Sampaio	
GT 26 - FESTAS, PRESENTIFICAÇÃO AFETIVA E REPRESENTAÇÃO POLÍTICA	68
Comunicações orais	
Redes de resistência no porto de Salvador a partir da festa, do carnaval e do futebol	69
Cleidiana Ramos	
Reflexões sobre construção da afetividade nas festas estudantis dos guineenses na Unilab/Ceará	93
Iadira Antonio Impanta, Dingana Paulo Faia Amona	
Festa de São João e Espaço Público em Cachoeira-BA: tensionamentos e ambivalências	110
Sérgio Ricardo Oliveira Martins, Waleska Rodrigues Oliveira Martins	
Kipupa Malunginho: mediação e sensorialidade nas terras do Catucá	133
Marcus Vinicius Barreto	
Etnografia, afetos e desafios, a ciência encantada do Kipupa Malunginho	142
Larissa Lira	

Corpos dilatados, corpos despertos e o indecível nos Diablos de Yare Amarildo Ferreira Júnior	163
A Festa do Presente: manifestações afro-soteropolitanas e a imprensa, 1930-1950 André Luiz Rosa Ribeiro	173
Festa Indígena: performance e sociabilidade Ivy Elida Guimarães Sales	187
GT 27 – FORMAS DE HABITAR, VIZINHANÇA E AÇÃO POLÍTICA	200
Comunicações orais	
Centro Pop: a unidade, os usuários e as observações em um espaço liminar Ericleuson Araujo	201
Feminização das estratégias – resistência e luta pela moradia na comunidade da Barreira em Niterói, RJ Patricia de Figueiredo Ferreira Zürcher	213
Política em um acampamento: sobre fazer casas e estender redes de alianças João Vicente Marques Laguens	226
O tempo do futebol: uma etnografia do Catanga Futebol Clube Marcos Paulo Castro Mello	235
GT 28 - FRONTEIRAS, DESLOCAMENTOS FORÇADOS, CONFLITOS E DIREITOS HUMANOS. MOBILIDADE DE POVOS INDÍGENAS NA AMÉRICA LATINA	258
Comunicações orais	
História kadiwéu como história da mulher kadiwéu Viviane Luiza da Silva, Antônio Hilário Aguilera Urquiza	259
A mobilidade dos Kaiowá transfronteiriços: adversidades e resistências na fronteira Andréa Lúcia Cavararo Rodrigues, Marco Antonio Rodrigues, Antonio Hilario Aguilera Urquiza	273
Ficções antropológicas... do pensamento coletivo à subjetivação /subalternidade científica. Pensar o estado ... des-essencializar o próprio pensamento, em direção a uma estética da autoridade científica, repensando a estrutura do pensamento Felipe Martin	291

GT 29 - GÊNERO, ETNOGRAFIAS E PERFORMANCES RITUAIS	308
Comunicações orais	
“Eu fico nessa esquina tão divina mas não fale de amar”: sobre limites simbólicos e potencialidades nas performances do corpo prostituído	309
Lucas Eduardo da Silva Melo	
UÝRA SODOMA: Gênero, sexualidade e antropologia	324
Paulo Henrique Trindade Correa	
Performances nos rituais de Xangô, Oxúm e Iemanjá	341
Francisca Verônica Cavalcante	
Disputas em rituais de Umbanda e Jurema: acionando gênero, corporalidade e hierarquia em Terreiros de Campina Grande, PB	361
Maria Luiza Leite	
Marcha de mulheres negras descolonizando mente e corpos no espaço urbano da praia de Copacabana: narrativas fotográficas	376
Denise Gomes Marinho	
A mulher no cerco	394
Geissy Reis Ferreira Oliveira, Izadora de Souza Vieira	
Performance negra: e o ritual antropofágico de Ismael Ivo	408
Juliana de Oliveira Ferreira	
GT 30 - GÊNERO, PESCA E CIDADANIA: POLÍTICAS PÚBLICAS, MUDANÇAS NA ATIVIDADE PESQUEIRA, ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA E DESAFIOS PARA A CONSTRUÇÃO DA EQUIDADE DE GÊNERO	417
Pôster	
A atuação das pescadoras na gestão de recursos pesqueiros: o caso do Acordo de Pesca do Capivara, região do baixo rio Japurá, AM	418
Ana Paula Soares Farias, Edna Ferreira Alencar, Isabel Soares de Sousa	
GT 31 – GOVERNO DAS MARGENS POR GÊNERO, RAÇA/ETNICIDADE, POLÍTICAS E ESTADO	437
Comunicações orais	
“A minha mãe é mãe solteira”: reflexões sobre maternidade solo a partir da interseccionalidade entre raça, classe e gênero	438
Taiane Alves de Lima	

“O benefício não é para qualquer uma”: moralidades sobre a maternidade em decisões judiciais a respeito da concessão de prisão domiciliar a mulheres mães presas	449
Natalia Barroso Brandão	
As perspectivas da prisão domiciliar para a Maternidade no Cárcere e a(não) concessão de direitos da mulher, da criança e da família	463
Letícia Sales	
A vida que resiste em Marielle: disputas em torno da imagem pública da vereadora após seu assassinato	479
José Rolfran Souza Tavares	
Justiça Itinerante: implementação de políticas públicas de inclusão e igualdade social pelo Judiciário Piauiense	496
Danilo Barbosa Neves	
Tecendo a “colcha” das culturas: uma análise do curso de formação de professores indígenas no Maranhão	512
Ana Paula Silva Oliveira	
Internação e diversidade sexual e de gênero: uma incômoda interseccionalidade em centros socioeducativos cearenses	524
Bruno Sousa	
Tecendo redes de cuidado: gênero e violência nas periferias de São Paulo	538
Milena Mateuzi Carmo	
GT 32 - HISTORIOGRAFIA DAS ANTROPOLOGIAS: PRÁTICAS, TEORIAS, MÉTODOS, HISTÓRIAS	549
Comunicações orais	
“Entre o facão e o bisturi”: Um diálogo entre a sala de aula e a conjuntura decolonial antropológica no século XXI	550
Isadora Façanha Gurgel Freire, Silmara Peixoto Moreira	
Antropologia e história e os desafios da análise dos processos criminais	560
Márcio Matos	
Triângulo etnológico: as relações entre Curt Nimuendajú, Fritz Krause e Otto Reche. Um espelho das mudanças no cenário da Antropologia brasileira na década de 1930	570
Peter Schröder	

GT 33 - INDÍGENAS NA CIDADE: REFLEXÕES SOBRE DESLOCAMENTOS E AS POLÍTICAS PÚBLICAS DE ACOLHIMENTO 590

Comunicações orais

Indígenas na cidade: sobre chegar e ficar 591
Leonice Morais

Indígenas levados a júri popular em contextos urbanos 607
Carlos Alberto Marinho Cirino

“Da comunidade para Universidade”. Uma descrição da vida acadêmica de alunos indígenas do Insikiran 625
Dayana Figueiredo Bednarczuk, Regiane Dionizio Lima

Estudantes Indígenas no Campus Amajari do Instituto Federal de Roraima 645
Júlia Medeiros Dantas

Assistência em saúde da criança migrante venezuelana 667
Newton Ricardo Pereira Souza

O confronto das lógicas Warao e “Ocidental”: construção de políticas públicas de atenção a refugiados em contexto de interculturalidade no estado do Maranhão 683
Pedro Costa Maciel

A “diáspora” dos Warao dentro do território brasileiro 694
José Raimundo Torres dos Santos

GT 33 - INDÍGENAS NA CIDADE: REFLEXÕES SOBRE DESLOCAMENTOS E AS POLÍTICAS PÚBLICAS DE ACOLHIMENTO 716

Pôster

Locador ou Locatários? Afinal, as terras não são dos indígenas? Um estudo de caso com os indígenas Kiriri em Barreiras, Ba 717
Luana Alexya Teixeira do Nascimento, Rayna Elizabeth Fernandes Ribeiro

GT 34 - MORTE, SUBJETIVIDADES E EMOÇÕES 725

Comunicações orais

Desatando Laços no Candomblé 726
Fábio Lima

“Medo” e “respeito”: aproximações acerca da festividade e do cuidado no culto de Babá Egum 746
Lara Rosa Meirelles Barros

Espiritismo: corpo, morte e significados emocionais e racionais	763
Carlos Kleber Saraiva de Sousa, Valdênia Maria Lima Leandro Saraiva	
O remador e o marujo: Religiosidade, narrativas e devoções no túmulo de Wilson Freitas em Vitória-ES	787
Barbara Thompson	
Entre a jornada no Pahakap e o Hades judaico-cristão: morte, luto e ultravida entre o povo Palikur do Baixo Oiapoque	809
Ramiro Esdras Carneiro Batista (UFAP)	
A morte enquanto forma social – aportes teóricos	822
Marina de Castro, Rodrigo Barata	
“Eternas Saudades”: etnografando o dia dos mortos no cemitério Senhor da Boa Sentença em João Pessoa-PB	837
Weverson Bezerra Silva	
“Nossos mortos têm voz!” – Morte, luto e luta no Movimento Mães de Maio	851
Matheus de Araújo Almeida	
Mortos não enterrados e o luto interrompido: o impacto do negacionismo na elaboração das perdas	865
Mariana Felipe	
GT 35 – MULHERES INDÍGENAS, AUTONOMIAS E POLÍTICAS DE RESISTÊNCIA	872
Comunicações orais	
“Fazer bem feitinho”: produção artesanal e afirmação cultural de mulheres indígenas no contexto urbano de Boa Vista/RR	873
Nathalia Bianca da Silva Martes, Olendina de Carvalho Cavalcante	
Mulheres Indígenas: trajetórias protagonistas na estrutura política e cultural na cidade de Boa Vista-RR	894
Regiane Dionizio Lima	
Luta das mulheres indígenas por seus direitos, contra a invisibilidade e a violência do Estado	908
Daniela Fernandes Alarcon, Glicéria Jesus da Silva	
Nosso Corpo, nosso Espírito: reflexões sobre a I Marcha das Mulheres Indígenas	923
Ana Manoela Primo dos Santos Soares	

As mulheres na construção da autonomia da aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro	941
Nathalie Le Bouler Pavelic	
Pelos rios da Amazônia: mulheres e violências	964
Jheuren Karoline Costa de Souza	
Mulheres Indígenas no Alto São Marcos: agricultura, família e resistência	977
Dayane Mota Lima	
“Caçarola de Maiara”: gênero, sexualidade e inversão etnográfica junto aos Kariri-Xocó	989
Maiara Damasceno da Silva Santana	
GT 36 - NOÇÕES EM DISPUTA: “FAMÍLIA” E “COMUNIDADE”. PROBLEMATIZAÇÕES ETNOGRÁFICAS EM MÚLTIPLOS CONTEXTOS SOCIAIS	1009
Comunicações orais	
Alienação Parental: um estudo sobre ausências, silêncios, afetos e violência	1010
Gianne Cláudia Bezerra Dias	
Cocotte de família: Notas sobre a invisibilidade da família de mulheres prostitutas	1033
Marcos Paulo Magalhães de Figueiredo	
Cuidando dos Direitos: disputas sobre o lugar da Família no Conselho Tutelar	1044
Francielly Silva Costa Alves Rocha	
GT 37 - PATRIMÔNIO IMATERIAL E CIDADES EM CENÁRIOS CAMBIANTES NO BRASIL E NA AMÉRICA LATINA	1056
Comunicações orais	
“Que Danado é Patrimônio?”: o caso do Inventário Participativo dos Bens Culturais de Camaragibe-PE	1057
Cássio Raniere Ribeiro da Silva	
Versões do patrimônio: usos e narrativas dos moradores do Poço da Draga	1072
Raniery Firmino	
Por um tombamento da paisagem do Cais José Estelita: consciência patrimonial ou pragmatismo político?	1090
Luiz Eduardo Sarmiento	

A cidade e o patrimônio cultural: Interesses e conflitos na preservação e usos da cultura nos espaços urbanos	1113
Verônica Lima Fernando, Marília de Jesus da Silva e Sousa	
As Políticas do Patrimônio Imaterial e seus impactos no corte e cortejo da bandeira em Barbalha-CE	1125
Cícera Tayane Soares Silva, Julie Antoinette Cavnignac	
“Pra esse lado urbano”: o Carimbó e a salvaguarda do patrimônio imaterial num festival de resistência da cultura popular	1141
Pierre de Aguiar Azevedo	
Feira de São Cristóvão: migrantes nordestinos e patrimônios em processo no Rio de Janeiro	1159
Nicolas Alexandria Pinheiro, Fernando Cordeiro Barbosa	
Políticas culturais e repressão policial: o caso da proibição das sambadas dos maracatus de baque solto em Pernambuco	1177
Leonardo Leal Esteves	
POSFÁCIO AOS ANAIS DE TEXTOS COMPLETOS DA 6ª REA	1198

**GT 25 - EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA COMO CAMPO DE AÇÃO E FORMAÇÃO EM
ANTROPOLOGIA**

Comunicações orais

FORTALECENDO AFETOS E TECENDO HISTÓRIAS: ALGUMAS REFLEXÕES METODOLÓGICAS

Aline Paixão¹
Elayne Cristina B. Felix²
Patrícia Santos Pinheiro³
Thayonara Marina Santos⁴

Resumo

Por meio deste texto, abordaremos as atividades desenvolvidas no Projeto de Extensão Histórias de Quilombo: registros audiovisuais na comunidade quilombola de Mituaçu, Conde, PB (UFPB). O projeto busca, por meio de oficinas e cursos, a valorização, o compartilhamento de saberes e a abertura à experimentação. Perpassamos, a partir do diálogo com estudantes e professores de Mituaçu, oficinas de audiovisual, fuxico, teatro de bonecos e educação ambiental, dentre outras.

Palavras-chave: Memória coletiva; Saberes; Troca de conhecimento.

Introdução

Textos, reuniões, rodas de conversas, aulas, trabalhos, outras reuniões, artigos, livros, capítulos, provas. O universo acadêmico é permeado por atividades diversas, com temas interessantes e que são parte de nossa formação, seja como estudantes, seja como professores e pesquisadores. Quando nos propomos a “sair dos muros da universidade”, porém, não se trata de deixar de lado todo esse processo, tampouco de achar que o lugar da reflexão ou da teorização se resume a esse espaço delimitado. Com a proposta de aprendizagens mútuas, de diálogos, de experimentação e de construção de pontes entre universidade e comunidade, o projeto de extensão “Histórias de Quilombo: registros audiovisuais na comunidade quilombola de Mituaçu, Conde, PB”, vinculado à Universidade Federal da Paraíba (UFPB) tem estado presente na comunidade quilombola de Mituaçu, localizada na zona rural do município do Conde, litoral sul da Paraíba desde 2017.

¹ Mestre em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB). Email: aline.ppaixao@gmail.com.

² Graduanda em Engenharia Ambiental pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Email: elayne_cristina182@hotmail.com.

³ Pós-doutoranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA/UFPB/PNPD). Email: patriciasantspinheiro@gmail.com).

⁴ Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Email: thayonara00@gmail.com.

⁵ Elayne Cristina B. Felix. Histórias está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sg9iLI05dtg>.

⁶ Artigo publicado a partir de artigos, utilizados em uma pesquisa de cunho antropológico que (PPGA/UFPB/PNPD), e-mail: patriciasantspinheiro@gmail.com).

⁴ Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Email: thayonara00@gmail.com.

Mituaçu tem cerca de 330 famílias, atualmente com uma população de aproximadamente 1.000 pessoas que vivem perto dos rios Gramame e Jacoca, com acesso essencialmente por meio de pontes. Mituaçu se encontra já próxima ao mar, onde o rio Gramame faz a divisa entre o município de João Pessoa e do Conde, e deságua no oceano na Barra de Gramame. A comunidade possui uma relação íntima com o território que ocupa, no qual muitos desenvolvem a pesca, a agricultura familiar, a coleta e o artesanato, itens de subsistência e também comercializados nas feiras livres do Conde e de João Pessoa. Dada a dificuldade atual em obter renda destas atividades, prejudicadas por poluição industrial, agrícola e urbana no rio Gramame, muitas pessoas necessitam ir em busca de trabalho fora da comunidade.

Cabe destacar o reconhecimento étnico junto a comunidades quilombolas, feito pelo estado brasileiro, que tem como marco a Constituição de 1988, a qual introduziu no campo jurídico o acesso a direitos básicos e específicos para grupos antes não contemplados. Além dessas importantes questões – e conectado a elas – no âmbito do projeto nos propomos a estimular a valorização de práticas e memórias quilombolas. De antemão, políticas públicas, principalmente as que advogam por um determinado viés de modernização, por si, não bastam, quando não atentam para quais mudanças são desejadas e de que forma devem ocorrer. A agricultura é um importante exemplo. As comunidades rurais, incluindo Mituaçu, conheceram, ao longo de suas trajetórias, práticas agrícolas sustentáveis, importantes conhecimentos sobre a terra, sobre o plantio, sobre sementes, entre outros, que não podem simplesmente ser substituídos por técnicas modernas e agroquímicos, o que apagaria uma longa trajetória de conhecimentos construídos na prática.

Em um processo que possui seus tempos próprios, a equipe do projeto se aproximou de diferentes turmas da Escola Pública Municipal Ovídio Tavares de Moraes, localizada no interior da comunidade, e procurou explorar múltiplas linguagens relacionadas a formas de aprendizagem, criatividade e diversidade. O trabalho foi desenvolvido com alunos do EJA (Ensino de Jovens e Adultos) e alunos do 5º ano da escola, que abriga o ensino fundamental I e o ensino de EJA, respectivamente em turno diurno e noturno.

Dentre os objetivos priorizados estão o registro e a valorização de práticas e saberes de Mituaçu. Além disso, como projeto de extensão, a construção profissional e o fortalecimento das relações entre a academia e comunidade são imprescindíveis e a

produção do conhecimento não está separada da responsabilidade social. Assim, neste projeto, todos os participantes — oficinas/os, estudantes, professoras, quilombolas — compartilham conhecimentos e o colocam em prática.

Em 2017, primeiro ano do projeto Histórias de Quilombo, as atividades resultaram em diversos produtos, como ensaios fotográficos e a produção de um vídeo com o apoio dos moradores locais sobre o Rio Gramame⁵. Em 2018, com a participação das crianças do 5º ano da escola, foi dado início à construção de uma coleção etnobotânica com as plantas de uso tradicional da região. Por meio de oficinas, as crianças foram instigadas a elaborar desenhos e pinturas, produzir tintas naturais e outros materiais que contribuíssem com a coleção etnobotânica em desenvolvimento, a qual reunia saberes e reflexões sobre as plantas da comunidade.

Também em 2018 foi realizado um projeto piloto de saneamento sustentável com BET (Bacia de Evapotranspiração), técnica usada para a disposição de águas residuais. O trabalho aqui foi realizado em forma de mutirão. No ano de 2019, partimos do material já registrado e do acúmulo de experiências e produções envolvendo a comunidade. As atividades atuais consistem em organizar e complementar os materiais produzidos até agora, para a elaboração e composição de um futuro Acervo Quilombola de Mituaçu, no qual esses saberes acumulados envolvam e estimulem todas as gerações da comunidade.

Neste relato, abordaremos as atividades desenvolvidas no Projeto de Extensão em 2019. A partir da convivência de múltiplos conhecimentos e de reflexões contínuas sobre o território, identidade e práticas locais, as oficinas realizadas semanalmente e os cursos ofertados ao longo do projeto surgem como porta de compartilhamento de saberes, histórias, desabafos, críticas e afetos, relações que vêm se fortalecendo a cada encontro, mostrando a potência e os desafios do trabalho em equipe. Guiadas por mãos habilidosas e engajadas em um *aprender na prática* (LAVE, 2015) e fruto dessa convivência, adentramos nas práticas de artesanato, alimentação, agricultura, pesca, entre outras, ao mesmo tempo em que escutamos sobre as histórias de Mituaçu, marcadas por trajetórias de vida marcantes.

⁵ O vídeo Gramame, um rio de histórias está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sg9iLI05dtg>.

Costuras metodológicas

Nosso trabalho de extensão se debruça sobre o trabalho de escuta e diálogo com a comunidade. A esse respeito, como base metodológica e pela interdisciplinaridade dos extensionistas que já integraram o grupo (alunos dos cursos de engenharia ambiental, antropologia, ciências sociais, multimídias e jornalismo) desde o início das atividades desenvolvidas junto à comunidade, nos inspiramos em vários métodos teóricos de inserção em campo. Podem ser mencionadas desde abordagens mais clássicas como Oliveira (1996), no qual o autor se debruça sobre o trabalho antropológico, passando por autores como Guber (2005) que aborda uma relação de proximidade com o campo de pesquisa a partir de uma “participante observação”, enveredando para autores como Caffé e Hikiji (2013) que aborda a relação da “antropologia compartilhada”. Também podem ser mencionados trabalhos mais recentes como Jean Lave e Ingold, que se inspiram teoricamente em estudos sobre a “aprendizagem situada” (LAVE, 2015) e do “conhecer por meio do fazer” (INGOLD, 2015a). Assim, as escolhas sobre o projeto e a produção de conhecimento ocorre de forma compartilhada, reunindo a equipe do projeto de extensão e as diversas gerações da comunidade quilombola de Mituaçu.

Tendo isso em mente, a construção de um acervo teve início antes mesmo de formalizarmos a proposta, a partir do uso de imagens e também com as atividades práticas que estreitaram os laços entre nós e a comunidade. Do uso inicial de imagens neste projeto, que se propunham a fazer um debate sobre memórias, chegamos à construção inicial de um acervo. Destarte, a demanda pela construção de um museu se deu pelo entusiasmo da diretora da escola Ovídio Tavares de Moraes por uma série de ações empreendidas por este projeto na escola. Por exemplo, a coleção etnobotânica de plantas medicinais e ornamentais produzida em 2018, compõe parte do conteúdo do acervo e, principalmente, compartilha da metodologia deste projeto.

Seguindo essa mesma metodologia, outras atividades têm sido desenvolvidas relacionadas à produção do acervo. Também em 2019, com base na escola, iniciamos reuniões de caráter organizativo com a direção, alunos, professores e demais interessados, para definirmos pontos norteadores do projeto, ações previstas e seu monitoramento com a

escola. A partir disso, estão ocorrendo diversas atividades como: oficinas de fuxico⁶, bordado, confecção e teatro de bonecos, sabonetes artesanais, instrumentos musicais e, na área ambiental, oficinas sobre compostagem, confecção de papel reciclado, plantio de sementes e espirais

Além das oficinas de elaboração coletiva de peças artesanais, outra atividade do projeto diz respeito às entrevistas para o acervo quilombola. A partir de reuniões com a comunidade e a direção da escola, conversamos sobre a definição dos materiais e dos conteúdos, a partir das seguintes questões: *O que representa Mituaçu? Como seria e o que vocês gostariam que tivesse no Acervo Quilombola de Mituaçu?* Abordamos expectativas e possibilidades para os produtos e definimos por visitas de campo e convite a moradores relacionados com a transmissão desses saberes. Em maio de 2019, foi realizada uma entrevista com Dona Penha e seu marido, seu Sebastião, casal de anciões da comunidade, sobre o cotidiano e experiências vividas, registrada por meio de fotos, áudios e vídeos⁷.

No caso específico das oficinas de educação ambiental, de teatro de bonecos e de fuxico e bordado, os encontros são realizados na escola. Em outros casos, a depender do que é produzido, a atividade pode ocorrer na casa de um morador, no posto de saúde local etc. Assim, semanalmente chegávamos à escola no turno da manhã para as oficinas de educação ambiental e de fuxico e bordado em Mituaçu, quando algumas das participantes já nos aguardavam em uma das salas (que mudava quando chovia demais e alagava a escola) ou na varanda do prédio alugado, quando a escola foi interditada em função das chuvas, em 2019. Além das oficinas com a comunidade, realizamos reuniões quinzenais de estudos e de organização geral na UFPB e, quando necessário, com a direção da escola.

Com a turma de 5º ano, que é composta por 17 alunos e funciona no horário diurno, foi estabelecido que as oficinas de educação ambiental iniciariam com o plantio de mudas, elaboração de papel reciclado, compostagem e, mais adiante, oficinas de confecção de bonecos de manipulação, além das atividades previstas e outras em planejamento.

⁶Artesanato feito a partir de retalhos, utilizando um molde circular para corte, quando costurado resulta uma aparência de uma flor.

⁷ Seu Sebastião contou sobre o período de migração em São Paulo, quando trabalhou em São Bernardo do Campo, assim como muitos conterrâneos seus. Foi sindicalista e participou de greves no ABC, onde conheceu o ex-presidente Lula, por quem tem grande admiração.

Como premissas metodológicas, consideramos que há, na educação ambiental o potencial de instigar o engajamento da sociedade perante a conservação, recuperação e melhoria do meio ambiente enquanto bem coletivo e a participação qualificada de todos na busca de soluções para problemas no uso dos recursos ambientais, em consonância com repertórios socioculturais locais, do qual processos educativos (não apenas formais) são uma de suas partes constitutivas (QUINTAS, 2006).

Relacionando a educação ambiental com as ações do projeto na comunidade, procuramos trazer temas atuais, dando início às oficinas em abril de 2019, com a manutenção de uma composteira caseira feita com baldes plásticos que foram reutilizados, montagem feita em 2018, com a turma anterior. Cada criança trouxe de casa cascas de legumes, verduras e folhas e acompanhou todas as orientações sobre os ciclos biológicos e sobre a importância do adubo gerado. Participaram ativamente do processo, desde a coleta de terra em frente à escola até a montagem final das camadas de composto, entremeados por folhas secas, terra e serragem. Ao fim, reforçamos o conceito de compostagem e realizamos uma atividade de colagem de figuras sobre a decomposição de resíduos, comparando materiais de decomposição fácil com outros de decomposição a longo prazo, como pneus e plásticos. Dando continuidade à ideia da reciclagem e reutilização de plásticos, os alunos escolheram e personalizaram potes coloridos identificados com os seus nomes, onde foi realizado o plantio de sementes de coentro, *Coriandrum sativum*, espécie amplamente utilizada para fins culinários na Paraíba.

A atividade seguinte, ocorrida em maio, tratou-se de uma oficina de papel reciclado. Nela, explicamos sobre o ciclo de degradação do papel e em seguida demonstramos na prática como fazer o papel reciclado. Após, cada aluno fez seu próprio papel, que mais à frente seria usado para montar a capa de um caderno (com folhas de papel A4 em seu miolo), amarradas com barbante para o uso deles. Já montados, na última etapa personalizaram o caderninho, quando cada criança teve a sua disposição canetas coloridas, tesouras e colas, para deixarem a criatividade fluir.

Por sua vez, a oficina de Teatro de Bonecos totalizou cinco encontros, com carga horária de 20h de vivências artísticas em momentos lúdicos, sobretudo de descobertas criativas que partiram das crianças, uma vez que, a cada avanço na construção, práticas experimentais suscitadas pelas crianças iam surgindo, inovando métodos e compondo

novas configurações compartilhadas, por vezes na intenção de deixar o boneco esteticamente mais contemporâneo, e contou com participação de uma integrante da Cia Boca de Cena/PB, também professora de Artes com formação em Teatro. Nessa oficina foi realizada a manipulação e a montagem de esquetes, por meio de cenas de improviso. O universo das artes cênicas incorpora uma gama de possibilidades, neste caso, o teatro de bonecos facilitou a aprendizagem, tornando-a mais criativa e significativa no desempenho educacional, que instigou a participação das crianças em todo o processo, desde sugestões na confecção dos bonecos até a construção de enredos para os esquetes apresentados, que oscilavam entre a comédia, ficção e acontecimentos cotidianos na comunidade.

Figura 1 - Oficina de papel reciclado. 2019



Figura 2 – Bonecos construídos pelas crianças do 5º ano. 2019



Em parceria com a Unidade Básica de Mituaçu, em Outubro de 2019 foi realizada a oficina de Saboaria Artesanal com as plantas de uso tradicional da comunidade, contamos com a presença de aproximadamente 30 pessoas (incluindo a equipe do projeto, médicos, enfermeiras, agentes de saúde e moradores). Usamos três técnicas para demonstração, a primeira: sabão feito a partir da reutilização de óleo de frituras, a segunda: sabonete com óleo de coco e girassol e a última: sabonete com base glicerizada. Buscamos receitas e materiais simples, para que fosse possível a sua reprodução pela comunidade, o óleo de coco, as plantas medicinais secas e o óleo de frituras são materiais que todos já têm acesso no dia a dia. Já a técnica do sabão com óleo de frituras (disponibilizado pela comunidade) e o sabonete com base glicerizada eram de conhecimento prévio dos presentes, assim, contamos com a participação ativa de todos durante a oficina.

Figura 3 – Mônica, agente de saúde, participa da oficina de sabão com óleo de cozinha. 2019



Junto com as bases utilizadas para a saboaria, acrescentamos óleo naturais de ervas e até mesmo a própria planta seca, eram plantas que a comunidade já utilizava para diversos fins como chás, lambedores e banhos, dentre elas podemos citar: a camomila *Matricaria*

chamomilla, erva doce *Pimpinella anisum*, capim-limão *Cymbopogon citratus* entre outras. Durante a elaboração, diversas mulheres puderam escolher as combinações e fazer as misturas. Em duplas, elas foram guiadas pela oficinaira no processo, que também era a responsável por manusear produtos mais fortes (caso da soda cáustica para as duas primeiras receitas), protegida com equipamentos de segurança

Figura 4 - Matheus, Jeane e Patrícia elaborando sabão com óleo usado. 2019



Como parte do Outubro Rosa, campanha de saúde voltada para a saúde da mulher, a atividade iniciou com uma fala de médicos e da equipe do projeto sobre a importância da prevenção do câncer de mama, de útero e outras doenças, ao mesmo tempo reforçamos que as plantas medicinais podem auxiliar nesse processo, pois uma não anula a outra e sim, somam. Maria Aparecida, uma importante conhecedora de plantas em Mituaçu, também fez uma fala sobre as plantas. Também foram preparados produtos para demonstração, como um shampoo de sabão de coco e erva doce, e um shampoo feito com raspas de uma planta chamada mutamba. Enquanto a oficina acontecia, a professora Elenice, além de auxiliar com os sabonetes a base de glicerina, traduzia em libras a oficina para uma aluna deficiente auditiva e visual.

Na semana seguinte, a oficina teve duas atividades paralelas: em algumas mesas, fizemos sabonetes artesanais com base glicerizada com materiais que sobraram da oficina realizada na UBS e complementos de Elenice, que também esteve à frente do processo, assim como alguns alunos que não puderam participar na semana anterior. Novamente sua aluna esteve presente e nesse dia, como havia menos participantes, pudemos dar mais atenção a ela, apesar das limitações da equipe em libras. Sua participação foi sensível na percepção dos cheiros das essências e sabonetes. Desde então, também elaboramos sabões e sabonetes em outras ocasiões, também em paralelo ao fuxico, sob os olhares atentos das crianças durante o intervalo das aulas. Além disso, os materiais elaborados fora da comunidade são sistematicamente e distribuídos entre todos.

Artesanatos e afetos: o fuxico

No caso do fuxico, o primeiro passo era organizar a mesa, distribuir linhas, agulhas e retalhos, cada uma apresentando os materiais feitos durante a semana, a fim de adiantar os trabalhos, depois conversávamos sobre as tarefas e metas do dia, alternando produtos para uso próprio (como uma almofada que cada uma fez para si, escolhendo o modelo, as cores etc.) e para deixar com a escola, como a linda toalha de fuxico de 4,40 m, com fuxicos coloridos emoldurados em fuxicos vermelhos.

A cantoria, os cordéis, a poesia, as risadas, os assuntos tensos, foram povoando nossa mesa. Ao redor dela, as pessoas teciam fuxicos e bordados, revisitavam momentos da sua vida e da vida comunitária, revelavam segredos, vontades e ânsias, relaxavam de suas lidas mais árduas, conheciam-se. Um tecido costurado com afeto, em que não cabe uma posição de suposta hierarquia entre universidade e comunidade, ou ainda um olhar essencializado sobre a comunidade – visão da qual nos afastamos. Também com os alunos de EJA, um dos focos é a oficina de fuxico que ocorre desde o início de abril de 2019, em encontros semanais realizados nas terças ou quintas, com a equipe do projeto de extensão (professoras e extensionistas) e moradores da comunidade, totalizando em média 10 pessoas por oficina, sendo que algumas variaram ao longo do ano. A oficina de fuxico começou com uma das moradoras de Mituaçu, Dona Penha, como ministrante. Aqui, já foi produzida uma toalha feita somente com fuxico e que será doada para a escola. Outras duas toalhas estão sendo produzidas. Uma delas também é feita exclusivamente de fuxico. Já a

outra incorporou um novo saber que surgiu durante as oficinas: o bordado. Executado de diversas formas, o bordado passou a ser compartilhado como uma forma de inscrever na toalha produzida pelo grupo, narrativas sobre a comunidade.

Figura 4 - Bordados. 2019



Dessa forma, essa terceira toalha conta com representações de Mituaçu em fuxico e bordados, idealizadas a partir de uma atividade proposta por este projeto, em que um mapa de Mituaçu começou a ser esboçado. Desde então, surgiu a ideia de uma toalha que fosse representativa e apresentasse elementos considerados importantes de Mituaçu. Esses elementos e sua representação foram, passo a passo, idealizados junto aos participantes da oficina. Assim, cada figura bordada na toalha traz uma memória afetiva de determinado local, como uma bela bananeira bordada. Além disso, diversos outros produtos foram feitos com fuxico de acordo com as escolhas do grupo, como tiaras, capas de almofada, bonecas, guirlandas natalinas etc.

Dentro do processo de aprendizagem a observação exerce um papel importante. Por meio dela, podemos interagir e adquirir o conhecimento de uma forma mais leve, mas cabe ao indivíduo entender a percepção e as relações sobre as coisas que o faz despertar tal interesse em observar. Com base nessa reflexão surgem outras várias portas passíveis de

curiosidade e entendimento; a educação possui sentidos e métodos diferentes que a faz, junto com a atenção, ser uma forma de entender as visões sobre o mundo e usar a imaginação para construir seu próprio conhecimento.

No seu artigo, *Dédalo e o Labirinto: Caminhar, Imaginar e Educar a Atenção*, o autor Tim Ingold (2015b) traz várias reflexões a partir das distinções entre o dédalo e o labirinto, também os comparando com os métodos da educação e sua forma de despertar o conhecimento através de uma caminhada, na qual o tipo de atenção determinará as intenções do observador ou viajante, como chama em seu texto. Trazendo isso para as oficinas realizadas em Mituaçu, passamos a aperfeiçoar os nossos olhares sobre os registros feitos da comunidade, entramos em um processo de aprendizagem e educação sobre como deveríamos levar para fora o conhecimento passado através dessa troca mútua entre a equipe do projeto, participantes e comunidade. Após várias reuniões e conversas chegamos as quais seriam os tipos de atenções exigidos por tal prática para que pudéssemos expor esse aparecimento dos materiais obtidos e como iríamos usar nossa imaginação para traçar escolhas e rotas para os temas abordados nos cursos e oficinas.

Para Ingold, “*Todo imaginar é, nesse sentido, lembrar*” (INGOLD, 2015b, p. 33), o que nos leva à toalha feita com as representações locais de Mituaçu, cujo desafio inicial era imaginar um mapa da comunidade, cada detalhe pensado por todos remeteria a um determinado local com alguma memória afetiva, nesse sentido buscamos despertar a atenção dos participantes sobre a percepção que tinham da comunidade, pudemos observar várias maneiras expostas por eles de um mesmo local, cada um com sua particularidade, mas que juntos formavam a ideia central que era a montagem das memórias sobre a toalha.

Dona Penha segue desempenhando papel importante, pois ela é responsável por juntar as peças de fuxico e fazer acabamentos. As demais participantes fazem fuxico durante a oficina e em suas casas — embora enfatizem que o momento das oficinas seja imprescindível para se dedicarem a si mesmas, já que ficam livres das obrigações familiares, domésticas e escolares. Somado a esses fatores, a primeira exposição das peças para venda em na festa em comemoração ao dia da consciência negra promovida pela comunidade foi um elemento importante para o reconhecimento da atividade enquanto uma possível fonte de renda e autonomia.

Figura 5 - Toalha de fuxico em fase de elaboração. 2019



Em um processo ao longo desses meses de oficinas, o começo foi bastante desafiador, precisávamos construir um laço de confiança e afeto, que ao longo desse tempo foi lapidado. Encontramos dificuldades sejam na questão estrutural da escola ou até mesmo limitações de algumas das participantes, trabalhamos em conjunto para que todos estivessem à vontade para criar e vivenciar momentos de interações. Dona Penha seguida de todos, ensinava a técnica do fuxico para aqueles que ainda não a conhecia, mostramos que quando se tem força de vontade e curiosidade em aprender não haverá bloqueios, e entre muitos retalhos que para alguns não havia serventia, nós os transformamos em peças

que carregam o esforço de cada um dos participantes, agregamos valor aqueles retalhos, valores adquiridos pela vivência, afeto, amizade e compromisso.

Figura 6 - Ivanilda com a toalha bordada. 2019



Sendo manuseada por mãos habilidosas, na pequena tolha o bordado de bananeira escolhido pela Ivanilda já apresentava um cacho de bananas bem definido, restando apenas o preenchimento do interior da bananeira, em outra parte da toalha a Luciana e a Dona Penha bordavam arabescos interligando as figuras da toalha. No decorrer desse processo os participantes da oficina refletiram sobre alguns elementos presentes na comunidade a ser inseridos na toalha, pensaram em colocar mais arabescos, em fazer bico de crochê na borda, em bordar mais coqueiros. Já no final da oficina, Ivanilda e Luciana cantaram a música Vida de Gado de Zé Ramalho.

O conhecimento que vivenciamos junto à comunidade é aquele mostrado por cada um, e a experiência adquirida possa ser transmitida aquele que está apto (a) a conhecer e explorar. Assim, Ingold (2015b, p.34) coloca que: *“O conhecimento pula de cabeça em cabeça, mas as próprias cabeças – e os corpos aos quais elas pertencem – estão fixas no lugar”*. Com isso, podemos refletir sobre a diversidade exploratória de histórias que podemos nos atentar e construir o nosso olhar sobre a educação, aprendizagem e imaginação acerca de vários temas propostos, tendo como porta de compartilhamento de saberes e experimentações sendo possível assim a construção da identidade coletiva da comunidade de Mituaçu.

É um entendimento que tem em sua base o conhecer sobre o mundo e sobre as coisas, que com a caminhada revelará o aparecer da coisa em si, que acabará levando todo o conhecimento para fora, sendo aberto a descoberta de novas possibilidades e técnicas. Assim, a transmissão se dará de uma forma mais leve e eficiente.

Considerações

Um momento singular de exposição dos trabalhos realizados ao longo do ano tem sido a Festa da Consciência Negra, realizada pela comunidade de Mituaçu. No seu terceiro ano em 2019, contou com o apoio de diversos órgãos municipais e da Universidade Federal da Paraíba por meio do projeto de extensão Histórias de Quilombo. A festa ocorreu no dia 29 de novembro de 2019, no Quintal Cultural, no Conde – PB, com diversas atrações culturais locais e regionais. No local os participantes das oficinas de fuxico e bordado

puderam expor vários produtos para venda, como bonecas, brincos, colares, sabonetes artesanais, tiaras dentre outros.

Nas semanas anteriores à festa, os preparativos estavam a todo vapor na oficina de fuxico e bordado, com mobilização de todos: Aline começou a perfurar os pingentes dos colares feitos para venda na festa, enquanto Lane fazia em crochê as tiras do colar, em seguida Luciana foi ajudar Aline a também perfurar os pingentes. O colar era feito com uma base em papel, colada com tecido que foi reaproveitado dos retalhos, tinham várias formas: circunferências, retângulos, corações e gota d'água. Elayne e Patrícia embalararam os sabonetes. Jeane trouxe dois círculos cortados em papelão que daria vida a guirlandas natalinas, auxiliada por Patrícia, Aline e Lane. Assim, começamos a vislumbrar que, dentre os resultados das oficinas, além das experiências compartilhadas, o conhecimento adquirido pode ser reproduzido em casa, gerando fonte de renda extra. Assim, além de movimentar as memórias, tem-se a possibilidade de movimentar a economia local.

De modo mais amplo, compreendemos que todas essas oficinas surgem como porta de entrada para o compartilhamento de saberes, histórias, desabafos, críticas e afetos. Relações que vêm se fortalecendo a cada encontro, mostrando a potência e os desafios do trabalho em equipe. Para além de um sentido unilinear, os aprendizados, ao longo das oficinas, têm se pautado pelos contextos locais, pela participação nas práticas cotidianas.

Além disso, o material produzido coletivamente foi elaborado para a escola, que pode utilizá-lo em eventos e mostras. Esperamos que até o final do projeto possamos concluir as atividades previstas e pensadas para e com Mituaçu, assim como trazer os saberes e práticas locais para produções e processos de aprendizagem renovados e experimentados no cotidiano, ligando a extensão universitária a toda comunidade, rompendo barreiras e abrindo portas de trocas de conhecimento.

Referências

CAFFÉ, Carolina, HIKIJI, Rose Satiko Gitirana. *Lá do leste* [livro eletrônico]: uma etnografia audiovisual compartilhada, São Paulo: Humanitas, 2013.

GUBER, R. El registro de campo: primer análisis de datos. In: *El Salvaje metropolitano*. Reconstrucción de conocimiento social en el trabajodel campo. Buenos Aires: Paidós, 2005.

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

INGOLD, Tim. *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.

LAVE, Jane. Aprendizagem como/na prática. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 37-47, jul./dez. 2015.

QUINTAS, J. S. *Introdução à Gestão Ambiental Pública*. IBAMA, Brasília: 2006.

ENTRE A ANTROPOLOGIA E A COMUNICAÇÃO: A VISIBILIDADE DO TRABALHO NA PRISÃO COMO OBJETO DE EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA

**Rosa Lucia Lima da Silva Correia⁸
Vanusa Souza Silva⁹**

Resumo

Discute-se aqui a prisão como espaço de sequestro e confinamento dos corpos e como território social, ou seja como resistência à opressão do sistema. Para tanto, apresenta-se alguns dados do projeto de extensão realizado na Fábrica de Esperança, instituição que promove educação e trabalho à população carcerária alagoana e integra a política de ressocialização do estado. A etnografia realizada por cerca de seis meses pretendeu apresentar o lugar através da agência dos reeducandos.

Palavras-chave: Prisão; Trabalho; Educação; Reabilitação.

Introdução

A prisão é uma detenção legal, apoiada pelo Estado Democrático de Direito, com suplemento corretivo, “uma empresa de modificação dos indivíduos que a privação da liberdade permite fazer funcionar no sistema legal” (FOUCAULT, 1986, p.196). Ela tanto possibilita a punição como também tem a finalidade de reabilitação do criminoso, protegendo os cidadãos com a exclusão e o sequestro dos corpos que não aceitam “as normas básicas e vinculantes que vigoram na sociedade” (RODRIGUES, 1999, p. 114).

O termo reabilitação possui uma conotação diversa: médica, jurídica e legal, psicológica, arquitetônica, administrativa e financeira. É “Designada, indiferentemente, por terapêutica, cura, recuperação, regeneração, readaptação, ressocialização, reeducação e outras correlatas, ora é vista como semelhante à finalidade do hospital, ora como a da escola” (THOMPSON, 1976, p 36).

De um lado a reabilitação contempla um tratamento penitenciário mínimo e, de outro, máximo: o primeiro refere-se à adequação do indivíduo às normas, ou seja, “um tratamento dirigido à adaptação do indivíduo aos comandos jurídicos” (RODRIGUES, 1999: 105). Esta ideia se fundamenta na acepção de que a aprendizagem se efetiva mediante estímulos externos ao indivíduo para que, posteriormente, se processe uma gradual interiorização das normas do grupo social ao qual pertence, passando a pautar sua conduta através de mecanismos internos controladores (RODRIGUES, 1999). O tratamento máximo,

8 Dra. em Sociologia e Antropologia pela UFPA/Profa. do Curso de Relações Públicas da UFAL.

9 Dra. em História pela UFPE/Profa. do Curso de Relações Públicas da UFAL.

fundado na concepção pedagógica da pena de prisão, pressupõe uma plena concordância entre o comportamento externo e a atitude interna do indivíduo, na qual ela se aplica para educá-lo e corrigi-lo. Nesse sentido, a reabilitação guarda o cerne do respeito aos comandos legais e de sua relação com as convicções mais íntimas do sujeito (RODRIGUES, 1999).

A partir dessa alternativa, que perpassa aspectos de ambas propostas para o tratamento penitenciário, busca-se, a partir da terapêutica penal, atividades que apresentem conteúdo com caráter pedagógico. Isso significa, juridicamente falando, a restituição do indivíduo apenado às suas prerrogativas anteriores à prisão, situação que é obtida mediante a avaliação do seu crime, do seu comportamento, da situação econômica familiar, da participação nos programas e na incorporação da conduta que compõem a terapêutica penal. Assim, é ela uma medida que parece depender da vontade do indivíduo, da sua personalidade, porém tem como fundamento as normas, a reabilitação e a voluntariedade em relação a elas - é justamente a partir da participação e aceitação voluntárias que se conta o êxito pessoal.

Cabendo, então, ao pessoal da administração penitenciária apenas estimular, motivar e incitar a inserção das pessoas que cumprem pena nas atividades disponíveis. Atribui-se, dessa forma, a reabilitação, enquanto restituição às prerrogativas anteriores, ao mérito do indivíduo, diferenciando-a, portanto, de outros institutos relacionados com “perdão” aos crimes praticados. “Do ponto de vista do criminoso, será uma recompensa que a ordem jurídica lhe concedeu, em razão do bom comportamento que adotou. Não um favor simplesmente, mas um direito” (BRUNO, 1967, p. 221).

A reabilitação tem a tarefa de transformar indivíduos que cometeram crimes em ex-criminosos mediante a participação voluntária em programas educativos e laborais, o que envolve a concordância em seguir normas, regras e procedimentos, principalmente disciplinares, a fim de obter aquela recompensa, aquele status: o do direito de reabilitar-se, que é o de partilhar novamente da sociedade. As atividades dos programas que compõem a reabilitação são, nessa perspectiva, uma forma de sociação¹⁰ necessária para retornar à sociabilidade anterior ao crime e à penalidade imputada.

¹⁰ A sociação é, para Georg Simmel (2006), a forma como os indivíduos se relacionam conforme seus interesses.

A reabilitação se funda em três princípios majoritários: o isolamento, o trabalho penitenciário e a autonomia da gestão penitenciária (FOUCAULT, 1986). O isolamento efetiva-se, primeiro, em relação ao indivíduo transgressor com o mundo exterior, depois, através da classificação dos detentos, um em relação aos outros, dispostos a partir da função de individualização da pena. No isolamento o trabalho é definido como parte da ação carcerária de transformação dos indivíduos. Impõe-na não como atividade de produção, mas pelos efeitos que faz desencadear na mecânica humana, proporcionando a ordem e a regularidade; “sujeita os corpos a movimentos regulares, exclui a agitação e a distração, impõe uma hierarquia e uma vigilância que serão ainda mais bem aceitas, e penetrarão ainda mais profundamente no comportamento dos condenados” (FOUCAULT, 1986, p. 203).

Toda essa regulação é feita pelo aparelho carcerário, que decide o tempo da transformação útil do indivíduo, o período do processo de reeducação, no decorrer do cumprimento da sentença. A gerência penitenciária (de acordo com sua autonomia e pessoalidade) é quem controla os efeitos da punição. É a operação corretora do encarceramento um mecanismo autônomo que controla os efeitos da punição, no interior do próprio aparelho que os produz” (FOUCAULT, 1986, p. 206).

A partir desses princípios o indivíduo se torna o foco central do trabalho penitenciário. A sua transformação útil se encarrega de tratá-lo político–moralmente (através do isolamento individual e da hierarquia), economicamente (através do trabalho obrigatório) e técnico–medicamente (através da cura e da normatização). Diferente do que ocorria na sociedade absolutista, não há o desejo de castrar, decapitar os corpos, os indivíduos infames; o desejo é pela reforma na alma, pela docilização das práticas, o investimento passa a ser no corpo para atingir a alma.

O mosaico da reabilitação de Foucault (a cela, a oficina e o hospital) também expande o mundo da vida na prisão, que deixa de ser um simples espaço de correção, violência institucional e controle do indivíduo e se apresenta como um território social (LITTLE, 2002), onde se desenvolvem relações não apenas coercitivas, mas também de companheirismo, interações de afeto e solidariedade, como as que foram identificadas na

Fábrica de Esperança, núcleo laboral do complexo penitenciário alagoano, pelos alunos do curso de Relações Públicas da UFAL na etnografia que ali realizaram durante a execução do projeto de extensão *Fábrica de Esperança: educação e trabalho para uma vida lícita após o cárcere*.

A Fábrica de Esperança

A Fábrica de Esperança atende mais ou menos 300 reeducandos e é um programa que engloba ressocialização, cursos profissionalizantes e terapia ocupacional. Ela funciona em Maceió e em Arapiraca, as duas maiores cidades do estado de Alagoas, “onde 10% da população carcerária trabalha nas mais diversas áreas, tendo direito a redução de pena de um dia por cada três trabalhado, além de receber $\frac{3}{4}$ do salário mínimo via conta bancária, de acordo com o que determina a Lei de Execuções Penais” (SERIS, 2017, p.5). Ali os reeducandos alagoanos trabalham com mecânica, horta, saneantes (sabão e detergentes), artesanato (filé, pintura, tornaria, corte e costura), serralha e padaria.

Para ter acesso a ela o indivíduo tem que passar por uma rígida seleção realizada por agentes penitenciários das unidades prisionais masculinas e femininas, por uma psicóloga e por uma assistente social que avaliam o comportamento, o tipo de crime cometido e a pena que lhe foi instituída e as relações parentais. Os resultados dessa avaliação devem demonstrar que o indivíduo está apto a integrar um grupo de trabalhadores e estudantes (quase um grupo de elite) dentro de uma massa considerada de bandidos, um estigma diretamente ligado à falta de educação e qualificação profissional.

Embora a produção seja de qualidade e não seja acanhada, as vendas dos produtos confeccionados na Fábrica têm uma baixa vendagem devido ao pequeno escoamento da produção: eles são comercializados somente aos domingos na Praia da Ponta Verde, e diariamente em Arapiraca, no mercado de Artesanato Margarida Gonçalves, ou adquiridos diretamente com a Gerência de Produção e Laborterapia em Maceió, dentro do complexo penitenciário, o que pode ser considerado como ponto de venda exclusivista, que atende um público bastante restrito ou irrisório, que são os próprios trabalhadores do lugar, visto que as pessoas não entram ali para fazer compra ou passear.

A arrecadação feita com os produtos da Fábrica vai direto para o Fundo Penitenciário¹¹, para investimentos em obras no próprio sistema prisional e também para a manutenção de equipamentos e compra de insumos para as oficinas de laborterapia¹², por isso é tão importante que os produtos sejam publicizados e vendidos.

A baixa vendagem e invisibilidade da produção tem impacto negativo sobre a Fábrica, seus produtores e o próprio complexo penitenciário: afeta não apenas a verba para insumos e contratação de instrutores, mas, especial e crucialmente, faz com que o trabalho de instrutores, reeducandos e agentes penitenciários, todo o pessoal ali alocado, não seja reconhecido pela sociedade. O não reconhecimento e a invisibilidade do trabalho no cárcere contribui para o preconceito contra os reeducandos e egressos do sistema penitenciário (e, claro, sua exclusão no mercado de trabalho), bem como é o reflexo da invisibilidade dos sujeitos naquele espaço.

A atividade ressocializadora é tida por boa parte dos estudiosos do direito penal como a mais importante das funções da pena, pois se caracteriza como políticas públicas capazes de promover valorização humana, aprendizado e perspectiva de inclusão social, podem contribuir para a humanização da prisão e fazer com que ela deixe de ser apenas um castigo ou o pagamento do mal praticado e torne-se um ambiente de aprendizagem e preparação para o trabalho, possibilitando aos presos crescimento humano, intelectual, profissional e social. Isso pode contribuir imensamente para a vida pós-cárcere, pois além de abrandar toda a memória da situação ali vivida, contribui para criar condições de trabalho, estudo e reintegração com a sociedade.

A invisibilidade dos objetos-signos ali produzidos, do seu valor e capacidade de representação (TOALDO, 1997) afeta o desenvolvimento do programa de reabilitação social. A reabilitação, na verdade, é apenas mais um programa do governo, não é dignificação ou reconhecimento das pessoas, não é humanização ou tentativa de mudança das condições

¹¹ O Fundo Penitenciário Nacional (FUNPEN), foi criado pela [lei complementar 79](#), de 1994, no âmbito do Ministério da Justiça, com a finalidade de proporcionar recursos para financiar a modernização e o aprimoramento do sistema penitenciário brasileiro. Trata-se de um fundo de natureza contábil que integra o Orçamento Fiscal da União, o que significa que seus recursos devem ser dedicados exclusivamente às finalidades para as quais foi criado (GUIMARÃES e PIGNATARI, 2017).

¹² Alguns insumos utilizados na Fábrica são doados pelo IBAMA ou pela Secretaria da Fazenda: cortes ilegais ou sem autorização ou produtos apreendidos sem nota fiscal.

socias, como se querem acreditar os gestores penitenciários e da segurança pública alagoana, se assim o fosse a visibilidade não estaria concentrada unicamente em prender e anular os corpos criminosos para a segurança da sociedade e na qualificação do policiamento penitenciário, mas também na atividade reabilitativa. Assim, a invisibilidade do produto do labor, do esforço de reeducandos é a mesma de seus corpos, da sua existência para a sociedade: nenhuma.

E foi por reconhecer o poder, a influência da Comunicação Social para a visibilidade que o projeto de extensão *Fábrica de Esperança: educação e trabalho para uma vida lícita após o cárcere* foi proposto, para publicizar o trabalho e o estudo daqueles que estão sequestrados no sistema prisional alagoano. As imagens do trabalho e da educação no cárcere ajudam a melhorar a própria imagem do reeducando diante do público, a tornar aceitável seu retorno à sociedade. Isso é possível não apenas pelo conhecimento técnico e estratégico do comunicador, mas, especialmente, pela capacidade e habilidade de interpretação da realidade, da autenticidade do ter estado no mesmo lugar, de compreender a partir do compartilhamento da vivência, de se colocar no lugar do outro e assim produzir imagens mais próximas à realidade investigada, tal como propõe também a Antropologia.

O fato de ter estar junto, de se comprometer com as demandas dos reeducandos, da comunidade da Fábrica de Esperança, dá às imagens e ações comunicacionais legitimidade, posto que o comunicador atuou como um intérprete da realidade, fazendo uma descrição densa dela (Geertz 2006), o que lhe permite propor usos da comunicação adequados às necessidades e possibilidades da instituição, garantindo sua melhor agência e o sucesso dos objetivos, assim como o fortalecimento da imagem/reputação e respeitabilidade social da Fábrica de Esperança, do complexo prisional e das políticas públicas de ressocialização e, é claro, dos reeducandos, futuros homens e mulheres livres.

A prisão como território social

Na Fábrica de Esperança deveriam ser atendidos 10% da população carcerária de Alagoas (formada por 4.718 pessoas¹³), porém, devido ao fato de não haver empresas inscritas para as licitações de insumos, algumas oficinas deixaram de funcionar e seus integrantes voltaram à ficar 24 horas nas celas, a vivenciar o confinamento, à territorialidade do confinamento.

O lugar é, a princípio, uma alternativa à cela, embora ainda não seja a liberdade desejada, mas é quase ela -um entre-lugar, nos termo de Homi Bhabha (1998). Ele abre uma nova identidade para os apenados, que deixam de ser um preso para ser um reeducando, e engendra um processo pendular, de desterritorialização e (re)territorialização (HAESBAERT;BRUCE, 2002) diária: de segunda à sexta, das 8h às 16h, os presos saem da cela para as oficinas de estudo e trabalho, um momento designado por muitos de atualização do mundo, uma quase volta à liberdade, através dos instrutores; depois disso retornam ao espaço do sequestro, ao mofo, como dizem os agentes penitenciários.

Essas singularidades das prisões são tratadas por Michel Foucault em *Vigiar e Punir* (1986). As prisões para além de uma arquitetura de sequestro, vigilância e conformação dos corpos, são espaços de criação de saberes, mas, sobretudo, de identidades, forjadas sob uma verdade legitimada socialmente, reforçada pelo confinamento, pelo exercício do poder dos agentes penitenciários e do judiciário.

As prisões constituem para Foucault um projeto de exercício de poder da modernidade. Só é possível pensar essa instituição na modernidade a partir das disciplinas, criadas para docilizar e normalizar os corpos. A partir da norma se produz os saberes, a educação, o trabalho. O corpo ali é lugar de investimento, pois é mais viável recuperá-lo e adequá-lo do que destruí-lo. Os corpos criminosos passam a ser úteis para a sociedade capitalista moderna. Nas prisões os corpos seqüestrados, vigiados, classificados, interessam ao sistema capital, têm utilidade na maquinaria da produção e é por isso que a educação tem, na maioria dos casos, uma conotação laboral, profissionalizante.

Mas o sistema de poder, tanto dentro como fora das penitenciárias, não é de opressão absoluta. O homem sempre se reinventa e encontra meios de expressar sua

¹³ Destas a maioria não tendo nem completado o ensino fundamental (42%) ou o ensino médio (19%), sem qualificação profissional nenhuma, tendo sobrevivido de subempregos (71%), e 86% na faixa etária de 20 a 30 anos (SECRETARIA DE ESTADO DE RESSOCIALIZAÇÃO E INSERÇÃO SOCIAL, 2019).

própria identidade, de territorializar, de (r)existir (PORT-GONÇALVES, 2002), de agenciar-se. Por isso tão importante quanto observar/analisar o exercício de poder e a arquitetura panóptica da prisão é investiccar as burlas, a diversidade de subjetividades que se forjam em um lugar onde se considera impossível tais táticas (FOUCAULT, 1986). Foucault nos ensina a buscar a multiplicidade, o diverso, a rostidade variável que na sua infamidade questiona a ordem.

O conceito de heterotopia em Foucault (2015) é uma maneira de pensar essa multiplicidade, de analisar como dentro de espacialidades rígidas é possível criar outros espaços, outras formas de viver a prisão. Esse conceito nos orienta a pensar essas existências paralelas, rostos resistentes ao enunciado homogêneo da prisão, que faz crer apenas na existência do criminoso. Quantas outras subjetividades não são inventadas/afirmadas no cativo e para fugir a ele: trabalhador, pai, filho, religioso, amante, amigo?

A resistência é criativa, cria topografias de fugas, dobras de discursos que negam qualquer ideia de um poder total. Há diversos agenciamentos de forças, saberes e poderes não fixos, não retos e não ditos no cárcere. Para isso um olhar criativo sobre as prisões, sobre seus sujeitos é necessário, pois, embora as atividades da área de reabilitação tenham um teor de ensinamento, de complacência às autoridades e aos regulamentos penais, “de manter em rigorosa disciplina a comunidade carcerária”, de adaptar o indivíduo à vida na prisão, de reverter sua resistência aos códigos e regras penitenciários, transformando-os em “bons presos” e, por conseguinte, em “readaptados” (THOMPSON, 1976, p. 40-42), as subjetividades se reorganizam, se esforçam para ocupar, usar, controlar e se identificar, convertendo a prisão em seu território.

Isso é melhor observado nas oficinas da Fábrica de Esperança, onde as condutas de territorialidade e as subjetividades são mais expressivas. Ali, fora das celas, as mulheres e homens confinados podem usar e possuir objetos que se lhes identificam (maquiagem, bijouteria e outro mundo de acessórios), que simbolizam a sua existência, instrumentos do movimento do significado de si mesmo, que formam e constituem suas crenças e as premissas de sua cultura, de sua classe (TOALDO, 1997). Os objetos ou bens ali usados permitem que os indivíduos se discriminem visualmente, se distingam naquele conjunto homogeneizante e criem uma estética própria (BOURDIEU, 2017). Eles servem também

como recurso de sociabilidade, já que a partir deles se constituem a irmandade pelo empréstimo, pela troca, quando entre reeducandos ou reeducandas, ou a parceria, pela doação, realizada especialmente por instrutores ou instrutoras.

Os estilos dos objetos podem tanto confundir um reeducando com um funcionário do presídio, pelo tipo ou design do relógio, da corrente, da armação dos óculos, mesmo quando eles usam fardas diferenciadas¹⁴ (os agentes usam caqui e os reeducados azul), como pode distingui-los, marcá-los. Esse último caso é quase uma exclusividade dos espaços das mulheres, visto que as mulheres que trabalham no presídio (terceirizadas ou concursadas) quase não usam acessórios ou maquiagem e quando o fazem têm estilos completamente diferentes, devido às marcas e tipos de produtos que usam, cortes de cabelos, postura, entre outras distinções materiais.

O território da Fábrica de Esperança tem três atores principais: os reeducandos, os agentes penitenciários (concurados ou terceirizados) e os intrutores. Reeducandos e agentes penitenciários mantêm relações de tensão, não falam além do estritamente necessário, e os olhares entre eles são de indiferença ou sarcasmo (excluído daí os agentes que gerenciam a fábrica, que devido a sua formação pedagógica e ao fato de serem concursados são mais amistosos). Mesmo quando há uma certa afabilidade e cortesia entre estes atores o peso da função, a tensão do trabalho, da profissão do agente penitenciário - a segunda mais perigosa do mundo - não permite que ele, especialmente o terceirizado, não intente interações para além do controle e disciplina.

A tensão é fundante do conflito e este é uma forma social onde indivíduos e grupos oponentes constituem uma interação que satisfaz os interesses e as necessidades sociais (SIMMEL, 2006) de ambos os lados envolvidos. O conflito delimita, estabelece identidades, territorialidades, e antecede a ação para a sua superação, através da criação de mecanismos de pacificação ou de equalização das contendas.

Agentes penitenciários e instrutores têm relações mais amenas, mas nem por isso menos tensas, posto que partilham o exercício da autoridade e do poder nesse espaço. Já os instrutores e os reeducandos são mais próximos, a relação de ensino-aprendizagem gera

¹⁴ Os agentes, homens e mulheres, que usam fardamento na Fábrica de Esperança são os que fazem a segurança dos módulos e pavilhões, são os terceirizados. Os servidores públicos não usam fardamento ali, assim distinguem-se tanto dos reeducandos quanto dos terceirizados.

cumplicidade e alianças e isso tem duas razões: 1. os instrutores tratam os reeducandos como alunos simplesmente e dessa forma contribuem para construir a territorialização dos galpões das oficinas a partir do zêlo dos espaços e instrumentos individuais (as linhas, as agulhas, o lado que senta na mesa, a cadeira preferida, a estante onde ficam os pertences...) e do uso da amizade na formação das equipes; 2. e por verem os reeducandos a partir do seu saber-fazer, do ofício de educadores, fazem dobras na disciplina, na rigidez do sistema.

É assim que a resistência cotidiana (SCOTT, 2000) é organizada ali, a r-existência (PORTO-GONÇALVES, 2002) dos apenados. Os instrutores são parceiros dos reeducandos e somente se aliam precariamente aos agentes penitenciários. Para aqueles nas oficinas não há criminosos nem reeducandos. As oficinas não são extensão das celas, são salas de aula, espaços de criatividade, onde o líder é o professor, o instrutor de filé, de crochê, de plantio, de desenho, de marcenaria. Dentro dos galpões de leitura, artesanato, serigrafia, corte e costura, na horta ou nos campo de capinagem os agentes não têm autoridade direta, ela é mediatizada (diminuída ou ignorada) pelo instrutor, que também é confidente, terapeuta, pai, mãe, irmão, o ouvido e a voz que consola, defende, entende, explica, ralha, acredita, intercede.

As oficinas, mais que um espaço de reabilitação, são, no sentido da topofilia de Tuan (1980), a região de se ser quem se é, onde o indivíduo se increve, se descreve, se reconhece, se celebra, se (re)inventa. As pessoas falam das famílias, das amizades, das saudades, dos cocós¹⁵ que aprontaram, como era na rua, como será quando voltarem, quando deixarem as fardas, quando puderem estar na moda. Cantorias e gaitadas durante o trabalho ou estudo fazem esquecer, desaparecer a prisão - o território outro do sequestro, do confinamento dos corpos - e forjar-se ali um campo sagrado, íntimo, território da alma, no sentido Deleuzeano, onde se deitam afetos, alegrias e esperanças. É a Fábrica, portanto, um entre-lugar (BHABHA, 1998), aquele espaço-tempo onde as subjetividades acontecem e o sistema é burlado. É o campo do meio entre o cativo (VELHO, 1995) e a rua (liberdade) (DAMATTA,1997).

Assim não é de fato a educação e o trabalho que fundam a regeneração, não é a penitência tampouco; é a sociabilidade deles resultante, é o encontro das subjetividades re-

¹⁵ Armadilhas, problemas.

existindo, resistindo à homogeneização, à desclassificação, ao confinamento, que tem uma influência positiva sobre aqueles homens e mulheres. São as relações amigáveis entre reeducandos e instrutores, as relações de confiança, o “senso prático” (BOURDIEU, 2009) que se estabelece que constrói o território social da Fábrica.

Assim, o agenciamento (DELEUZE e GATTARI, 1995 apud HAESBAERT; BRUCE, 2002) desse espaço, que a priori é de cumprimento de pena, advém dos comportamentos e relações sociais dos atores que ali estão, das vontades e dos atos humanos que são resultados deles. A agência (SZTOMPKA, 1998) dos reeducandos e dos instrutores, que transforma a Fábrica em um território social, criativo, de expressão de múltiplas subjetividades, se dá no enfrentamento do Estado - ente que se materializa e se corporifica na esquadrihadura e regulação do mundo da vida de cada sujeito apenado ali - e de seus dispositivos de controle do espaço e dos corpos, demonstrando que embora todo o poder que detenha não dá conta de toda a complexidade da (r)existência humana.

A arte e os bens ali desenvolvidos tem um significado maior, transcendente ao espaço onde foi produzido. O labor, a criatividade dos reeducandos impregnam os objetos de um sentido de liberdade, de reinserção familiar, de volta para a casa, dos afetos, dos sonhos de além muros e grades, de projeto de vida, de (re)conquista da humanidade (DOURADO, 2011).

Isso se explica não apenas pelo fato do trabalho e do estudo no cárcere contarem na remissão da pena e na constituição de uma poupança, um guarnecimento para o futuro e uma renda para a família do reeducando, como o afirmam os agentes penitenciários e gestores da Fábrica de Esperança, e como até confirmam alguns reeducandos entrevistados, mas porque o agenciamento, através do trabalho e do estudo, mesmo que na prisão, mesmo nas condições prisionais brasileiras, muda alguma coisa no indivíduo que nela vive, altera a perspectiva em relação a si mesmo e ao mundo, ao estigma vivenciado (CASTRO et al, 1984).

Diz Roseli Figaro (2008, p.2) a esse respeito que o trabalho é aquilo que nos faz “criar algo em benefício de outro e de si mesmo”; é o que permite ao sujeito se atualizar com “relação às relações sociais (culturais, comunicacionais, políticas)”, expressando em si mesmo o coletivo e a individualidade para a transformação de algo em algo e de si mesmo.

Considerações Finais

A Fábrica de Esperança se abre como um locus de conhecimento que fomenta a reinserção, a dignidade e a resistência a uma identidade de crime e a um atestado de exclusão. O trabalho e o estudo ali representam o dado imediato cotido no sentimento de ser reconhecido como pessoa novamente, de ter dignidade, de poder pensar numa vida além do cárcere, inclusive, de volta ao corpo familiar; é, nos termos de Edgar Morin (1997), uma percepção de ter de volta a própria existência.

Estar na Fábrica trabalhando, estudando, ser chamado novamente pelo nome, constituir novas relações, mesmo que seja com os sujeitos diretos de seus desafetos, afeta diretamente o sentido de existência dos reeducandos, posto que ressignificam a solidão e escapam ao esquecimento entre o mofo e à quintura dos blocos de concreto.

O tempo e o espaço da Fábrica de Esperança não são os mesmos da cela, embora ela também seja um espaço do cárcere: há um colorido e uma estética novos produzidos diariamente, a duração das horas tem outros cheiros, personagens e texturas. A vida acontece, o dia acaba, a pena se reduz, entre um trançado na tabuleta do filé, o corte na bananeira, os sulcos no tampo de uma mesa, o mexido no tacho de sabão, as instruções e gaitadas do professor, a cantoria da sala. É um lugar onde afetos se materializam em arte, palavras, onde o produto das horas ali empregadas se transforma em objeto de (auto)admiração.

Referências

BHABHA, Homi K. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. **A distinção: crítica social do julgamento**. 2a ed. Porto Alegre: Zouk, 2017.

BRUNO, Aníbal. **Direito Penal**. Editora Forense, São Paulo, 1967.

CASTRO, Myriam Mesquita P., RESENDE, Regina Gattai de A., ABREU, Sérgio França A. e CHACON. **Preso um dia, preso toda a vida: a condição de estigmatizado do egresso penitenciário**. São Paulo: Temas IMEC, 1984.

DOURADO, Elisângela de Sousa. **O artesanato como meio de ressocialização para os reeducandos da penitenciária masculina de Tarauacá (Moacir Prado)**. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Artes Visuais da Universidade Federal de Brasília. 2011.

DA MATTA, Roberto. **A casa & a rua**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

FOUCAULT, Michel. **A sociedade punitiva (1971-1973)**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. **Vigiar e punir: o nascimento da prisão**. Trad. Lígia M. Pondé Vassallo, 4ª ed. Petrópolis - RJ, Vozes, 1986.

FIGARO, Roseli. O mundo do trabalho e as organizações: abordagens discursivas de diferentes significados. **Revista Organicom**, ano 5, número 9, 2º semestre de 2008.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GUIMARÃES, Raquel Lamboglia; PIGNATARI, Leonardo Thomaz. **O Fundo Penitenciário Nacional (FunPen) e o financiamento do sistema prisional**. 2017. Disponível em: <http://www.migalhas.com.br/dePeso/16,MI266838,81042-O+Fundo+Penitenciario+Nacional+FunPen+e+o+financiamento+do+Sistema>.

HAESBAERT, R.; BRUCE, G. **A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari**. *GEOgraphia*, Niterói, v. 4, n. 7, 2002.

LITTLE, Paul Eliot. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: Série Antropologia – UNB, 2002.

MORIN, Edgard. Complexidade e ética da solidariedade. In CASTRO, G. et al **Ensaio de complexidade**. Porto Alegre: Sulina, 1997.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Da Geografia às Geo-Grafias - Um mundo em busca de novas territorialidades. In: Sader, E. e Ceceña, A. E. (orgs.) **La guerra infinita: hegemonía y terror mundial**. Buenos Aires: CLACSO, 2002.

RODRIGUES, Anabela Miranda (1999). **A posição jurídica do recluso na execução da pena privativa de liberdade: seu fundamento e âmbito**. São Paulo, IBCCrim, 1999.

SECRETARIA DE RESSOCIALIZAÇÃO E INCLUSÃO SOCIAL- SERIS. **Perfil dos reeducandos cadastrados nos convênios**. <http://www.seris.al.gov.br/reintegracao-social>. Acesso em dezembro de 2019.

_____. **Catálogo de produtos de artesanato da Fábrica da Esperança 2017**. Disponível em: <http://www.seris.al.gov.br/educacao-producao-e-laborterapia/catalogo-de-produtos-confeccionados-na-fabrica-de-esperanca-1>.

SCOTT, James C. Formas cotidianas de resistência camponesa. **Revista Raízes** 21, nº 01 jan-jun 2000.

SIMMEL, Georg. Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Ed. Zahar. 2006.

SZTOMPKA, Piotr. Cap. XVIII A história como produto humano: a teoria da agência. In: **A Sociologia da Mudança Social**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

TOALDO, Mariangela Machado. Sob o signo do consumo: status, necessidades estilos. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, nº 7, novembro de 1997.

THOMPSON, Augusto F. G. **A Questão Penitenciária**. Petrópolis, RJ, Vozes, 1976.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo/ Rio de Janeiro: DIFEL, 1980.

VELHO, Otávio. O cativo da besta-fera. In: VELHO, Otávio. **Besta-fera: recriação do mundo – Ensaios crítico de Antropologia** . Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

**PROTOSCOLOS COMUNITÁRIOS DE CONSULTA: A EXPERIÊNCIA DOS QUILOMBOLAS DO
TERRITÓRIO ALTO TROMBETAS II, ORIXIMINÁ/PA**

Soliane dos Santos Vieira¹⁶
Manoel Lucivaldo Siqueira¹⁷
Luciana Gonçalves de Carvalho¹⁸

Resumo

Este trabalho aborda a experiência de pesquisa e extensão universitária desenvolvida junto à Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Alto Trombetas II (ACRQAT) na elaboração de um protocolo comunitário para orientar a realização de processos de consulta prévia, livre e informada (CPLI) baseados na Convenção 169/OIT. Discute, especificamente, o papel dos pesquisadores-extensionistas no processo de concepção e elaboração do protocolo.

Palavras-chave: Consulta prévia; Livre e informada; Protocolos comunitários de consulta; Direitos territoriais; Direitos socioambientais; Quilombos.

Introdução

Este trabalho aborda a experiência de pesquisa e extensão universitária desenvolvida junto à Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Alto Trombetas II (ACRQAT) na elaboração de um protocolo comunitário para orientar a realização de processos de consulta prévia, livre e informada (CPLI) baseados na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (C169). Seu principal objetivo é compartilhar e refletir a elaboração do próprio protocolo, que envolveu uma equipe composta por representantes das comunidades quilombolas e pesquisadoras-extensionistas do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Sociedades Amazônicas, Cultura e Ambiente (Sacaca), da Universidade Federal do Oeste do Pará: duas docentes (uma de Antropologia e uma de Direito) e três estudantes (uma advogada, mestra em Antropologia, cursando doutorado em Ciências Ambientais; uma graduanda em Direito e uma graduanda em Antropologia).

Consideramos que este relato de experiência contribui para as ações de ensino, pesquisas e intervenção no campo da Antropologia Jurídica, por dois motivos. Primeiro,

¹⁶ Graduanda em Antropologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

¹⁷ Coordenador administrativo da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Alto Trombetas II.

¹⁸ Professora associada da Universidade Federal do Oeste do Pará; docente do PPGSND/Ufopa, do PPGCS/Ufopa e do PPGSA/UFPA.

porque se insere em um contexto atualmente vivenciado por inúmeros povos indígenas e comunidades tradicionais no Brasil, os quais, frequentemente com auxílio de antropólogos e advogados, têm vislumbrado na produção de protocolos comunitários a possibilidade de estabelecer regras próprias para o diálogo com agentes externos que visam à exploração de recursos naturais nos territórios que eles ocupam. Segundo, porque, do ponto de vista da formação acadêmica e cidadã de antropólogos, mobiliza experiências integradas de pesquisa e extensão passíveis de replicação e aprimoramento.

A respeito do contexto da experiência, adiantamos que as comunidades do TQ Alto Trombetas II estão envolvidas, há quatro décadas, em disputas decorrentes da sobreposição do território quilombola por duas Unidades de Conservação e da presença da mineração de bauxita nas áreas que ocupam, nas margens do rio Trombetas, em Oriximiná, Pará. Nos últimos anos, no enfrentamento de processos simultâneos de regularização fundiária e licenciamento ambiental, elas vivenciaram experiências dramáticas de aplicação de consultas, as quais, embora constituindo procedimentos de defesa de seus direitos, foram marcadas por divergências, dissidências e conflitos entre os próprios quilombolas e entre eles, o Estado e a mineradora. Foi a partir dessas experiências, portanto, que a ACRQAT buscou apoio do Sacaca/Ufopa para a produção de seu protocolo de consulta, a fim de uniformizar tomadas de decisões coletivas frente a agentes externos ao território, estabelecendo direitos e deveres de cada parte.

O trabalho está dividido em três tópicos além desta introdução e de considerações finais. No primeiro, faz-se uma breve revisão dos marcos jurídicos que orientaram a experiência extensionista, focando na previsão da consulta na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho. No segundo tópico, são apontados os marcos históricos da ocupação e dos conflitos socioambientais que envolvem o TQ Alto Trombetas II, os quais confluíram para a realização da primeira consulta no território. O terceiro tópico refere-se especificamente ao protocolo de consulta da ACRQAT.

Marcos jurídicos: a consulta prévia, livre e informada na Convenção 169/OIT

Em linhas gerais, Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho assegura uma série de direitos territoriais, ambientais e culturais aos povos indígenas e tribais em estados nacionais. No Brasil, ela foi ratificada em 2002 e promulgada dois anos depois pelo

Decreto nº 5.051/2004, e em vista da realidade nacional, sua aplicação faz-se de modo extensivo às comunidades tradicionais, entre as quais incluem-se as comunidades remanescentes de quilombo.

Um dos pontos-chave da C169 para os povos indígenas e comunidades tradicionais é a previsão do direito dos consultados, “mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente” (Art. 6º, I). Tais circunstâncias abrangem qualquer projeto, público ou privado, que vise à exploração de recursos nos territórios ocupados por tais grupos, inclusive quando o Estado retém a propriedade do subsolo, como é o caso do Brasil. Em outras palavras, a C169 reconhece aos povos indígenas e às comunidades tradicionais as prerrogativas para definir as próprias prioridades no processo de desenvolvimento econômico, social e cultural, conferindo-lhes o direito de participar da utilização, administração e conservação dos recursos encontrados nos territórios que ocupam.

Por outro lado, a C169 atribui ao Estado o dever intransferível de conduzir as consultas previstas no seu Art. 6º, cujo inciso 2 determina: “as consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas”. A boa-fé na aplicação da consulta traduz-se na franca disponibilização de informações, na utilização de linguagens acessíveis e na condução dos procedimentos de maneira adequada às circunstâncias dos interessados, assegurando-se a sua livre e efetiva participação, especialmente por meio de suas instituições representativas, e respeitando a forma de decidir e o desejo das comunidades, sem perturbar o seu modo de viver (FIGUEIROA, 2009). Enfim, a consulta prévia estipulada na C169 é um dever do Estado que não pode ser transferido a outras partes, mas não se resume a mera formalidade, devendo constituir-se como um processo verdadeiro de tomada de decisões conjuntas.

A despeito de a C169 ser um tratado de direitos humanos e possuir *status* normativo supralegal, ou seja, estar acima das demais normas infraconstitucionais (SILVA, 2016), a aplicação da consulta prévia tem sido evitada ou dificultada sob alegação da falta de regulamentação no Brasil e em outros países na América Latina. Apesar dos evidentes avanços conceituais operados pela convenção, a efetividade dos direitos que ela pretende

assegurar está longe de ser uma realidade, como afirmam Beser, Ribeiro e Carvalho (2018, p. 160):

[...] o governo tem reiteradamente descumprido a obrigação de consultar. Após ser denunciado por organizações indígenas e quilombolas, por intermédio da Central Única de Trabalhadores (CUT), o governo argumentou que a falta de uniformização de procedimentos que traduzissem administrativamente o direito normatizado na C169 dificultava a aplicação da consulta prévia.

Tentativas de regulamentação da aplicação dos direitos previstos na C169, particularmente no que tange à consulta prévia, têm sido realizadas no âmbito federal¹⁹ e em alguns estados brasileiros, entre os quais o Pará,²⁰ sem sucesso. Assim, Beser, Ribeiro e Carvalho (2018, p. 160) apontam que, por mais que os tribunais do país venham “reconhecendo o direito à consulta em diversas oportunidades e casos envolvendo povos indígenas, comunidades quilombolas e tradicionais”, o tema ainda é controverso, e as principais diretrizes para a realização de consultas no território nacional restam restritas a regramentos aplicáveis a medidas administrativas decorrentes de processos de licenciamento ambiental para exploração de recursos naturais em terras ocupadas por povos e comunidades tradicionais.

Nesse cenário, diversos povos e comunidades tradicionais têm se dedicado à elaboração de protocolos comunitários de consulta, com auxílio de ONGs nacionais e internacionais, setores da igreja católica, universidades e do próprio MPF. Trata-se do estabelecimento de regras internas instituídas pelas próprias comunidades para indicar ao Estado e a outros interlocutores os modos como desejam ser abordadas em situações de consulta prévia. De acordo com Monteiro (2015, p. 35),

¹⁹ A Portaria Interministerial nº 35, de 31 de janeiro de 2012, criou um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) com o objetivo de estudar, avaliar e apresentar proposta de regulamentação da C169 e procedimentos para consulta prévia. Em dezembro de 2014, o GTI consolidou uma proposta que se limitou aos aspectos formais da regulamentação administrativa.

²⁰ Em 24 de janeiro de 2018 o governo do Pará publicou o Decreto nº 1.969, que tratava da criação de um grupo de trabalho para regulamentar a realização de consultas prévias, livres e informadas para comunidades tradicionais. Os Ministérios Públicos Estadual do Pará e Federal, a Defensoria Pública da União (DPU) e a Defensoria Pública do Estado (DPUE) pediram a revogação imediata da medida, tendo em vista que fora tomada pelo Estado sem ouvir os povos e comunidades interessados, ferindo a própria natureza do direito à consulta prévia.

os protocolos comunitários podem ser entendidos como meios de posituação, através de um documento, do direito consuetudinário, via de regra, transmitidos oralmente durante gerações. Deste modo, capacita[m] os povos e comunidades tradicionais a dialogarem com os agentes externos em paridade de posições.

Para Beser, Ribeiro e Carvalho (2018, p. 157), a elaboração dos protocolos é uma reação ao “recorrente argumento usado pelo governo, de que a falta de regulamentação impede a obrigação de consultar”.

Marcos históricos: ocupação e conflitos no Território Quilombola Alto Trombetas II

O Território Quilombola Alto Trombetas II fica no município de Oriximiná, no noroeste do Pará, e é composto por oito comunidades — Curuçá, Jamari, Juquiri Grande, Juquirzinho, Moura, Nova Esperança, Palhal e Último Quilombo — e cerca de 300 famílias. A história de sua ocupação remonta ao século XIX, quando a fuga de africanos escravizados nas fazendas do Baixo Amazonas deu origem a povoações negras acima das cachoeiras do rio Trombetas, então chamadas mocambos (ACEVEDO; CASTRO, 1993; FUNES, 2000; SALLES, 2005). Com a abolição da escravidão, a população dos mocambos desceu o rio, vindo a fixar-se em locais de mais fácil acesso e mais próximos dos principais núcleos urbanos da região: Oriximiná e Óbidos.

Unidos por laços de parentesco, tradições comuns e memórias compartilhadas desde o tempo dos mocambos, os grupos negros se organizaram politicamente em bases comunitárias a partir da década de 1980, reagindo a uma série de ameaças trazidas por pessoas, empresas e governos que viriam a alterar profundamente os territórios até então ocupados. Em resumo, os seguintes fatos ocorridos entre 1976 e 2012 concorreram para as situações que motivaram a elaboração do protocolo de consulta da ACRQAT.

Primeiramente, os anos 1970 e 1980 correspondem à instauração de uma nova dinâmica territorial nos domínios das comunidades atualmente representadas pela ACRQAT. Um marco da mudança é a chegada da empresa Mineração Rio do Norte (MRN), que se instalou nas imediações das comunidades, criando a *company town* de Porto Trombetas, em 1976. Em 1979, em sobreposição a áreas ocupadas por essas comunidades, o governo federal criou a Reserva Biológica do Rio Trombetas (RBRT), que impôs uma série de restrições de acesso e de uso de recursos dos quais elas dependiam. Muitos descendentes dos antigos mocambos foram compulsoriamente deslocados das terras em que viviam,

inclusive sem indenização. Outros foram presos, surrados e mortos por agentes do próprio órgão ambiental. Dez anos depois, em 1989, a Floresta Nacional de Saracá-Taquera (FNST) foi delimitada em áreas igualmente ocupadas pelas ditas comunidades, já reconhecidas como remanescentes de quilombo por força da Constituição Federal de 1988. A FNST, apesar de impor restrições de uso às comunidades, acolheu em seu ato de criação a continuidade da atividade minerária, criando um paradoxo quanto às suas finalidades de conservação da natureza.

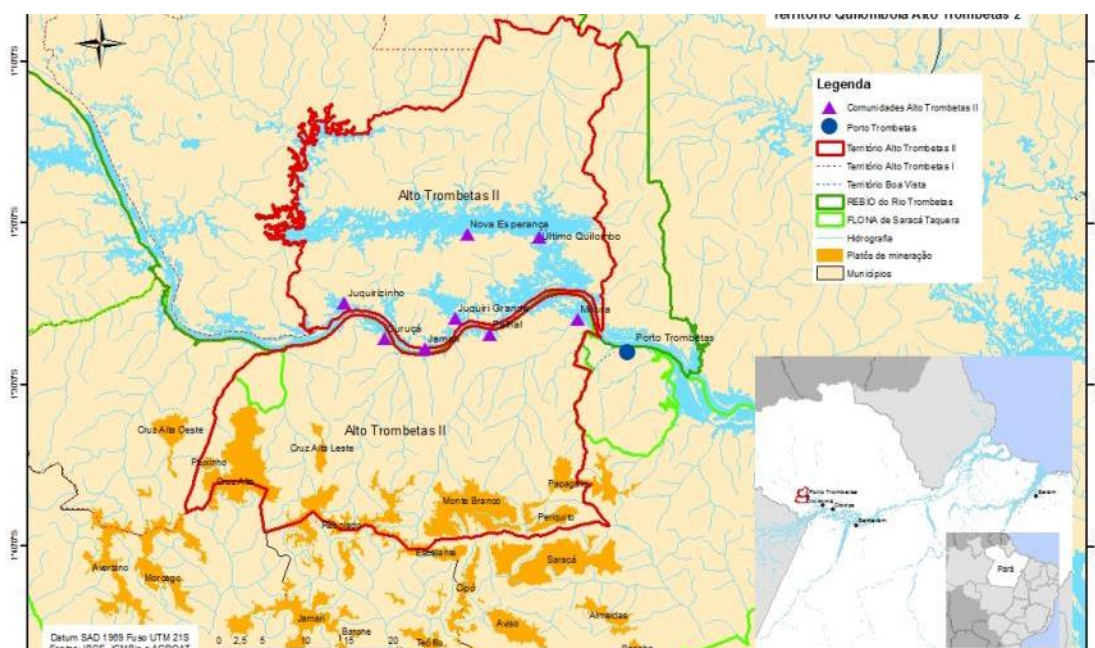
As décadas de 1990 e 2000, por sua vez, corresponderam a uma fase de intensificação da organização coletiva das comunidades remanescentes de quilombo. Apoiada na Carta Magna, a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná (Arqmo), fundada em 1989, trabalhou principalmente para a abertura de processos de titulação territorial e a criação de novas associações quilombolas em Oriximiná e adjacências. A partir de 1995 ocorreram as primeiras titulações no município, iniciando-se pelo TQ Boa Vista, que é vizinho do Alto Trombetas II. Em 2004, as comunidades integrantes deste último abriram processos de regularização fundiária no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), responsabilizado pela titulação de terras quilombolas por força do Decreto nº 4.887/2003.

A tramitação dos processos de titulação foi postergada durante muitos anos, em parte, devido à sobreposição pelas Unidades de Conservação (UC) geridas pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). Assim, embora o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial do TQ Alto Trombetas II tenha sido finalizado em 2013, ele só foi publicado quatro anos mais tarde. Na verdade, a publicação do documento só veio a ocorrer, em 14 de fevereiro de 2017, em obediência à sentença que, em 2015, condenou a União, o Incra e o ICMBio a concluírem em até dois anos o procedimento administrativo de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelas comunidades de remanescentes de quilombo TQ Alto Trombetas II. De 2017 a 2019 houve várias reuniões entre a ACRQAT e órgãos do governo para debater soluções para o impasse. Na impossibilidade de titulação da área sobreposta pelas UC, delineou-se um acordo para assinatura de um Contrato de Concessão do Direito Real de Uso (CCDRU) da porção do TQ localizada na FNST e de um Termo de Compromisso de Usos Múltiplos relativo às áreas da RBRT. Ambos os documentos estão ainda em

discussão, mas o acordo possibilitou a emissão da Portaria nº 1.172, de 17 de julho de 2018, que reconhece e declara como terras do Território Quilombola Alto Trombetas II uma área de 189.657,8147 ha (cento e oitenta e nove mil, seiscentos e cinquenta e sete hectares, oitenta e um ares e quarenta e sete centiares).

Em paralelo ao trâmite do processo de titulação, em 2012 as comunidades do TQ Alto Trombetas II viram-se surpreendidas pelo projeto de abertura de novas minas da MRN, desta vez em platôs localizados em áreas já reivindicadas junto ao Incra, conforme a Figura 1.

Figura 7 – Mapa do TQ com indicação dos platôs visados pela mineração



Fonte: ACRQAT, 2016.

Em reação a movimentações da empresa na área, as comunidades denunciaram-na ao Ministério Público Federal (MPF) em Santarém, que abriu Inquérito Civil Público (ICP) para apurar o caso. Além de recomendar a suspensão de licenças e autorizações da mineradora — o que foi acatado pelos órgãos federais responsáveis —, o MPF determinou a aplicação da consulta prévia, livre e informada aos quilombolas quanto ao projeto minerador. A realização da consulta estendeu-se até 2014, mas, na prática, os eventos que a constituíram foram marcados por uma série de controvérsias e dissensões, transformando-a em um verdadeiro “drama social” e fragilizando o direito que ela deveria proteger como

alegam Beser e Carvalho (2017). Segundo essas autoras, o drama envolveu quatro fases detalhadamente abordadas em outro texto (BESER; CARVALHO, 2017). Para os fins que nos interessam neste trabalho, consideremos um resumo dos fatos.

Inicialmente, em 2012, a consulta foi delegada pelo MPF à Fundação Cultural Palmares (FCP), instituição incumbida da proteção do patrimônio afro-brasileiro. A morosidade da FCP em cumprir essa incumbência, porém, levou o MPF a acionar o Incra e o ICMBio para executarem a consulta. Todavia esses órgãos não acataram a tarefa, alegando que não fazia parte de sua missão institucional. Enquanto isso, a MRN, por intermédio de seu corpo jurídico, acionou o órgão ambiental responsável pelo licenciamento ambiental do projeto minerador a fim de reverter a determinação de realização da consulta prévia, alegando a obrigação de promover audiências públicas, apenas. Por outro lado, a empresa avançou em uma frente de negociações diretas com as comunidades, implementando repartição de recursos e apoios a título de compensação. Com o decorrer do tempo, e sob influência da mineradora, os quilombolas se dividiram sobre realizar ou não a consulta e chegaram a oficiar ao MPF, abrindo mão do processo. Recusando sumariamente a proposta dos quilombolas, o MPF insistiu junto à FCP para garantia do direito previsto na C169. Em 2014, então, a FCP conduziu rodadas da consulta. Ocorre que os resultados então obtidos foram comprometidos pela inobservância de procedimentos que atestassem a boa-fé do processo. Assim, na passagem para 2015, os quilombolas assumiram, eles próprios, a condução da consulta, chegando a resultados que finalmente foram acatados pelo MPF e pela maior parte dos consultados.

Em suma, o drama da consulta prévia no TQ Alto Trombetas II associou três elementos: i) a inépcia dos órgãos de estado para assumir o processo de consulta, traduzida no que popularmente se chama “jogo de empurra” para acatar a missão; ii) a resistência da MRN em curvar-se ao desígnio do MPF, alegando reiteradamente que a consulta não era regulamentada no Brasil e que, no processo de licenciamento ambiental, só havia previsão de audiências públicas, o que motivou seu corpo de advogados a tentarem afastar o processo, de múltiplas maneiras; e iii) o alegado desconhecimento da ACRQAT sobre o que era a consulta prévia e como ela deveria ocorrer.

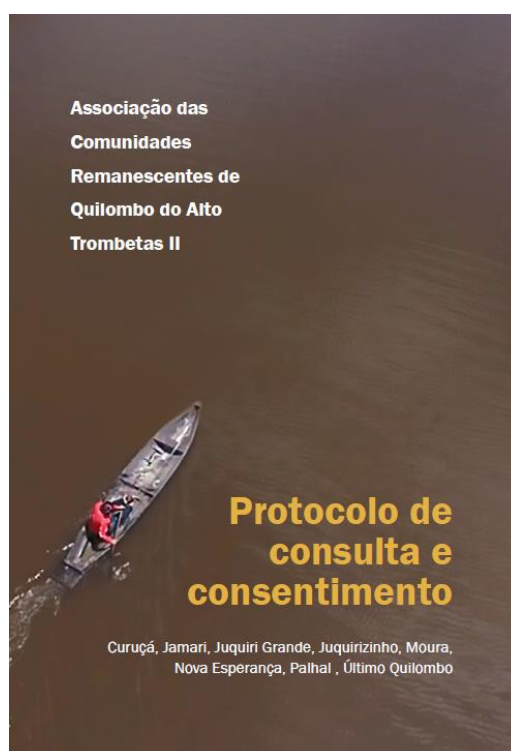
A respeito do terceiro aspecto mencionado, a ACRQAT realizou ponderações e chegou a um balanço da experiência. Por um lado, reconheceu que ela foi marcada por

perdas causadas por dissidências internas e desavenças entre líderes quilombolas, e desacordos com os órgãos envolvidos, conflitos com a empresa e divergências com o próprio MPF que buscou proteger o direito das comunidades. Por outro lado, trouxe pontos positivos como a aquisição de novos conhecimentos sobre os direitos quilombolas e a conquista de competências para lidar formalmente com governos, órgãos públicos, empresas e ONGs.

Foi a partir do balanço dessa experiência, portanto, que a ACRQAT optou pela elaboração de seu protocolo de consulta e consentimento.

O protocolo de consulta e consentimento da ACRQAT

Figura 8 – Capa do protocolo



Fonte: ACRQAT

O protocolo da ACRQAT faz parte de um conjunto de protocolos comunitários como os que vêm sendo elaborados por povos indígenas e comunidades tradicionais nos últimos anos, entre os quais podemos citar: Wajãpi, Krenak, Munduruku, Juruna e povos do território indígena do Xingu; comunidades ribeirinhas de São Francisco e Pimental; beiradeiros do Projeto Agroextrativista Montanha e Mangabal; e quilombolas de

Abacatal/Aurá e da Federação das Organizações Quilombolas de Santarém. Beser, Ribeiro e Carvalho (2018, p. 157) demonstram que, em regra, esse conjunto de protocolos

adota um modelo discursivo claramente construído na confluência de discursos eruditos, marcados por jargões jurídicos e antropológicos, com saberes e visões locais do direito (GEERTZ, 1997). São, portanto, documentos do processo de mediação instaurado entre os próprios grupos e “agentes sociais especializados [que] passaram a deter autoridade para dizer quem são, onde e como vivem e quais os direitos desses grupos” (ANDRADE, 2009, p. 44).

Das alegações das autoras, depreende-se que tais documentos são concebidos em meio a experiências dialógicas entre diferentes segmentos. No caso específico da ACRQAT, as condições objetivas de elaboração do seu protocolo valeram-se da relação continuada da associação com professores e pesquisadores da Ufopa, que, desde 2012, acompanham os processos de titulação e licenciamento ambiental que no TQ Alto Trombetas II. Nota-se que as experiências pregressas da associação quilombola na consulta implicada no inquérito civil sobre o projeto de mineração já relatado foram essenciais para que os representantes locais pudessem estabelecer as diretrizes e o fluxograma mínimo para qualquer consulta envolvendo as comunidades representadas pela ACRQAT.

O trabalho de concepção do documento desenvolveu-se de julho a dezembro de 2017. O primeiro passo foi uma reunião realizada na sede municipal de Oriximiná, na qual dirigentes e conselheiros da ACRQAT apresentaram suas questões e expectativas à equipe da Ufopa, obtendo desta, principalmente da advogada que a compunha, esclarecimentos quanto aos fundamentos jurídicos da consulta. Ao longo de um dia de trabalho, o grupo produziu um esboço do protocolo. Uma espécie de sumário foi definido, e, por meio de uma dinâmica de perguntas e respostas, as diretrizes básicas de uma consulta nos termos locais foram emergindo. A estudante graduanda em Antropologia — que já vinha realizando trabalho de campo nas comunidades desde 2016, junto com sua orientadora — ficou responsável por sistematizar essas diretrizes.

Em seguida, a referida aluna assumiu a tarefa de especificar as diretrizes delineadas na reunião, detalhando as respostas apresentadas pelo grupo para as questões estruturantes do protocolo. Para tanto, ela valeu-se dos conhecimentos acumulados sobre a percepção dos quilombolas quanto a alguns eventos consultivos previamente ocorridos no território. Por exemplo, para a questão de quando as consultas devem ser realizadas,

elencada como fundamental no protocolo, a aluna detalhou os períodos em que os eventos consultivos NÃO devem ocorrer.

Quando NÃO devem ser realizadas?

Diretriz estabelecida na reunião: As reuniões não podem ser realizadas em datas que atrapalhem o calendário local nem as atividades das comunidades.

Detalhamento: não devem ocorrer no tempo de plantação de roça, extração da castanha, copaíba, eventos religiosos, eventos escolares, festividades.

Com base nas resoluções produzidas na reunião com os líderes, a equipe da Ufopa redigiu uma versão preliminar do texto, que incluiu informações resumidas sobre a Convenção 169/OIT e a consulta prévia. Nesse conteúdo colaboraram a estudante graduanda em Direito e a doutoranda em Ciências Ambientais. A revisão de conteúdo foi realizada pela advogada e professora de Direito da instituição.

A versão preliminar do protocolo foi apresentada pela antropóloga em nova reunião com a ACRQAT, na qual foram destacadas as questões em aberto e aquelas que eram objeto de controvérsia entre os próprios diretores da associação quilombola. A partir de então, a diretoria da ACRQAT promoveu rodadas de avaliações e debates internos com as comunidades, sem a presença das pesquisadoras-extensionistas. Nessas ocasiões, livres da influência e da interferência de membros externos, colheram sugestões e críticas ao texto preliminar.

Ao fim dessa etapa, a ACRQAT voltou a reunir-se com a antropóloga da Ufopa. Soluções foram apresentadas pelos diretores da entidade para a maioria das questões que, antes, estavam indefinidas. Dessa maneira, foi possível consolidar o sumário do protocolo (Figura 3) e revisar o texto preliminar, chegando-se a uma segunda versão que deveria ser levada para uma futura assembleia.

Figura 9 – Sumário do protocolo

Neste Protocolo

Os quilombos do Alto Trombetas II	6
Quem elaborou este Protocolo?.....	12
Como este Protocolo foi elaborado?.....	13
Por que elaboramos este Protocolo?.....	14
O que é um Protocolo de consulta e consentimento?.....	17
Importância das decisões coletivas	19
Quem deve seguir este Protocolo?.....	22
O que é consulta prévia, livre e informada?	23
Em que situações a consulta prévia deve ser feita?	25
Como a consulta deve ser feita?.....	26
Quem deve ser consultado?.....	26
Onde a consulta deve ser feita?	27
Quando a consulta deve ser feita?	28
Quem é o responsável pela execução da consulta?	29
Na prática.....	31
O que se espera da consulta?	38
Consentimento livre e esclarecido.....	41
Da Convenção nº 169.....	47

A assembleia, segundo os diretores da ACRQAT, seria um evento mais inclusivo que as reuniões por comunidade, no qual seriam ouvidas as opiniões dos interessados sobre as controvérsias que ainda permaneciam. Nela, as diferentes ideias poderiam ser confrontadas, debatidas e aperfeiçoadas até gerar um consenso ou uma decisão da maioria. Por exemplo, uma questão controversa encaminhada para a assembleia seria o direito à tomada de decisões no âmbito das consultas.

Alguns diretores da ACRQAT queixavam-se que vários moradores não participam das discussões comunitárias mais importantes, não contribuem com a associação nem seguem

as regras internas do território, mas, quando mobilizados por interesses particulares, querem votar pela tomada de decisões que afetam a coletividade. Diante disso, uma das propostas levantadas na primeira reunião de elaboração do protocolo seria limitar o voto decisório aos sócios quites da ACRQAT. Tal proposta gerou controvérsias em meio à própria diretoria e, sucessivamente, nos debates realizados nas comunidades, ficando em aberto para decisão em assembleia.

Com a segunda versão do texto pronta e acordada com a diretoria da ACRQAT, iniciou-se a seleção de fotografias que ilustrariam o protocolo. Esse processo envolveu a busca em arquivos de trabalhos de campo realizadas pela antropóloga da Ufopa e em arquivos pessoais de diretores, conselheiros e outros representantes quilombolas. Buscou-se o equilíbrio na distribuição de imagens representativas de cada comunidade, mas esse intento não foi plenamente alcançado, dada a composição dos arquivos disponíveis. Também se buscou representar nas imagens os elementos considerados mais importantes na vida local, conforme definidos pelos próprios líderes quilombolas: as tartarugas, a pesca, a extração de copaíba, a produção de cerâmica e outros. Para ilustrar os elementos que não tinham registros fotográficos nos arquivos previamente disponibilizados, foram contatados fotógrafos e acervos de outros pesquisadores e de instituições como o ICMBio e a MRN. Por fim, a seleção definitiva das imagens foi realizada em reunião da diretoria da ACRQAT com a antropóloga da Ufopa.

Um “boneco” da publicação, com a segunda versão do texto ilustrada pelas fotografias escolhidas, foi elaborado e apresentado à assembleia realizada em março de 2018, sem participação da equipe da Ufopa. Nele foram feitos destaques para todas as questões controversas cuja resolução ainda se aguardava. Na ocasião, todo o protocolo foi exibido e lido coletivamente, e os participantes fizeram indicações de pontuais ajustes como substituição de alguns termos e fotografias. Eles também debateram as questões em aberto e as solucionaram.

Figura 10 – Página do protocolo



Fonte: ACRQAT

Os resultados da assembleia foram apresentados à antropóloga da Ufopa em reunião específica para finalização do protocolo. Posteriormente, a terceira e última versão do texto foi concluída, e algumas fotografias foram reposicionadas ou substituídas por outras. O protocolo finalmente ficou pronto e seguiu para impressão. Em novembro de 2018, foi apresentado e distribuído a moradores de todos os territórios quilombolas de Oriximiná.

O protocolo destaca a compreensão da consulta como uma sucessão de atividades que envolvem: a) reuniões informativas; b) oficinas para discussão e trabalho prático em grupos; c) seminários, sempre que necessário ampliar o conhecimento dos quilombolas sobre o tema da consulta; d) reuniões e assembleias deliberativas; e) registro das decisões tomadas e comunicação formal aos interessados. Todos esses eventos devem ser previstos

em um Plano de Consulta a ser elaborado pela diretoria da ACRQAT em conjunto com as coordenações comunitárias.

Considerações finais

O protocolo de consulta da ACRQAT é uma forma de expressão adotada por comunidades quilombolas que se dizem “escaldadas” das “desculpas” apresentadas pelo Estado e por empresas para não realizar a consulta prévia, livre e informada acerca dos temas que as afetam, contrariando o direito previsto na Convenção 169/OIT. Cansados de ouvir que “a consulta prévia não está regulamentada no Brasil”; “não há tempo para fazer a consulta”; “as comunidades vão perder dinheiro se o empreendimento não for liberado”; “o diálogo com lideranças bastaria e seria mais ágil”, os quilombolas do território Alto Trombetas II tomaram a iniciativa de, por intermédio do protocolo, apresentar a quem quer que seja as regras para o diálogo com a comunidade

Com efeito, esse protocolo tem sido utilizado como instrumento de diálogo com diferentes agentes externos à comunidade, notadamente nas discussões que envolvem a Mineração Rio do Norte (Figura 5) e o processo de regularização fundiária (Figura 6).

Figura 11 – Reunião interna para elaboração do Plano de Consulta sobre mineração



Figura 12 – Reunião com govern sobre regularização fundiária



Com essa iniciativa, a ACQRAT pretende que o protocolo oriente qualquer agente externo para o diálogo igualitário e respeitoso com as comunidades, de modo que cada parte esteja consciente de seus direitos e deveres.

Referências

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. **Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios**. Belém: UFPA-NAEA, 1993.

BESER, Erika; CARVALHO Luciana Gonçalves de. Mineração em territórios quilombolas: notas sobre uma consulta prévia em Trombetas, Oriximiná-PA. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 21 n. 3, p. 119-142, set-dez. 2018.

BESER, E. G. A.; RIBEIRO, J. F.; CARVALHO, L. G. de. Um protocolo de consulta no Alto Trombetas: experiências e resultados. **Terceira Margem Amazônia**, Manaus, v. 3, n. 11, 2018.

FIGUEROA, Isabela. A Convenção 169 da OIT e o dever do Estado brasileiro de consultar os povos indígenas e tribais. IN: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais: oportunidades e desafios para sua implementação no Brasil**. São Paulo: ISA, 2009.

FUNES, Eurípedes Antônio. **Comunidades Remanescentes dos Mocambos do Alto Trombetas**. Projeto Manejo dos Territórios Quilombolas, 2000.

MONTEIRO, Igor Alexandre Pinheiro. Protocolos comunitários: multiculturalismo em foco. **Amazônia em Foco**, Castanhal, v. 4, n.6, p. 34-48, jan./jul., 2015.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará**. Sob o Regime da Escravidão. 3a. Ed. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2005.

SILVA, Liana Amin Lima da. Parecer sobre a implementação da consulta prévia na América Latina. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés; ROSSITO Flavia Donini (Orgs.). **Estudos sobre o cadastro ambiental rural (CAR) e consulta prévia: povos tradicionais**. Curitiba: Letra da Lei, 2016.

ESCOLAS E UNIVERSIDADE: CRIANDO METODOLOGIAS DE EXTENSÃO PARA AS CIÊNCIAS SOCIAIS

Camila A. Machado Sampaio

Resumo

Esta comunicação objetiva falar sobre a transposição de conhecimentos acadêmicos na prática extensionista a partir da experiência do Programa de Educação Tutorial de Ciências Sociais, que tem como uma das atividades base a prática de extensão. Em seção introdutória, realizo um breve panorama sobre o PET como uma política educacional para o ensino superior e suas transformações ao longo dos anos. Depois, descreverei ações de extensão do PET CS na última década, com foco do trabalho que tenho desenvolvido como tutora ao longo de um ano.

Palavras-chave: Programa de Educação Tutorial; Extensão; Ciências Sociais

PET: inícios e transformações

Em 1979 a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, criou o Programa Especial de Treinamento – PET. A referência inicial do Programa era formar grupos tutoriais de alunos de graduação com destaque acadêmico, com o objetivo central de aprimorar as condições de ensino-aprendizagem universitárias. A existência de grupos de excelência que congregavam atividades acadêmicas adensadas a práticas extracurriculares relacionadas a futura profissão logo destacou-se. Os grupos PETs ocuparam lugar de destaque tanto para os cursos de graduação ao qual se ligavam quanto nas próprias Universidades.

Na primeira avaliação sistemática sobre a contribuição do PET para a graduação, Balbachevsky (1998) mapeou, por amostragem estratificada, a contribuição do Programa aos cursos de graduação, segundo professores e alunos dos cursos com PET e também reuniu indicadores das atividades acadêmicas dos alunos de graduação vinculados ao PET, mas sem bolsa, para avaliar em que medida o PET enriquecia a vida acadêmica desses estudantes. A pesquisadora encontrou indicadores positivos tanto para dinamizar os departamentos aos quais os PETs estavam vinculados quanto na formação de estudantes. Suas conclusões indicaram, à época, a necessidade de reforçar o Programa, ampliá-lo a novos cursos e institucionalizar, na própria constituição do Programa, canais de comunicação dos grupos PET com o entorno institucional mais imediato.

Em 1999, a CAPES, que já vinha atrasando o pagamento das bolsas, anunciou a extinção do Programa. Houve importante mobilização da comunidade petiana ao redor do

Brasil em defesa do PET, ao qual se juntaram outros intelectuais e docentes que conheciam os impactos positivos do PET (Borges et al. 2008). No mesmo ano, a gestão do Programa passou para a Secretaria de Educação Superior do Ministério da Educação – SESu MEC.

Em 2001, o MEC lançou um manual do Programa Especial de Treinamento explicitando reformulações do Programa, especialmente nas seguintes atuações: descentralização e fortalecimento no âmbito da instituição de ensino superior; integração de graduação e pós-graduação; integração de atividades de ensino, pesquisa e extensão; interdisciplinaridade e transdisciplinaridade; envolvimento com cursos de licenciatura; incorporação de alunos recém-ingressos; experiência e atividades externas do grupo; ênfase no efeito multiplicador das atividades do grupo (BRASIL, 2001). Essas mudanças já iniciavam aproximações com o modelo que vigora atualmente, em que a extensão passou a ser primordial para as atividades do PET.

Desde 2004 o PET teve a nomenclatura mudada para *Programa de Educação Tutorial*, trazendo para a nova denominação a centralidade da formação tutorial, que já constituía o Programa desde sua concepção, e afastando a ideia do “treinamento especial para alunos de destaque”. O objetivo central passa a abarcar, além da qualificação de estudantes direta ou indiretamente envolvidos no programa, a realização de atividades extracurriculares que complementem os conteúdos programáticos que integram a grade curricular do curso, praticando o modelo de indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão (BRASIL, 2006).

O PET Ciências Sociais na Universidade Federal do Maranhão e a extensão externa

O Programa de Educação Tutorial do Curso de Ciências Sociais (PET CS) da Universidade Federal do Maranhão foi iniciado no primeiro semestre de 1988 logo após a implantação desse curso de graduação e junto com os três primeiros PETs da instituição.

Ao longo desses 31 anos de existência, o PET CS contribuiu com a formação de várias gerações de cientistas sociais graduados no estado do Maranhão. As frentes de trabalho do PET CS, seguindo as mudanças do Programa, passaram diferentes fases e formas de atuação.

O levantamento de Borges et al. (2008) recupera dados sobre ex-bolsistas do PET em sua atuação profissional. As autoras demonstram como os ciclos de estudos avançados em Ciências Sociais conduziram muitos dos petianos a pós-graduação e inserção no mercado de

trabalho em instituições de ensino superior. As autoras também indicam a importância da publicação *Cadernos do PET*, a primeira revista de caráter acadêmico das Ciências Sociais no estado do Maranhão.

O PET CS da UFMA teve importância destacada nas mobilizações em defesa e consolidação dos PETs nacionalmente (BORGES et al 2008). O caráter paritário e participativo do Programa estimula e constrói um saber político democrático que se apresenta para além da Universidade, ensinando, pelas práticas institucionais, sobre a atuação em espaços deliberativos e formativos.

Dentre as atividades extensionista, de sua implantação até hoje, observa-se a ampliação do repertório cultural dos alunos e a construção de um saber-fazer que é iniciado nas salas e aula, potencializado nas reuniões do PET e aprimorado na prática extensionista. O PET CS tem realizado cine debates, é protagonista no curso na proposição de atividades acadêmicas extracurriculares; realiza seminários e debates dentro e fora da Universidade.

Na última década, destacam-se a realização de mostras cinematográficas, oficinas temáticas em comunidades rurais e escolares, além da complementação escolar para estudantes da rede de ensino básico.

As atividades de extensão do PET CS variam, em alguma medida, conforme o planejamento trienal da tutoria. Na última década, as principais localidades receptoras de atividades de extensão, além da própria UFMA, foram escolas de ensino básico e comunidades rurais. Mencionarei as principais atividades desenvolvidas externamente.

O eixo temático desenvolvido pela tutora Arleth Borges entre 2008 e 2012 foi "Juventude e Política". A extensão para parceiros externos à Universidade teve sua força na realização de mostras cinematográficas em escolas públicas do ensino básico. A Mostra pretendia debater sobre representações da juventude no cinema nacional e exposição, organizada por Borges, com o tema "Cinema: arte e experiência humana". A tutora pretendeu adensar e ampliar os meios de formação dos bolsistas, estendendo-os para além das atividades curriculares, dos espaços da sala de aula, dos limites disciplinares, e das tradicionais metodologias de ensino" (BORGES, 2011). A tutora também planejou que o PET CS realizasse minicursos temáticos para estudantes do ensino médio.

Madian Frazão, que atuou como tutora entre 2012 e 2016, teve como eixo norteador o tema "Antropologia política: contribuições à construção de uma antropologia plural". As

atividades de extensão coordenadas por Frazão tiveram como objeto e espaço de intervenção jovens de comunidades da zona rural II de São Luís, em área pleiteada para a criação da Reserva Extrativista (RESEX) de Tauá-Mirim. Por demanda da comunidade, o PET CS elaborou o projeto

“Na trilha do patrimônio: aporte de métodos de pesquisa em ciências sociais com jovens das localidades do Taim e do Rio dos Cachorros”, cujo objetivo geral foi valorizar a memória e patrimônio do lugar a partir dos jovens. O grupo realizou um diagnóstico da comunidade em parceria com o Grupo de Estudo Desenvolvimento, Modernidade e Meio Ambiente (GEDMMA), participando de minicursos de Educação Ambiental para jovens da região. Frazão também manteve atividades relacionadas à exibição e debates de filmes para estudantes do ensino básico, do 7º ano do ensino fundamental ao 3º ano do ensino médio, em atividades realizadas nas dependências da UFMA e do Cine Praia Grande, cinema em espaço referencial da cidade.

Marilande Martins Abreu foi tutora entre 2017 e 2018 com o projeto "Tecendo extensão e laços entre Cultura, Política e Arte". A extensão externa manteve uma linha de continuidade com a comunidade rural de Tauá Mirim, com a realização de tardes culturais, com rodas de leitura, palestras, atividade com o grupo circense “Circo tá na rua”, arrecadação de livros no local em que seria construída uma biblioteca comunitária. Abreu também iniciou a proposta de uma atividade mensal em diferentes escolas do ensino básico que promovesse debates, conversas, intervenções artísticas e discussões relativas as ciências sociais e as ciências humanas. Estas são atividades externas, abertas ao público mais amplo, que tem como objetivo fomentar o diálogo e o debate entre a UFMA e a sociedade civil de forma mais ampla.

Iniciei minha tutoria em agosto de 2018, com um planejamento trienal com o tema “Ciências Sociais, Diversidades e Direitos Humanos”. Para as atividades de extensão externas, planejei encerrar aquele ano com uma agenda de atividades nos dois colégios contactados sob supervisão de Marilande Abreu e depois manter continuidade de atividades a serem realizadas em escolas da rede pública.

Ciências Sociais, Diversidades e Direitos Humanos em escolas: primeiras notas

De forma diferente do que foi planejado inicialmente, essa seção tratará sobre relatos de estudantes das atividades de extensão não a partir de suas narrativas, mas de notas que tomei ao longo do ano que tenho exercido a atividade de tutora²¹.

Ao ingressar na tutoria do PET, a primeira dificuldade relatada por estudantes a respeito das atividades de extensão era decorrente do “como fazer”. Como aplicar o conhecimento acadêmico das Ciências Sociais fora do contexto universitário? A “aplicabilidade imediata” do instrumental teórico-metodológico das Ciências Sociais não é tão óbvia como a de um estudante de odontologia, por exemplo, que pode realizar a aplicação de flúor em determinada comunidade sem o pré-requisito de muitas reflexões sobre transposição de conhecimento.

Essa questão atravessa não apenas participantes do PET, mas os estudantes de ciências humanas no geral. Nas Ciências Sociais, em que o campo de atuação profissional é bastante heterodoxo, refletir sobre o que tem sido chamado de “transposição didática” é importante não apenas para estudantes de licenciatura, que poderão atuar como professores, mas também para aqueles que pretendem aplicar em diferentes possibilidades de atuação os conhecimentos das Ciências Sociais. Essa é uma das razões pelas quais a extensão apresenta-se como um braço formativo fundamental para o futuro cientista social.

A exemplo das tutorias anteriores, pretendia criar uma interlocução produtiva entre o que era aprendido no curso de Ciências Sociais e as atividades programadas para as escolas. Em uma das primeiras reuniões, houve o seguinte diálogo, que reflete a dificuldade apontada:

Camila: E como estão as atividades no [colégio] Antonio Ribeiro ? Aluna A: A gente foi lá, nossos parceiros foram e ficamos olhando. Camila: Como assim?

[silêncio]

Aluno B: É que a gente acha um pouco difícil como aplicar um conhecimento. Era para falar sobre Juventude, Política, Arte, mas os meninos ficaram jogando bola na quadra.

Camila: E vocês?

²¹ Para a elaboração deste *paper* no prazo correto, não foi possível realizar entrevistas focadas com os petianos sobre o tema.

Aluna A: A gente ficou mais olhando...

Os petianos relataram outras situações em que convidavam parceiros para atividades na escola, como músicos, por exemplo, e a situação se repetia. Observei que a dificuldade estava também relacionada a um planejamento que focava no aspecto lúdico de uma atividade, mas não organizava o referencial teórico para a mesma. Ao comparar com a outra escola em que já atuavam, havia uma nítida diferença. Lá a relação com Francisco Jansen, o docente de Sociologia, estava consolidada e os petianos frequentavam as aulas de uma disciplina eletiva de Sociologia para o ensino médio. Ainda assim, observei que estavam atuando mais como “estagiários docentes” do que com um planejamento sobre a aplicação das Ciências Sociais naquele contexto.

Diante disso, buscamos estabelecer uma agenda de estudos de materiais didáticos em Sociologia e uma agenda de atividades e consolidação de contatos com agentes escolares. Assim, construímos um planejamento que está em andamento que traz algumas pistas sobre como poderemos melhorar as formas de praticar extensão em Ciências Sociais.

O grupo PET CS elaborou um plano de ação com aulas-oficinas que têm sido realizadas no contraturno escolar do Colégio Antonio Ribeiro, que será tratado em maiores detalhes a seguir. A proposta foi iniciada com o estudo de planos de aula já elaborados por outras instituições e materiais, como o Caderno de Atividades da Formação de Professores em Gênero e Diversidade na Escola (GDE, 2009), o material do Laboratório Didático – USP Ensina Sociologia (Laboratório, 2017), o site Café com Sociologia, voltados para o ensino de sociologia, educação para a diversidade e material de apoio didático-metodológico. Estudamos o material já existente e adaptamos ao contexto local. Com isso, buscamos colocar em prática a transposição didática do que é aprendido na Universidade para o público escolar. Descreverei a seguir detalhamentos da experiência em curso.

As escolas

Realizamos atividades semanais no Centro de Ensino Antonio Ribeiro da Silva e atividades mensais no Centro de Ensino João Francisco Lisboa (CEJOL), que é uma escola de tempo integral. Já atendemos, sob demanda, a escola Centro Integrado do Rio Anil (CINTRA) com palestra sobre os temas “Relações étnico-raciais e racismos no Brasil e no Maranhão” e “Relações de gênero no Brasil e no Maranhão”.

A extensão na escola Antônio Ribeiro exige maiores esforços e empenho do PET CS, por sua periodicidade e autonomia na realização. A atividade tem sido possível a partir da parceria estabelecida com a professora Socorro Leal, de língua portuguesa, que pretendia oferecer atividades extracurriculares para os alunos do colégio. Colaboramos também com as disciplinas de História, Sociologia e Filosofia que atribuem nota à participação dos alunos no projeto. Elaboramos, em conjunto com a professora Socorro, o projeto “Ciências Sociais: projetos de vida e formas de sociabilidade”. Foram escolhidos, para a execução desse projeto piloto, os estudantes do segundo ano do ensino da escola que apresentavam pior desempenho escolar e social, segundo critérios da escola. Nos meses de realização das atividades dividimos trinta alunos em dois grupos em encontros semanais e aplicamos os planos de aulas-oficinas. Nesse processo, o grupo PET CS vem lidando com as vicissitudes da sala de aula, o que contribui para o processo formativo dos graduandos e meu próprio aprimoramento didático. Desde junho até outubro de 2019, docentes da escola relataram melhoria do desempenho escolar dos alunos envolvidos na atividade. Os alunos da escola, por sua vez, têm apreciado as atividades, indicando maior facilidade de relacionamento na comunidade escolar.

As idas às atividades planejadas são intercaladas entre os petianos. Aqueles responsáveis pela atividade na semana relatam em comunicação oral em nossa reunião seguinte como transcorreu o proposto. O ideal seria o registro escrito, mas ainda não logramos tal feito diante do acúmulo de ações que o PET executa.

No CEJOL, as atividades foram iniciadas em 2017, sob coordenação da professora Marilande Abreu. O PET CS firmou uma parceria na disciplina eletiva de sociologia ministrada pelo professor Francisco Jansen, um dos coordenadores do Laboratório de Ciências Humanas da escola. As dinâmicas têm ocorrido com o estímulo de debates sobre direitos humanos, questões étnico-raciais e relações de gênero e mediação de oficinas com música, graffite e suporte nas aulas do professor. Ainda no segundo semestre de 2019, pretendemos realizar atividades em estreito diálogo escola e universidade, convidando professores e alunos do Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMA e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFMA a participarem de atividades na escola sobre temáticas que envolvem os temas que o professor planejou para semestre: meio ambiente, políticas de terras indígenas e quilombolas.

A atividade na escola CINTRA foi realizada em uma noite, com a participação de alunos do terceiro ano do ensino médio do turno noturno, que foram convocados pelo professor de Geografia, Marcelo Dias. Observamos que esse modelo de ação pode ser reproduzido em outras escolas.

As avaliações dessas intervenções nas escolas repercutem o nível de profundidade possível de ser estabelecido com cada uma dessas formas de atuação.

Maria Lúcia Botão, ex-bolsista do PET, passou cerca de 9 meses frequentando a eletiva de Sociologia do Prof. Francisco Jansen. Sua proximidade com a turma foi percebida em uma atividade de culminância em junho de 2019 quando os alunos ratearam uma camisa especial da turma para presentear a petiana. Algo similar ocorreu com Deyse Sousa, ex-bolsista do PET, que intermediou o contato e execução de uma oficina de grafite em dezembro de 2018 muito celebrada pelos estudantes secundaristas. Para Maria Lúcia, a atividade de extensão abriu portas para um trabalho em projeto educacional no município.

No colégio Antonio Ribeiro, o petiano Lucas Raposo descreve com alegria o engajamento dos alunos secundaristas com a atividade que desenvolvem: “São poucos que vão sempre. Mas eles já sabem tudo, são tudo! Quando fui falar sobre discriminação, respeito ao diferente, eles já sabiam! São ótimos, aprendem rápido!”. Anna Carolina Spindola e Anna Flávia Lima relatam de forma similar sobre a melhoria de desempenho escolar, algo sempre ressaltado pela Professora Socorro e confirmado por outros docentes da escola. Como percepção formativa, os petianos ressaltam o caráter dinâmico das atividades e a dimensão de aprendizado e trocas afetivas com os alunos da educação básica.

A atividade sob demanda na escola CINTRA foi comemorada com alegria pelos petianos. Com o certificado de participação em mãos, Lucas Raposo sintetizou o orgulho do grupo que nos acompanhou: “Não imaginava que tão cedo eu ia virar palestrante na escola que estudei”

Considerações Finais

Esta comunicação traz um balanço inicial sobre atividades de extensão relacionadas ao PET Ciências Sociais. Durante um ano ocupando a posição de tutora, percebi a importância de buscar metodologias específicas para a extensão, que exige planejamento, estudo, articulação com interlocutores da sociedade civil, tempo de orientação e

acompanhamento de graduandos. O processo de transformar planos de aula já existentes em propostas de ação para nosso contexto é desafiador. Será preciso registrar em detalhes a execução das atividades para que de fato haja a elaboração de novas metodologias para a extensão em Ciências Sociais.

Em um país tão desigual e com uma gestão atualmente fundamentada em um processo descivilizatório, a possibilidade de construir elementos práticos para a ação do futuro cientista social pode impactar de forma positiva tanto futuros docentes quanto profissionais engajados em melhorias sociais.

Referências

ABREU, Marilande. Relatório de atividades do Programa de Educação Tutorial Ciências Sociais, 2017 (mimeo)

BALBACHEVSKY, Elizabeth. O Programa Especial de Treinamento – PET/CAPES - e a graduação no ensino superior brasileiro. INFOCAPES -Boletim Informativo da CAPES, Vol.6 - Nº 2 - Brasília CAPES, 1998.

BORGES, Arleth et al. Programa de Educação Tutorial – PET no Curso de Ciências Sociais: duas décadas de conquista e desafios. 2008 (mimeo)

BORGES, Arleth. Relatório de atividades do Programa de Educação Tutorial Ciências Sociais, 2011 (mimeo)

FRAZÃO, Madian. Relatório de atividades do Programa de Educação Tutorial Ciências Sociais, 2015 (mimeo)

Gênero e diversidade na escola: formação de professoras/es em Gênero, Sexualidade, Orientação Sexual e Relações Étnico-Raciais. Caderno de atividades. Rio de Janeiro : CEPESC, 2009.

Laboratório Didático – USP ensina Sociologia. PERERIA, Júlia Audujas. Raça e Racismo no Brasil. São Paulo, 2º semestre/ 2017. Disponível em: <http://ensinosociologia.fflch.usp.br/sites/ensinosociologia.fflch.usp.br/files/RDJuliaAudujasPerreira_site.pdf>

GT 26 - FESTAS, PRESENTIFICAÇÃO AFETIVA E REPRESENTAÇÃO POLÍTICA

Comunicações orais

REDES DE RESISTÊNCIA NO PORTO DE SALVADOR A PARTIR DA FESTA, DO CARNAVAL E DO FUTEBOL

Cleidiana Ramos²²

Resumo

Este artigo apresenta uma investigação ainda incipiente sobre o Porto de Salvador como o espaço em que uma categoria profissional, os estivadores²³, atuou na criação de três instituições, na primeira metade do século XX, aparentemente de lazer, mas com conexões importantes que denomino *redes de afinidades*²⁴. Trata-se do time de futebol Ypiranga (1906), que tinha profissionais desta categoria entre os seus fundadores; a Festa de São Nicodemus (1943), que se tornou o padroeiro do porto e o afoxé Filhos de Gandhy (1949).

Palavras chave: Porto de Salvador; Antropologia da festa; Futebol; Carnaval.

O interesse desta investigação inicial é uma reflexão sobre um time de futebol, o Ypiranga, a Festa de São Nicodemus e o afoxé Filhos de Gandhy e suas relações com uma categoria atuante no Porto de Salvador: os trabalhadores da estiva e ocupações correlatas. Nessas três instituições, categorias delineadas contemporaneamente como tensões raciais, de gênero e classe apresentam-se sob camadas, sem o protagonismo de apenas uma delas como aglutinadora. Ao analisar estes espaços com mais atenção aparecem relações de escravos e libertos com as elites econômicas e poder público; tensões no pós abolição, como as distinções e conflitos de classe; o racismo e movimento sindical.

Ao analisar a conexão destas três atividades chama a atenção a configuração do porto como um *locus* fundamental na própria constituição de Salvador. Fundada em 1549 por Tomé de Souza para ser a capital do Brasil, a cidade planejada surgiu em um local

²² Professora visitante na Universidade do Estado da Bahia (Uneb), Departamento de Educação, Campus XIV, Conceição do Coité, Bahia; professora na Faculdade 2 de Julho, Salvador, Bahia.

²³ A etimologia da palavra “estivador”, segundo o dicionário de língua portuguesa Houaiss dá uma definição bem precisa: 1. *mar* trabalhador portuário que, recebendo a carga de um navio, a arruma devidamente no porão ou num compartimento, ou a descarrega de bordo; recalador; 2 B que ou aquele que negocia com estiva (no sentido de 'produto alimentício').

Consulta em <https://houaiss.uol.com.br/pub/apps/www/v3-3/html/index.php#1> acessado em 6/1/2020. Com o passar dos anos, a função ganhou uma conotação mais específica na linha do que apresenta o dicionário, mas na Salvador colonial existiam algumas ocupações vinculadas à estiva, como os carregadores de mercadorias da zona comercial do entorno do porto para partes da cidade, que ampliava, a meu ver, os ofícios relacionados ao porto.

²⁴ A ideia de usar esse termo veio dos comentários realizados durante o debate após a apresentação desse tema como comunicação oral. Ele resultou especialmente de uma análise da professora Léa Perez, coordenadora do GT 26 na VI REA ao lado da professora Francesca Bassi, sobre ao desgaste de termos como “resistência” e “identidade” nas análises do campo festivo ao simplificar dinâmicas que são próprias deste campo. Ela sugeriu na ocasião o termo “rede de afetos” para dar um tratamento mais próximo das complexidades deste ambiente. O debate que se seguiu e leituras posteriores me levaram a considerar o termo “rede de afinidades” mais apropriado para o que busco refletir neste texto.

estratégico para o comércio marítimo, principal atividade expansionista de Portugal. A nova cidade, alçada à condição de capital da lucrativa colônia portuguesa foi o entreposto para as relações da metrópole com suas possessões, especialmente as localizadas na África. Salvador teve status de maior porto das Américas devido às condições favoráveis de navegabilidade e estrutura de defesa com diversos fortes instalados ao largo da Baía de Todos-os-Santos. Com economia baseada na escravidão a cidade tornou-se uma localidade com presença expressiva de uma diversidade de povos africanos²⁵.

Inicialmente, a estrutura portuária era formada por um conjunto de pequenos ancoradouros e trapiches distribuídos ao longo da parte mais baixa da cidade. Em 1913, na gestão de José Joaquim Seabra (J.J.Seabra), no governo marcado pelas ações de urbanização, como construções de grandes avenidas, um novo porto foi inaugurado a partir do aterramento de uma faixa de terra no bairro do Comércio. A administração funcionava em regime privado até que em fevereiro de 1977 tornou-se mista. O controle da parte administrada pelo poder público é feito por meio da Companhia de Docas do Estado da Bahia (Codeba)²⁶.

O porto está localizado na Baía de Todos os Santos com os limites entre a Ponta de Monte Serrat, ao norte, e a Ponta de Santo Antônio ao Sul. Atualmente, o equipamento tem capacidade para movimentar, anualmente, cinco milhões de toneladas de produtos como trigo, celulose, petroquímicos, alimentos, sisal, dentre outros insumos e produtos²⁷.

Se hoje continua a ser estratégico para a economia do estado, no período colonial o porto era fundamental para os negócios da cidade. Por ele conectava-se toda a infraestrutura do comércio açucareiro ancorado na mão-de-obra escrava e o vai e vem de mercadorias, além do abastecimento de alimentos em Salvador. No Comércio, onde ele continua situado, antiga freguesia da Conceição da Praia, ficavam as sedes das importadoras e casas comerciais, o grosso dos negócios, como aponta Anna Amélia Vieira Nascimento²⁸.

²⁵ Estudos antropológicos, desde Nina Rodrigues (*Os Africanos no Brasil*, 1988, Editora UnB), listam diversos grupos étnicos presentes na cidade.

²⁶ Informações relatadas no site oficial da Codeba em: http://www.codeba.com.br/eficiente/sites/portalcodoba/pt-br/porto_salvador.php?secao=porto_salvador_historico. Acesso em 4/1/2020.

²⁷ Idem

²⁸ NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira Nascimento. *Dez freguesias da cidade do Salvador- Aspectos sociais e urbanos do século XIX*, Salvador, Edufba, 2007, p.24.

Na área ao lado está a antiga freguesia do Pilar também conectada às dinâmicas da zona portuária:

A população da freguesia do Pilar era, como todas, diversificada socialmente, na medida em que os habitantes mais próximos à freguesia da Conceição da Praia eram de segmentos inferiores da sociedade, ocupando sobrados de diversos andares e em cada um desses vivendo uma família. Um verdadeiro contraste com o quarteirão mais distante do Pilar, que se apresentava com núcleos familiares e elitistas, e mesmo com a aparência de ali existir discriminação racial ou social. (NASCIMENTO, 2007, p.53).²⁹

Em 1857, ganhadores- escravos e libertos que desenvolviam diversas atividades, inclusive de transporte pelas ruas de Salvador- fizeram um movimento contra imposições do poder público: taxas, registro e o uso de uma placa de metal com um número de identificação (REIS, 2019). O movimento durou uma semana e é considerado pioneiro:

[...] Os ganhadores suspenderam o transporte na cidade durante mais de uma semana, num movimento que parece ter sido a primeira greve geral de um setor importante da economia urbana no Brasil. A greve antecipava-se, portanto, àquela dos tipógrafos no início de 1850, no Rio de Janeiro, até então considerada a pioneira nos manuais de história da classe trabalhadora brasileira [...] (REIS, 2019, P. 40)³⁰.

Africanos já eram alvo da desconfiança do poder público devido aos levantes contra a escravidão com destaque para a Revolta de Búzios, ocorrida em 1798. No século seguinte ocorreu a maior rebelião escrava das Américas: a dos Malês.

O trabalho urbano executado por africanos escravizados e libertos era mais do que simples questão de mão de obra no Brasil. Na Bahia, em particular, ele adquiria uma dimensão política relevante devido à experiência rebelde de seus africanos. A tese que predominava era tanger os africanos da cidade- pelo menos aqueles dedicados aos ofícios mecânicos e ao ganho de rua- para que fossem servir de força de trabalho escravizada ou dependente e barata no campo. Falhando esse objetivo, o plano seria coagir os libertos a abandonar o país, a retornar à África e pressionar os senhores urbanos a vender seus escravos para senhores rurais na Bahia, ou a exportá-los para fora da província [...] (REIS, 2019, P.182).

²⁹ O Pilar ficou conhecido como um ponto de concentração de imigrantes espanhóis da cidade. Tanto que nele está a Igreja de Nossa Senhora do Pilar, uma invocação espanhola. No templo construído no século XVIII acontece uma das festas de verão: a de Santa Luzia, celebrada anualmente em 13 de dezembro. No local tem uma fonte cujas águas são consideradas dotadas do poder de fornecer cura para as doenças dos olhos. O templo chegou a sediar durante um tempo a Festa de São Nicodemus, o patrono dos trabalhadores do porto. Conferir RAMOS, 2017.

³⁰ O texto consultado para este artigo foi o do livro na versão ebook. Dessa forma pode ter algum tipo de incongruência na numeração de páginas em relação à versão em papel.

A estiva tinha uma presença forte de homens negros:

[...] Contudo, se a estiva se divide entre escravos e livres (destes, 35,2% eram brancos em 1856), o carregamento além dos limites do ancoradouro permanecia nas mãos de escravos e libertos africanos. Daí o impacto da greve grevista". (REIS, 2019, p.275).

As marcas da escravidão- pobreza e racismo, principalmente- acompanhavam, sem trégua, os africanos e seus descendentes como mostra a literatura de Jorge Amado. Em *Jubiabá e Capitães de Areia*, o escritor mostra a redenção e descoberta da dignidade de dois dos seus heróis, Balduínio e Pedro Bala, respectivamente, em meio a mais um movimento rebelde: a greve geral, possivelmente a que eclodiu no final da primeira década do século XX:

A 1º de junho de 1919 instalou-se na capital da Bahia um movimento grevista que em poucos dias alcançou dimensões inesperadas [...] As adesões cresceram com a declaração de greve nos transportes urbanos, nas estradas de ferro Central da Bahia e Bahia-São Francisco, nas fábricas de tecidos da Companhia Progresso Industrial, na fábrica de cigarros Leite&Alves, nas usinas da Preguiça e da Graça, nos bondes da Companhia Linha Circular, nas fábricas de calçados dos italianos Dante Buffone, Rafael Palaccino, Vicente Gazineo, Rafael Avenna e Giovanni Barletta, na Camisaria Modelo, na Serraria Xixi, nas docas Wilson e em alfaiatarias e oficinas de costuras. Dois mil trabalhadores fizeram uma manifestação que se formou em Itapagipe e alcançou a Praça Municipal. No dia 5, os trabalhadores da Usina da Preguiça deixaram a cidade às escuras. (TAVARES, 2001, p.336).

O protagonista de *Jubiabá*, Antônio Balduínio é negro, visto como um elemento desarticulado e condenado ao fracasso. Vivendo em situação de confronto contínuo com a violência, inclusive a racial, ele descobre nas redes do porto em greve um novo sentido para existir, mesmo que o contexto não tenha a potência de mudar seu destino completamente. Ao participar da greve, Balduínio descobre que vive em desajuste porque o sistema está contra tudo o que ele é. A religião da sua gente, encarnada em Jubiabá, já não tem as respostas e o véu do mistério que cobria o velho religioso, um quase encantado, acaba se desfazendo, afinal Jorge Amado está na fase de integrante do Partido Comunista do Brasil (PCB). O seu então materialismo histórico vê a religião como um empecilho para a conscientização política. Mais tarde, em *Tenda dos Milagres* e mesmo em *Capitães de Areia*,

Jorge Amado parece rever essa avaliação ao sustentar, também em outras obras, o que o professor Ubiratan Castro de Araújo (1948-2013) chamava de “materialismo mágico”.³¹

[...] Mas agora o negro olhava com um outro respeito os trabalhadores. Eles podiam deixar de ser escravos. Quando eles queriam, ninguém podia, com eles. Aqueles homens magros que vieram da Espanha e viviam nos estribos do bonde cobrando passagens, aqueles negros hercúleos que carregavam fardos no cais ou manejavam as máquinas nas oficinas de eletricidade eram fortes e decididos e tinham a vida da cidade nas mãos. No entanto passam rindo, malvestidos, os pés no chão muitas vezes, e ouvem insultos do que se acham prejudicados com a greve. Mas eles riem porque agora sabem que são uma força. Antônio Balduino também descobriu isto e foi como se nascesse de novo. (AMADO, 2008, p.284).

Já Pedro Bala descobre nas histórias do pai, que foi herói da greve, uma nova possibilidade de continuar seu caminho de liderança ensaiada à frente dos meninos sem teto jogados à própria sorte:

De punhos levantados, as crianças saúdam Pedro Bala, que parte para mudar o destino de outras crianças. Barandão grita na frente de todos, ele agora é o novo chefe.

De longe, Pedro Bala ainda vê os Capitães da Areia. Sob a lua, num velho trapiche abandonado, eles levantam os braços. Estão em pé, o destino mudou.

Na noite misteriosa das macumbas os atabaques ressoam como clarins de guerra. (AMADO, 2008, p. 440).³²

Articulações

Em *Reis* (2019) e *Parés* (2016) podemos encontrar algumas pistas sobre como se davam as articulações entre homens negros, especialmente para a sobrevivência em um ambiente extremamente violento como uma sociedade sustentada pela escravidão. Sem laços familiares, em uma terra em que se chegava sem nenhum tipo de referência, inclusive linguística, era necessário criar novos sistemas de pertencimento.

³¹ O professor Ubiratan Castro de Araújo apontava o “materialismo mágico” ao destacar que adeptos do marxismo como Jorge Amado e Edison Carneiro ou “que não acredita nas coisas por não ter tido educação mágica”, como Verger se autodefine no documentário *Pierre Fatumbi Verger, o mensageiro entre dois mundos*, mergulharam no mundo dos candomblés. Jorge Amado foi obá de Xangô, o conselho de ministros do Ilê Axé Opô Afonjá. Verger tinha muita proximidade com o Afonjá e depois com o Aganju, localizado em Lauro de Freitas, inclusive o “Fatumbi” é o equivalente ao seu processo iniciático no culto de Ifá. Edison Carneiro tinha uma conhecida intimidade com o ambiente dos terreiros, especialmente a Casa Branca e o Afonjá.

³² O texto consultado foi da versão em ebook. Por esse motivo ele pode ter alguma incongruência em relação à cópia em papel.

De acordo com as informações de Parés podemos pensar em um tipo de articulação que vai além de uma política de resistência, no sentido mais político do termo especialmente quando relacionado aos modernos movimentos sociais de combate ao racismo. O componente étnico, é importante. Essas relações se ampliam no compadrio entre escravos e libertos e até alguns senhores, quando africanos. O ramo de ofícios e os espaços de lazer parecem reforçar essas redes. Transitar nestes vários espaços requeria manejar noções variadas de pertencimento:

O escravo africano, quando capturado pelos traficantes, não só perdia a liberdade; com ela iam-se os vínculos familiares e sociais, assim como os referentes culturais da sua terra. [...] Uma vez vendido aos europeus, antes de embarcar ou na sua chegada às colônias, ele era normalmente batizado na religião católica e recebia um nome português. Já no Brasil, devia aprender a falar uma nova língua e, aos olhos dos senhores, passava a ser uma mercadoria, identificado pelo nome do seu proprietário e pelo nome de nação adcristo pelos traficantes, que na maioria dos casos designava o ponto de embarque ou de transação comercial, e não o lugar da procedência original do indivíduo. Ele era também identificado pelo seu preço no mercado, que variava de acordo com a sua idade, sexo, condições físicas e habilidades. Em suma, a sua identidade pessoal, se não totalmente suprimida ou substituída, era severamente relativizada por uma outra gerada e imposta de fora. A um nível individual, ou no convívio com os parceiros de cativeiro, certos traços da identidade pessoal original podiam ser mantidos, mas no cotidiano das relações com a sociedade mais ampla a nova identidade imposta pela escravatura ia-se mostrando a forma mais operacional de se apresentar aos outros. Foi assim que, aos poucos, as denominações metaétnicas de nação foram assumidas pela população negra africana". (PARÉS, 2006, p.76).

Ainda, segundo Parés, uma mesma pessoa, podia experimentar vários "pertencimentos" ao longo de um mesmo dia. Citando o hipotético Joaquim, o autor aponta como ele era africano para o senhor; jeje, na sua irmandade, diante de um nascido no Brasil; mahi entre um grupo de jejes em oposição a um outro que se define como savalu, grupo étnico da mesma região do hoje Benim, numa identidade, portanto, multidimensional. (Idem, pp 77-78).

Estes códigos e redes de pertencimento eram eficientes, pois libertos e mesmo escravos de uma área urbana como Salvador tinham uma intensa vida de relações, especialmente em um ambiente com ofícios relacionados como devia ser o porto. Irmandades, confraria de ofícios e outras associações, após a abolição, ampliaram estas potencialidades com os sindicatos e outras formas de organização.

A República- implantada em 15 de novembro de 1889 e referendada pela Constituição de 1891- prometia garantir a cidadania mediante a universalização dos direitos civis, o que despertou expectativas de expansão dos direitos políticos e de novos direitos sociais. Grupos negros aproveitaram a aurora republicana para criar outras associações ampliando suas ações coletivas. (DOMINGUES, 2018, p.114).

De acordo com o autor, as associações negras tinham características variadas: amparo social, auxílio previdenciário, como a baiana Sociedade Protetora dos Desvalidos (SPD), ainda em atividade. Outras estavam voltadas para as atividades no campo cultural e educacional e também de lazer como os clubes dançantes e também de prática de esporte. Nesse contexto, portanto, não é estranha a criação do Ypiranga, um time de futebol, que, diferentemente dos dois times que polarizam atualmente o futebol baiano-Bahia e Vitória-, tem ligações de origem com as camadas sociais mais pobres.

O Vitória foi criado em 1889 por um grupo de jovens moradores do Corredor da Vitória e dedicados, de início, ao críquete. O futebol só foi adotado pelo clube em 1902. Já o Bahia é resultado de uma aliança entre ex-jogadores do Bahiano de Tênis e da Associação Atlética da Bahia, quando estes clubes resolveram extinguir o departamento de futebol. A data oficial de fundação do Bahia é 1º de janeiro de 1931 e a sua primeira partida, dois meses depois, ocorreu contra o Ypiranga, fundado em 7 de setembro de 1906³³.

O Ypiranga veio do que se pode chamar de massa. Era composto por carpinteiros, sapateiros e uma parte de estivadores. Enquanto Bahia e Vitória surgiram em endereços nobres- Corredor da Vitória, Graça e Barra- o Ypiranga nasceu na Rua da Ajuda, no centro antigo de Salvador.

O time de 1904 não era tão ganhador. O de 1906, sim. Ele jogava de verde e amarelo, mas depois que veio um jogo de uniformes de São Paulo as cores passaram a ser o preto e o amarelo". (Bernado Improta, ex-presidente do Ypiranga e integrante do conselho do clube, entrevista concedida em setembro de 2019³⁴).

No futebol brasileiro, a participação de negros foi um processo tenso na trajetória dos clubes. Infelizmente, não temos ainda uma análise detalhada sobre a questão étnica no futebol baiano com o fôlego do trabalho de Mário Filho intitulado *O negro no futebol*

³³ Houve uma formação anterior com o nome de 7 de setembro, mas a recriada dos anos depois é que ganhou longevidade.

³⁴ A entrevista foi realizada pessoalmente com dois objetivos informados à fonte e com a sua concordância: uma reportagem para um especial de A Tarde sobre a canonização de Irmã Dulce e este trabalho.

brasileiro, onde ele analisa em detalhes o processo gradual da entrada de jogadores negros nos times cariocas.

[...] As atas, a correspondência dos clubes não falam dos negros. As leis das entidades não tocam, nem de leve, em questões de raça. Limitando-se a levantar barreiras sociais, proibindo que trabalhadores braçais, empregados subalternos, contínuos, garçons, barbeiros, praças de pré e por aí afora jogassem futebol em clubes filiados. Eu fui, aos poucos, levantando o véu, ouvindo daqui, dali, reconstituindo a tradição oral, muito mais rica, muito mais viva do que a escrita dos documentos oficiais, graves, circunspectos, dos jornais que não dizem tudo. Hoje já dizem muita coisa, mas não diziam quase nada. [...] (FILHO, 2003, p.49).

Vasco da Gama (1923), São Cristóvão (1926) e Bangu (1933), todos sediados no Rio de Janeiro, então capital do Brasil, foram os primeiros a quebrar a proibição velada de negros praticando o esporte. Foi o fim da necessidade que os jogadores recorressem à criatividade para esconder sua origem negra, como Carlos Alberto, do Fluminense, que passava pó de arroz no rosto para disfarçar a cor, mas não adiantava muito como indicavam os gritos de ofensa da torcida adversária quando a maquiagem começava a escorrer em meio ao suor. Com o tempo, pó de arroz passou a se confundir com os xingamentos dirigidos pelos adversários ao próprio Fluminense; ou Friedenreich, que tinha olhos verdes, mas o cabelo era crespo; amansá-lo lhe custava um tempo longo antes das partidas .

Primeiro untava o cabelo de brilhantina. Depois com o pente, puxava o cabelo para trás. O cabelo não cedendo ao pente, não se deitando na cabeça, querendo se levantar. Friedenreich tinha de puxar o pente com força, para trás, com a mão livre segurar o cabelo. Senão ele não ficava colado na cabeça como uma carapuça. O pente e a mão não bastavam. Era preciso amarrar a cabeça com uma toalha, fazer da toalha um turbante e enterrá-lo na cabeça. E ficar esperando que o cabelo assentasse. Levava tempo. [...] O juiz impaciente, ameaçando começar a partida sem Friedenreich, e Friedenreich lá dentro, no vestiário, a toalha amarrada na cabeça, esperando, ainda desconfiado de que não chegara a hora de tirar o turbante. Era sempre o último a entrar em campo. [...]". (FILHO, 2003, pp.150-151).

O Ypiranga, portanto, nasceu fazendo história se comparado a esta tensão em períodos paralelos no futebol carioca. Campeão baiano em 1917, 1918, 1920, 1921, 1925, 1928, 1929, 1932, 1939, 1949 e 1951³⁵, o time se consolidou como “o mais querido”, uma tradução da sua condição de “time do povo”.

³⁵ As informações de vitória nos campeonatos são de um folder com história do clube pertencente à coleção do Centro de Documentação do Jornal A Tarde (Cedoc).

O clube não apenas angariou torcedores ilustres, como Jorge Amado, que foi conselheiro e lhe fez uma homenagem em *Bahia de Todos os Santos- guia de ruas e mistérios*³⁶; Mestre Pastinha, o ícone da capoeira angola; Dorival Caymmi e a religiosa Irmã Dulce, que, em 2019, foi canonizada tornando-se a primeira brasileira oficializada como santa pela Igreja Católica.

Foi também no Ypiranga que surgiu o “Pelé baiano”, apelido para um *center half*, o que atualmente pode se aproximar da ideia do volante mais recuado, protetor da zaga, mas que fazia muitos gols: Apolinário Santana: *Popó foi revelado no Ypiranga. Numa partida, ele fez três gols contra o Flamengo. Os jornais do Rio noticiaram: Popó 3X0 Flamengo (Bernardo Improta, ex-presidente do Ypiranga, entrevista: concedida em setembro de 2019).*³⁷

Ao que parece, a cor e origem popular de Popó não lhe causaram embaraços no Ypiranga, como os relatados por Mário Filho nas trajetórias de Frienderich e Carlos Alberto. Como a investigação ainda está no início, me faltam mais informações sobre o Ypiranga, mas já há uma ligação interessante com um dos bairros que reivindica uma condição especial de proximidade aos elementos culturais afro-brasileiros, especialmente religiosos: o Engenho Velho da Federação, que já foi considerado pelo poder público um “quilombo urbano” por concentrar terreiros de religiões afro-brasileiras em suas diferentes categorias-angola, ketu, jeje e umbanda. A rua principal do bairro chama-se Apolinário Santana, em homenagem a Popó que residiu no local, pois não viveu a época em que jogadores de futebol bem sucedidos transformam-se em milionários.

Além disso, segundo Bernardo Improta, os estivadores criaram outro clube: o Oceania. Este tinha o desafio de disputar o campeonato amador de futebol. Faltam-me dados mais precisos sobre este clube, mas é interessante a atuação incisiva no segmento futebolístico de trabalhadores das camadas mais baixas, especialmente os do porto.

³⁶“Outros clubes do futebol baiano podem ser mais ricos, mais prósperos, mais badalados pela imprensa, donos até de maior torcida e de maior número de títulos recentes. Nenhum de tão gloriosa tradição quanto o Ipiranga, o time de Popó, antigamente poderoso, milionário, invencível, supercampeão, hoje pobre e batido, mas em glórias, quem se compara a ele? Nem o Bahia e nem o Vitória, nem o Galícia e nem o Leônico (cito o Leônico sob violenta pressão familiar: minha mulher é torcedora do Leônico, creio que a única, apesar das afirmações em contrário). Sou torcedor do Ipiranga há mais de cinquenta anos. O Ipiranga pode perder à vontade porque já ganhou demais, já deu muita alegria aos seus fiéis torcedores. Se o visitante tiver de escolher um clube de futebol baiano, escolha o Ipiranga. Sofrerá sem dúvida com a notícia de constantes derrotas nos atuais campeonatos, mas em compensação que glorioso passado! (AMADO, 2010 p. 306)

³⁷ A entrevista foi realizada pessoalmente conforme indicado em nota anterior.

A festa

Quase quatro décadas após a fundação do Ypiranga, trabalhadores do porto de Salvador organizaram uma sociedade secreta. Eram os que atuavam no Cais do Carvão, ao fundo dos armazéns, segundo Antônio Monteiro em um texto sobre a origem da festa³⁸. Chamada de Sociedade do Cachimbo, a associação surgiu em meio ao samba e consumo de álcool:

Predominava. Lá, a cachaça, uma nuvem de poeira subia ante o movimento do samba, enquanto o suor descia, rosto abaixo; o bater de palmas, o zunir dos pandeiros e o estrepitar da faca sobre a beira de pratos, dava ritmo ao samba fervente e alucinante, preponderando ao som das violas e o ronco lúbrico da cuica, no deslizar dos dedos, na tarde daquele dia. Entre a fuzarcaria do samba, houve uma pausa, quando surgiu a idéia de se realizar, ali mesmo, uma sociedade que tomou o nome de sociedade do cachimbo. O seu idealizador anunciara logo, que todos os presentes eram considerados sócios fundadores, por obrigação, sob pena de incorrerem numa multa de cerveja. (...) (São Nicodemus do Cais do Carvão, A Tarde, 26/11/1966, p.2).

No início a sociedade tinha preocupações mais lúdicas:

A sociedade formada deste motivo, apesar de curta duração, teve seu regimento à base de exigências curiosas: obrigava o comparecimento às reuniões, que cada sócio levasse um cachimbo de barro, cuja falta implicaria (numa multa de \$1.00 (um cruzeiro) e suas contribuições eram estipuladas em 0.40 (quarenta centavos) por semana. As ditas reuniões, algumas vezes, eram realizadas no cais do carvão, no barraco de um sócio, vendedor de aperitivo alcunhado de "Jacaré", outras, se davam na tenda do ferreiro Glicério, na Rua do Julião e até mesmo no cais, num ponto onde, nas horas vagas, "batiam" o jogo de Dominó, tão conhecido e comum entre as classes proletárias". (Idem) .

Segundo Monteiro, de outubro a novembro do ano de fundação³⁹, as reuniões da sociedade eram para o que chama de "fuzarca e pinga". Em 1º de janeiro, a sociedade se reuniu para fazer uma saudação à passagem da procissão marítima de Bom Jesus dos

³⁸ O texto ao que faço referência é um artigo publicado no jornal A Tarde, edição de 26 de novembro de 1966, p.2. A festa foi uma das analisadas em *Festa de Verão em Salvador- um estudo antropológico a partir do acervo documental do jornal A Tarde*, tese defendida por mim em dezembro de 2017 sob a orientação da professora Fátima Tavares, no programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (PPGA/UFBA). No mesmo trabalho foi realizada uma mini biografia de Antônio Monteiro (1918 -2011) como um dos agentes identificados na ação de sugerir modelos e caminhos para as festas de largo em Salvador a partir da sua atuação no jornal como articulista.

³⁹ No primeiro texto Monteiro aponta a fundação em 1947, mas em outro artigo intitulado *A propósito de São Nicodemus do Cais do Carvão*, A Tarde 26/11/1980, p.4, ele corrige a data de fundação para 1943.

Navegantes. Em seguida seguiu-se um almoço e a eleição de Glicério, o ferreiro, como presidente. Vinte dias depois aconteceu a primeira reunião e também já ocorreu uma cisão devido a uma divergência sobre a data da festa para celebrar a sociedade- uma parte queria realizá-la em setembro e outra manter o dia 1º de janeiro. A maioria ficou com a primeira opção e ocorreu uma ruptura dando origem à Sociedade do Cabo do Cachimbo que parece não ter durado muito.

No dia da festa em setembro, logo após o almoço, foi reeditado o rito de saudar o bolo de barro:

Celebraria, assim a festa naquele dia de São Cosme, houve após o almoço, samba e diversões. Por outro lado, o espírito da ideia da figura disforme do bolo de barro perdurou entre eles, que tão logo, não tardaram, trouxeram um bolo de barro numa tábua, o qual foi recebido entre gritos e palmas como se fosse algo simbólico - ou o era -; entretantes, puseram-no no chão, junto a diversos copos e garrafas, continuando assim, a festa com sambas que se arrojavam cada vez mais. De quando em vez paravam, bebiam e gritavam numa alegria profusa, pulando, e aplicando nomes exóticos, prestando até mesmo reverência ao bolo de argila, em gestos cabalísticos, que já naquele instante, para eles, representava um ídolo, mas, vale ressaltar, tudo à base de brincadeira. (Idem).

Foi quando se deu o momento crucial para a entrada da Sociedade do Cachimbo no ambiente mais místico:

O idealizador da brincadeira,, um velho circunspecto, portando relógio com cadeia de ouro, cachimbo "inglês", que, apesar de não beber, jamais transformava o seu estilo aparentemente de homem austero. Meio a brincadeira, dado momento, deu com a mão, em posição alta, obrigando a todos cessarem o samba; aí de súbito, ele dá um pulo e, em gestos exclamativos, grita bem alto: NICODEMOS! Ouvindo-se em seguida vivas e palmas em homenagem ao nome aplicado a figura de barro, que tinha a mesma significação aos nomes exóticos, que os outros também exclamavam antes, por gracejos. (Idem).

Mais tarde, Cirilo Manuel dos Reis consolidou sua posição central como agente da ligação da sociedade com seu protetor espiritual. Em um sonho, que posteriormente relatou aos companheiros, um velho o advertiu para não pronunciar seu nome em gracejos. No catálogo de um santeiro, Cirilo reconheceu o personagem do seu sonho como São Nicodemus⁴⁰, que se tornou o patrono dos trabalhadores do porto.

⁴⁰ Encontrei duas variações para o nome do santo: Nicodemus e Nicodemos. Preferi adotar a primeira por aparecer nas versões mais antigas.

A descrição pormenorizada e, portanto, valiosa feita por Antônio Monteiro, aproxima o rito ocorrido no interior da Sociedade do Cachimbo daquele denominado “nome de iaô”, que é o encerramento solene da iniciação dos noviços que são suscetíveis ao transe⁴¹. Nesta cerimônia, espera-se que, em transe, o iniciado grite a denominação que será a sua identificação no ambiente sagrado e está relacionado à divindade para a qual foi consagrado:

É chegada a hora tão esperada da “proclamação do nome”, que segue um ritual estereotipado. O pai ou a mãe de santo solicita a um dos visitantes distintos, membro de um outro terreiro de candomblé, que peça ao “adoxu”, em estado de transe, a revelação do seu novo nome. O costume exige que o visitante, agitando continuamente uma sineta (adja), tome o “adoxú” pelo braço e caminhe com ele pela sala, num vaivém constante, e que o noviço responda duas vezes de maneira inaudível. Na terceira vez, o visitante diz: “Vamos, faça um esforço e diga-nos em voz alta e com clareza qual é o seu nome. Que todo mundo na cidade e no mercado o ouça com clareza!!!. O iniciado se decide então, dá um pulo, girando sobre si mesmo, e grita seu novo nome. Esse fato é acolhido com os aplausos da assistência e a entrada em transe de um certo número de filhos e filhas de santo presentes à cerimônia. Cantos e toques de atabaque dão as boas-vindas ao novo iniciado. É com esse novo nome que ele será conhecido a partir desse momento pela gente do candomblé (VERGER, 2002, p.46-47).

A proclamação do nome é tão importante que se ele não se concretizar há sérios impactos sobre o reconhecimento de eficácia da autoridade religiosa que conduziu o processo iniciático. Além disso, o rito já tem um status de antiguidade nos terreiros baianos, especialmente os ketus, como aponta a narrativa de Nina Rodrigues em seu trabalho pioneiro sobre o candomblé baiano no modelo mais próximo do que conhecemos. No caso narrado por ele não houve nem o pré-requisito anterior a esse momento, que é a manifestação do santo:

Apesar de ter dansado por muitas horas seguidas, não ouve ainda assim uma manifestação franca de santo, o que trouxe por todo o dia triste e acabrunhada a mai de terreiro Theela. E como mesmo entre feiticeiros há rivalidades profissionais, Livaldina não se pôde conter que não me dissesse muito à puridade que Deus a livrasse de que o santo si fosse feito por Ella, já não tivesse brincado a valer. E para isso acrescentou referindo-se aos diversos pais e mais de terreiros ali reunidos, nunca tinha precisado de tanta gente. (RODRIGUES, 2006, [1896-1897], p.61).

⁴¹ No candomblé há duas categorias relacionadas à condição de quem se torna filiado oficialmente a um terreiro: rodante, aqueles que incorporam as divindades e não rodante. Os líderes dos terreiros, geralmente, estão entre os da primeira categoria.

O “transe” de Cirilo abriu, portanto, o caminho para, a virada na Sociedade do Cachimbo: de um objetivo mais leve- samba, jogo e consumo de álcool- ela ganhou a responsabilidade de zelar pela proteção dos trabalhadores ligados a um ofício tão duro: levar cargas de peso exagerado e sujeitar-se a acidentes em meio aos guindastes. Quando Cirilo, curiosamente o que está de “corpo limpo”- nas festas em louvor aos deuses do candomblé (orixás, inquices e voduns), não há indução ao transe por nenhum tipo de substância, especialmente o álcool- proclamou o nome da figura sob o processo sacralizante ainda em andamento, inclusive lembrando o movimento do iaô apontado por Verger, abriu-se a prerrogativa para a manifestação do orago protetor em sua totalidade via o sonho. Foi o mesmo Cirilo que teve ainda a missão de reconhecer São Nicodemus por meio da iconografia fechando o círculo da epifania.

Não tenho elementos para afirmar que os estivadores imitaram especificamente a cerimônia do nome. Monteiro também não faz esta afirmação. Mas não é difícil imaginar que esse rito, tão antigo nos candomblés da Bahia, era familiar nos ambientes em que circulavam os integrantes da Sociedade do Cachimbo. Também não identifiquei ainda uma continuada e explícita associação religiosa entre São Nicodemus e santos do candomblé, como ocorre com outras festas populares da Bahia. Na pesquisa realizada para a tese, a única referência neste sentido que encontrei está em Rosado (2005). De acordo com a autora, um dos presidentes do afoxé Filhos de Gandhi, Dalvanízio Fonseca disse existir a associação de São Nicodemus com Obaluaê, que, na Bahia, é aproximado a São Lázaro, enquanto Omolu é relacionado a São Roque⁴². No candomblé, os dois governam a esfera dos segredos de vida e morte, saúde e doença.

Definido o patrono, a festa mudou para o mês de novembro. Esta questão também não aparece com razões muito definidas. Com a sedimentação da festa, a Sociedade do Cachimbo transformou-se na Sociedade de São Nicodemus, padroeiro dos trabalhadores do Cais do Carvão. A festa acontece ainda hoje, embora agora os devotos de São Nicodemus tenham se tornado os portuários, uma categoria mais ampla e com características de trabalho diversas das dos estivadores.

⁴² A festa em homenagem a São Lázaro, que acontece no santuário dedicado a ele e São Roque e localizado no bairro da Federação, integra o calendário das festas de verão. O evento acontece na última segunda-feira de janeiro.

Dos elementos iniciais da festa, agora restritas à área do porto devido a protocolos de segurança⁴³, estão mantidas a missa, a procissão e a distribuição do caruru. Já não há a corrida de jangadas retratada nas fotografias de Voltaire Fraga⁴⁴ e uma prova de atletismo para iniciar a programação do dia da festa foi acrescentada.

O afoxé

Em 1949, um grupo dos estivadores apresentou à cidade outra das suas criações com o desfile no Carnaval do bloco Filhos de Gandhi⁴⁵. Anos mais tarde ele virou um afoxé⁴⁶. O Gandhi surgiu homenageando o líder da luta pela Independência da Índia, Mahatma Gandhi. A história de fundação do afoxé aproxima-se de duas questões centrais em relação a entidades afro-brasileiras: a) os batuques e outras formas de comemoração de negros no Carnaval de Salvador sempre foram vistos com desconfiança pelo poder público b) a aproximação com elementos do candomblé.

O afoxé é guiado pelo ritmo ijexá, o toque que também é identificador de uma das nações⁴⁷ do candomblé. O Gandhi surgiu com um discurso de promover a paz, o que era uma forma de avisar às autoridades que não haveria margem para uma agitação. Isso porque a estiva ganhou projeção como um ambiente fortemente político. Na Segunda

⁴³ Após as explosões, classificadas de terrorismo, ocorridas nos Estados Unidos em 11 de setembro de 2001, o acesso ao Porto de Salvador passou a obedecer rígidos protocolos de segurança para acesso. Dessa forma, a Festa de São Nicodemus não tem mais a procissão pelas ruas do Comércio.

⁴⁴ As imagens estão em <http://espelhofestataarde.com.br/festas/sao-nicodemos-1940/>. O site é um desdobramento da tese *Festa de Verão em Salvador, um estudo antropológico a partir do acervo documental do jornal A Tarde*, de minha autoria.

⁴⁵ A instituição usa um “y” no lugar do “i” da grafia de Mahatma Gandhi.

⁴⁶ Uma definição mais direta sobre o que é um afoxé está no estudo etnográfico realizado pela antropóloga Nívea Alves dos Santos para inclusão do desfile do afoxé no livro de registros sobre bens culturais da Bahia: “Denominados inicialmente por Clubes Carnavalescos, os afoxés ganharam as ruas de Salvador a partir do século XIX, inaugurando um novo espaço de luta e resistência da população negra baiana. Dividindo o espaço carnavalesco antes ocupado apenas por uma elite social branca, esses clubes exibiam os traços herdados da cultura africana para aqui transplantada, através de seus elementos mais representativos – a religiosidade e a sua linguagem ritual”. (Desfile de afoxés, cadernos do IPAC, 2010). Conferir: <http://www.cultura.ba.gov.br/arquivos/File/afoxes.pdf>. Acesso em 7/1/2020.

⁴⁷ Nação é o termo que se usa para definir a origem étnica de um terreiro de candomblé. Os dados litúrgicos que são fundamentais para a classificação é a língua utilizada nos ritos. Embora estruturada como uma nação específica, o toque ijexá também aparece na ketu, que incorporou ao seu panteão de divindades as patronas desta tradição- Oxum e Logum Edé. Sobre como um termo político passou a ser um indicativo de pertencimento religioso conferir LIMA, Vivaldo da Costa: *O conceito de nações nos candomblés da Bahia*, Afro Ásia, n.12, 1976. <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20774>. Acesso em 7/1/2020.

Guerra firmou fileiras contra o nazifascismo; vários estivadores estavam filiados ao Partido Comunista. (ADEILSON, 2012, pp.215-216).

Presença constante em grupos que atuavam nas festas de largo como o Terno do Robalo e também no Carnaval, com o Comendo Coentro, em 1949 as coisas não estavam tão fáceis para a categoria. Houve intervenção nos sindicatos e crise econômica, o que diminuiu as oportunidades de trabalho no porto:

No dia 18 de fevereiro de 1949, os estivadores do porto de Salvador, estavam sentados ao pé de uma mangueira perto do da sede da entidade (Sindicato dos Estivadores), preocupados com a falta de trabalho nos portos e a política de arrocho salarial, gerada pela crise do pós guerra. A ideia original de botar um “careta” na rua partiu de Durval Marques da Silva (Vavá Madeira), tido como o maior festeiro da turma. A sugestão foi acatada.

[...] Coube novamente a Vavá Madeira, a iniciativa de encontrar o nome. Após uma breve explicação sobre Mahatma Gandhi, ficou decidido que ali era o “Filho de Gandhi”. (ADEILSON, 2012, P.216).

Segundo o autor, a exclusividade para homens e proibir bebidas alcoólicas foi uma forma de reforçar que o grupo ia para a avenida “em paz”. A justificativa em relação à proibição para a presença das mulheres foi a de evitar conflitos devido à fama que os integrantes tinham de não manter a fidelidade mesmo quando casados.

A fantasia do bloco era muito simples: lençóis que se tornaram as túnicas e toalhas para os turbantes. Após uma crise na década de 1970- que lhe impediu de desfilar em 1974 e 1975- com a colaboração decisiva do músico Gilberto Gil, o Gandhy cresceu a ponto de ter se tornado uma das mais representativas empresas do Carnaval de Salvador. Quem o vê atualmente nas ruas durante o Carnaval baiano, repleto de associados não negros, especialmente turistas, dificilmente relaciona a sua origem aos trabalhadores da estiva.

Mas como marca ainda deste tempo e persistência de antigos associados, o Gandhy tem na religiosidade uma das mais fortes vinculações a sua origem nos ambientes de cultura afro-brasileira. O afoxé é considerado um “candomblé na rua”. Assim, o grupo sai sob a proteção de Ogum, senhor dos caminhos, e de Oxalá, o orixá que é considerado pai de todos e só veste branco. As cores de identificação do afoxé são o azul e o branco.

No domingo de Carnaval, primeiro dia do desfile, antes da saída é feito em praça pública um rito em homenagem a Exu, senhor das encruzilhadas e que também preside os prazeres tão comuns em uma festa. É um pedido para que o desfile ocorra sem problemas. Dessa forma, integrantes do afoxé, aparecem na Ladeira do Pelourinho para depositar no

chão o alguidar com farofa de dendê, uma das comidas votivas de Exu. O local para a realização do rito foi escolhido devido à proximidade com a sede da associação.

Redes de afinidades

Nas três instituições aqui apresentadas desperta atenção a organização centrada na exclusiva participação masculina. Assim foi com o Ypiranga, afinal mulheres jogando futebol é algo muito recente, especialmente no Brasil⁴⁸. Na Sociedade do Cachimbo, onde surgiu a Festa de São Nicodemus só homens podiam participar. O mesmo ocorre no afoxé Filhos de Gandhi: mulheres não podem desfilar⁴⁹. Mesmo com esta exclusividade masculina, me parece que estas instituições vinculadas à estiva reforçam laços surgidos em meio às complexas formas de sobrevivência de africanos e seus descendentes no meio da sociedade escravista e seus desdobramentos.

Os homens do porto já tinham experiência na organização para defender seus interesses comuns com os *cantos*, espaços de reunião dos trabalhadores, com critérios étnicos, e que tinha um chefe, eleito por eles e chamado de capitão.

Os cantos haviam se constituído historicamente como verdadeiras instituições africanas em Salvador. A cerimônia de posse de seus capitães, ao contrário do burocrático documento policial que a partir de 1880 os nomeava oficialmente, constituía um ritual elaborado de poder e de afirmação de identidade africana na Bahia - talvez deva dizer, identidade afrobaiana -, conforme registrou Manoel Querino [...]. (REIS, 2000, p.215).

Interessa-me, portanto, nestas associações a busca de elementos agregadores que, se no começo usei “resistência” como palavra norteadora, inclusive no título, pensando uma categoria na direção mais de enfrentamento às proibições, ao racismo e outros obstáculos, ela me parece agora redutora para questões mais complexas. Durante a apresentação desta comunicação oral, como apontei inicialmente, o debate fez surgir o termo “rede de afetos” que daria conta melhor do que a análise em torno de “identidade” para chegar à “resistência”, uma categoria que às vezes complica o exame das questões colocadas pela antropologia da festa por limitar as potencialidades de visualizar uma série de

⁴⁸ Apenas no ano passado, a Globo, maior emissora de TV com sinal aberto no país, transmitiu jogos da Copa do Mundo Feminina. Nesta modalidade, o Brasil não possui nenhum título, embora a estrela dessa categoria seja brasileira: Marta Vieira da Silva, que já foi eleita seis vezes pela Fifa como a “melhor jogadora de futebol do mundo”.

⁴⁹ Há uma versão para as interessadas: o afoxé Filhas de Gandhi, que reúne só mulheres.

perspectivas⁵⁰. A partir do que ouvi nos debates cheguei ao termo “rede de afinidades”. Isso porque penso nestes homens do porto conectados a experiências pessoais muito parecidas, necessidades e também perspectivas caminhando neste sentido. Os desafios que lhe aparecem são também as lutas políticas- contra o racismo, contra a pobreza e pelo direito de inserir-se na cidade que também é sua, inclusive nos espaços de lazer como o Carnaval, a festa de largo e o futebol.

Com essas tantas afinidades, os espaços de atuação são múltiplos e muitas vezes acumulativos. Como já afirmei, esta pesquisa é muito incipiente, mas encontrei conexões três personagens no âmbito destes espaços: Martiniano Eliseu do Bonfim, Felipe Neri e Miguel Sant’Anna. Candomblé, festa de largo e Carnaval são os lugares em que eles se fazem mais presentes. No futebol não encontrei esta relação, mas ainda conheço pouco sobre o interior do Ypiranga, embora o time tivesse Mestre Pastinha, considerado o guardião da tradição da capoeira angola, como um de seus torcedores. O maior ídolo do clube, Popó, morava no Engenho Velho da Federação, o bairro com uma alta concentração de terreiros, inclusive a proximidade com o antigo Casa Branca do Engenho Velho da Federação⁵¹.

Do trio, só Martiniano do Bonfim não estava presente fisicamente na estiva, mas tinha as relações de parentesco com Felipe Néri, seu primo e estivador. Autoridade no candomblé, Martiniano Eliseu do Bonfim estava presente no desfile do Pândegos da África, um clube africano- como se chamavam os blocos-, que sacudiu a capital baiana em 1897 integrando de forma importante as narrativas sobre uma África ao menos imaginada como aponta a historiadora Wlamyra Albuquerque. O clube levou para a festa o damurixá, um rito celebrado em Lagos, na Nigéria.

[...] A celebração do ritual, informa o cronista, ficou a cargo de Martiniano Bonfim, reconhecido líder religioso e informante de Nina Rodrigues e de tantos outros

⁵⁰ Autoras como Léa Perez, Fatima Tavares e Francesca Bassi têm apontado caminhos interessantes para a análise da festas em perspectivas que se afastam do modelo apenas descritivo. No caso da primeira, há a sugestão do conceito de festa-questão (2012) e as outras citadas apresentam a pergunta-método *o que a festa faz fazer?* (2015).

⁵¹ O termo é o mais conhecido para o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, considerado o mais antigo terreiro de nação ketu do país. Reconhecido como patrimônio pelo Iphan em 1984 foi o primeiro templo afro-brasileiro a alcançar esta condição. Atualmente, dez terreiros têm esse título. Do grupo apenas a Casa das Minas está fora da Bahia, no Maranhão.

pesquisadores, que entre 1875 e 1866 viveu em Lagos, na companhia do seu pai, Eliseu do Bonfim, comerciante de produtos da Costa.

O damurixá comporia na cena carnavalesca uma atmosfera de “satisfação, prazer e júbilo, mas também de dor, mágoa e tristeza”, porque, segundo o cronista, se tratava de uma homenagem póstuma a grandes figuras do candomblé dos nagôs. Tudo isso incorporado no desfile no clube do qual iam à frente (ALBUQUERQUE, 2009, p. 218).

Martiniano tem forte presença em *A Cidade das Mulheres*, o estudo de Ruth Landes, resultado da pesquisa que realizou, em 1938, na capital baiana. Em uma das muitas vezes que aparece no livro, o babalaô, ou seja, especialista no culto de Ifá, o deus-oráculo, está preparando os ritos religiosos para o desfile do Terno do Robalo, que tinha como seu presidente Felipe Neri Conceição também conhecido como Felipe Mulexê e Felipe Xangô de Ouro, um estivador, conforme apontado anteriormente e agora reiterado por Landes⁵²:

Felipe, por exemplo, era estivador, um bom estivador. Mas até onde podia chegar com o seu trabalho? Antes da ditadura, havia um sindicato profissional e os operários tinham conhecido melhores condições de trabalho. Mas agora o escopo das atividades sindicais estava limitado pela situação econômica geral, que era de depressão e estagnação. Felipe não desejava ser da diretoria do sindicato e não se interessava em ter influência sobre os demais. Era um homem honesto, sem instrução, e não via meio de enriquecer. [...] Não havia uma posição de destaque para ele no candomblé, pois fugia da possessão pelo seu Xangô e nem sonhava tornar-se pai-de-santo. [...] Já era muito ser um ogã, que dava dinheiro e conselhos quando pedidos. A sua grande qualidade era tocar os atabaques que transmitiam a voz doce e tentadora dos deuses. (LANDES, 2002, p.110).

Na longa descrição de Landes sobre a sua visita à casa de Felipe, há a referência à boneca que será “encantada” por Martiniano como representação da Mãe D’Água, o bordado das roupas, o planejamento dos ensaios e até a expectativa de ver notícias sobre o Robalo na imprensa. Martiniano era muito próximo de Édison Carneiro, que era então jornalista do periódico *Estado da Bahia* e guiou Ruth Landes no mundo do candomblé baiano. Martiniano foi o companheiro de Édison na organização do II Congresso Afro-Brasileiro ocorrido na capital baiana em 1937. Martiniano estava em muitas frentes dos espaços que podemos apontar, como culturais, considerando a abrangência deste termo para a antropologia. Foi ele, ao lado de Bamboxê Obitikô e Obá Sanya que auxiliaram Eugênia Anna dos Santos, Mãe Aninha, na fundação do Ilê Axé Opô Afonjá em 1910. Também foi fundamental para a constituição, sob a liderança de Mãe Aninha, de uma

⁵² LANDES, 2002, pp. 105-114.

sociedade exclusivamente masculina no Afonjá: o conselho de obás, que tem como uma das funções indicadas zelar pelo culto de Xangô, que é o orixá patrono do terreiro⁵³.

É indiscutível a influência de Martiniano do Bonfim na organização do grupo dos Obás. Amigo íntimo de Aninha, conselheiro e babalaô dos maiores terreiros da Bahia no seu tempo, Martiniano era pessoa muito informada na tradições religiosas jêje-nagôs. Falava o iorubá fluentemente-língua que aprendera com seus pais e aperfeiçoara durante suas visitas à Costa. [...] (LIMA, 1996, p. 8)

Analisando a trajetória de Martiniano, especificamente seu apreço por defender o que considerava instituições na Bahia com base nas tradições africanas, é difícil aceitar que ele se dedicaria à realização de um ritual, como o do preparo da boneca do Terno do Robalo ou ao damurixá no desfile do Pândegos da África, como algo banal. Se o candomblé era importante para Martiniano, possivelmente este ambiente lúdico parece ter sido avaliado por ele como extensão das suas redes de religiosidade.

Também importante nos círculos da comunidade negra, Miguel Sant'anna estava no porto, nos terreiros e nas festas. Ele foi companheiro de Martiniano no conselho de obás do Afonjá. Infelizmente, ainda não acessei informações mais precisas sobre o homem considerado um dos primeiros empresários negros de proeminência na Bahia dos fins do século XIX e primeiras décadas do seguinte. Seu sucesso financeiro veio da atuação no âmbito do porto por meio de negócios como intermediação de mão de obra. A fama de Sant'Anna o transformou em personagem de Jorge Amado, em mais de uma obra.

Encontro no peji de Xangô o velho Miguel Santana, o mais velho e mais antigo dos obás da Bahia, o derradeiro dos obás consagrados por mãe Aninha, vestido no maior apuro como se fosse para uma festa de casamento. Assim se veste sempre, mantendo aos 85 anos contagiosa alegria de jovem. Quem não o viu dançar e cantar numa festa de candomblé não sabe o que perdeu. Quantos filhos você semeou no mundo, Miguel? O sorriso modesto, a voz tranquila: 51, meu amigo, entre homens e mulheres, um deles nasceu de uma

⁵³ Os pesquisadores Lisa Earl Castillo e Luís Nicolau Parés têm apresentado resultados das suas pesquisas sobre uma rede em que Martiniano está envolvido assim como a sedimentação da Casa Branca e uma extensa rede de ampliação dos cultos com base africana na Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco, além das conexões via as constantes viagens de integrantes do grupo ao continente africano. Dois desses textos podem ser conferidos em Castillo: <https://www.historia.uff.br/tempo/site/wp-content/uploads/2016/04/07-LisaCastillo-port2.pdf>. Acesso em 11/1/2020 e PARÉS: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/142507>. Acesso em 11/1/2010

sueca, outro de uma índia. [...] Foi rico e é pobre, teve mando de barcos, hoje possui apenas o respeito do povo- a bênção, Obá Aré! [...] (AMADO, 2010 p. 305).

O cargo citado por Jorge Amado é confirmado por Lima, inclusive com a informação de que ele também tinha posto na Casa Branca:

[...] Mas pelo menos um deles, o Obá Aré- Miguel Santana- era ogã do candomblé do Engenho Velho, confirmado para o santo da falecida Lúcia de Omolu. Um seu filho adolescente, Antônio Albérico Santana, também já Ogã, foi indicado como Obá Cancanfô. (LIMA, 1966, p.23).

Já Ruth Landes viu Miguel Sant'Anna no auge do seu poderio financeiro. A narrativa feita por ela condiz mais com a sua condição de mecenas, que financiava desde os candomblés até as atividades de lazer da comunidade negra. Tanto que, ao lado de Manoel Querino, ele é apontado como a inspiração para Pedro Archanjo, o herói de *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado.

Miguel de Santanna chegou lá pelas 10 horas, numa La Salle nova, com a esposa e muitas filhas. Gostava-se dessa exibição de riqueza e murmurava-se que era ogã do templo de Aninha; ninguém se aborrecia e, pelo contrário, todos se orgulhavam com o seu êxito. Suponho que, como aquele dia, simbolizava a esperança, pois também fora um negro pobre, depois mestre de estiva e presidente do Sindicato e agora tinha um automóvel americano e a esposa e as filhas usavam vestidos caros. (LANDES, 2002, p.300).

Além de Martiniano, Felipe e Miguel Sant'Anna em um levantamento sobre lideranças do blocos de Carnaval, a estiva e o candomblé se fazem presente: é o caso do Embaixada Africana, de 1895, pois Marcos Carpinteiro é apontado como axogum⁵⁴; o Folia Africana (1895-1900) tem um doqueiro, Severiano Pezinho; o Congos da África, da metade do século XIX, era liderado por Rodrigo, um ex-capitão da Guarda Nacional e estivador. Vale listar ainda o Pai Burokô, fundado por Descóredes Maximiliano dos Santos, Mestre Didi, filho biológico de Maria Bibianna do Espírito Santo, Mãe Senhora, a terceira ialorixá a comandar o Ilê Axé Opô Afonjá. O Pai Burokô, fundado em 1935, ainda está em atividade mas com uma postura intrigante. Os membros reúnem-se, mas não desfilam em obediência a uma interdição de Mãe Senhora que proibiu a saída do afoxé por considerar que eles levaram uma vez para a rua "fundamentos", ou seja, informações sobre o culto que não

⁵⁴ Axogum, na tradição ketu, é o ogã responsável pelo abate do animal para fins religiosos.

podiam ser expostos na rua⁵⁵. Os endereços também apontados para estas instituições- Garcia, Engenho Velho de Brotas e centro- indicam as redes de proximidade com os espaços ocupados por negros na Salvador antiga.

Alianças

As redes de afinidades muitas vezes estabelecidas na difícil batalha de sobrevivência ou no infortúnio da escravidão, geralmente de ganho, encontrava nos cantos de trabalho conexões muitas vezes de origem ou recriadas na terra de exílio; fortalecia-se nas festas e nas práticas dos candomblés estendendo-se pelas irmandades negras e corporações de ofícios.

[...] Muito mais do que mera estação de trabalho, o canto era um nicho cultural, um conjunto de sociabilidades em que dimensões étnicas, de classe, gênero e territorialidade convergiam, se entrelaçavam, transformavam; um ambiente em que diferentes culturas dialogavam e visões de mundo eram compartilhados- onde, enfim, o futuro era planejado. (REIS, 2019, p.170).

Nessa intrincada rede ocorre também a perda de protagonismo negro com o resgate destas instituições por segmentos mais poderosos e que antes podiam até ser os seus antagonistas: o Ypiranga deixou no passado seus tempos de glória e hoje está na segunda divisão do futebol baiano que é polarizado pelo Bahia, com sua origem nos elitistas Bahiano de Tênis e Associação Atlética, e o Vitória, que ganhou esse nome porque surgiu no Corredor da Vitória, que foi um dos endereços da colônia inglesa, inclusive. A invisibilidade que paira sobre o clube até lança dúvidas no senso comum se ele continua em atividade.

A Festa de São Nicodemus saiu do espaço público e agora acontece apenas na área restrita do porto. A organização já não está nas mãos dos trabalhadores do cais, mas dos agora servidores públicos federais que trabalham em condições que pouco lembram os duros tempos de Cirilo de Nicodemus e seus companheiros.

O afoxé Filhos de Gandhi das três instituições aqui analisadas é a que continua com maior visibilidade. Mas quase não há traços da organização formada por estivadores ou homens negros. A massa do Gandhi que forma o agora tapete branco, como as mídias

⁵⁵ Informações de tabela publicada no estudo histórico do inventário para reconhecimento do desfile dos afoxés como patrimônio da Bahia, realizado pela historiadora Magnair Barbosa (Cadernos do Ipac, 2010, p. 29).

repetem a cada desfile no Carnaval, é integrada em bom número por homens não negros, inclusive turistas vindos de outros estados brasileiros atraídos pela mística de que a paquera é facilitada com a fantasia do afoxé. Busca-se comprovar a tese de que a oferta de colares atrai beijos, o que irrita fortemente os pioneiros que ainda teimam em desfilar e engrossam as fileiras de críticas ao modelo de associação adaptado ao Carnaval-empresa. Mas, no que tentei apresentar aqui, a história a se contar sobre o futebol, a festa e o Carnaval oferece complexidade e potencialidades para novas reviravoltas.

Referências

ADEILSON, J. *História do afoxé Filhos de Gandhi*. Repertório, Teatro & Dança, Ano 15, nº 19, Salvador, pp. 251-220, 2012.2.

Link: <https://portalseer.ufba.br/index.php/revteatro/article/view/6885/4740>

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O jogo da dissimulação- Abolição e cidadania negra no Brasil*, Companhia das Letras, 2009, São Paulo.

AMADO, Jorge. *Bahia de Todos os Santos- guia de ruas e mistérios*, São Paulo, Companhia das Letras, 2010, ebook

_____. *Capitães de Areia*, Companhia das Letras, 2008, ebook.

_____. *Jubiabá*, São Paulo, Companhia das Letras, São Paulo, 218008 .

_____. *Tenda dos Milagres*, Companhia das Letras, São Paulo, 2008.

BAHIA, Governo do Estado. Secretaria de Cultura e Ipac. *Desfile de afoxés*, Cadernos do Ipac, 4.

CASTILO, Lisa Earl. *Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica*, Tempo (Niterói, online) | Vol. 22, n. 39. p.126-153, jan-abr.,2016.

FILHO, Mario Rodrigues. *O negro no futebol brasileiro*, Rio de Janeiro, 5ª edição, 2010, ebook.

IMPROTA, Bernado. Ypiranga. Entrevista concedida a Cleidiana Ramos em setembro de 2019.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*, 2.ed.rev. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002.

LIMA, Vivaldo da Costa. *Os obás de Xangô*, n.2-3, Salvador, 1966.

_____. *O conceito de nação nos candomblés da Bahia*, n.12, 1976. Link: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20774>

MONTEIRO, Antonio. *A propósito de São Nicodemos do Cais do Carvão*, A Tarde, 26/11/1980, p.4

_____. *São Nicodemos do Cais do Carvão*, A Tarde, 26/11/1966, p.2

MORALES, Anamaria. *Blocos Negros em Salvador: Reelaboração cultural e símbolos de baianidade*. Caderno CRH. Suplemento, pp. 72-91, 1991. Link: <https://portalseer.ufba.br/index.php/crh/article/view/18844>

NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. *Dez freguesias da cidade do Salvador- Aspectos sociais e urbanos do século XIX*, Salvador, EDUFBA, 2007.

PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do candomblé- História e ritual da nação jeje na Bahia*, 3ª ed. rev. e ampliada, Editora da Unicamp, , Campinas, São Paulo.

_____. *Libertos africanos, comércio atlântico e candomblé- A história de uma carta que não chegou ao destino*, Revisa de História, USP, n.178, 2019.

PEREZ, Léa, AMARAL, Leila e MESQUISTA, Wania (orgs). *Festa como perspectiva e em perspectiva*, ebook, Garamond, Rio de Janeiro, 2012.

RAMOS, Cleidiana. *Festa de Verão em Salvador- um estudo antropológico a partir do acervo do jornal A Tarde*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia. Orientadora: Professora Fátima Regina Gomes Tavares, Salvador, 2017.

_____. *O Discurso da luz- Imagens das religiões afro-brasileiros no arquivo do jornal A Tarde*. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia. Orientador: Professor. Claudio Luiz Pereira, Salvador, 2009.

REIS, João José Reis. *Ganhadores*, Companhia das Letras, São Paulo, 2019.

_____. *De olho no canto: Trabalho de rua na Bahia na véspera da abolição*, n.24, 2000. Link: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21000/13600>

ROSADO, Rita de Cássia Santana de Carvalho. *São Nicodemos - Vitória do povo; aquele que vence as pessoas*, Codeba, 2005.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. TeatroXVIII/P555, Salvador 2005.

SCHWARCZ Lília M. e GOMES, Flávio (Orgs). *Dicionário da Escravidão e Liberdade*, Companhia das Letras, São Paulo, 2018.

TAVARES, Fátima e BASSI, Francesca. *Diversidade e invisibilidade festiva na Baía de Todos os Santos* in *Festas na Baía de Todos os Santos: visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades*. Salvador, Edufba, 2015.

TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia*, Editora Unesp, São Paulo, Edufba, Salvador, Bahia, 2001.

VERGER, Pierre. *Orixás- Deuses iroubás na África e no Novo Mundo*, 6ª edição, Corrupio, Salvador, 2002.

REFLEXÕES SOBRE CONSTRUÇÃO DE AFETO NAS FESTAS ESTUDANTIS DOS GUINEENSES NA UNILAB/CEARÁ⁵⁶

Iadira A. Impanta⁵⁷
Dingana Paulo Faia Amona⁵⁸

Resumo

O presente trabalho objetiva fazer uma reflexão sobre a construção do afeto nas atividades festivas dos estudantes guineenses da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira-Unilab/Ceará, a partir de festas de independência, e dos formandos, propomos pensar a festa mais que um momento de diversão, mas também de construção de afeto. Orientada pelo método participante, através das entrevistas abertas com perguntas espontânea, foram entrevistadas estudantes, de diferentes cursos, idade, sexo, religião e etnia.

Palavras chaves: Estudantes; Afeto; Guiné-Bissau; Unilab; Festa.

Introdução

Este trabalho é fruto de uma inquietação/experiência que tivemos durante os cinco anos de convivência e partilha de momentos únicos dentro e fora da universidade com a comunidade acadêmica em geral, mas principalmente com os conterrâneos guineenses. Ao perceber a festa mais que um momento de lazer, diversão e por vezes de comemoração das datas de independências, decidimos portanto, fazer uma reflexão etnográfica sobre a construção de afeto nesses momentos. Sendo um trabalho feito por nós enquanto estudantes guineenses e parte dos sujeitos da pesquisa, tivemos todo o cuidado de se distanciar e enxergar as coisas a partir de um olhar pesquisador. Cabe ressaltar que em algum momento tivemos que interagir no ambiente da festivo no meio dos amigos e nas danças com intuito de compreender melhor a nossa proposta de trabalho.

A migração estudantil africana não é um fenômeno novo no Brasil, através do Programa de Estudantes-Convênio de Graduação (PEC-G), e o Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação (PEC-PG), muitos africanos ganharam e ainda ganham a possibilidade de fazer um curso superior em diferentes estados Brasileiros. Entretanto, a partir de 2011 essa migração tem ganhado outra notoriedade e aumento por conta do

⁵⁶ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES)- Código de Financiamento 001.

⁵⁷ Mestranda do Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social, PPGAS/UFRN, linha de pesquisa “gênero, sexualidade, corpo e saúde” (GCS/UFRN).

⁵⁸ Mestrando do Programa de Pós- Graduação em Antropologia, PPGA/UFC-UNILAB

funcionamento da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). É importante frisar que nesse trabalho estamos trabalhando com o conceito de migração temporária já que os estudantes geralmente entram no Brasil com o visto IV, que é renovado todos os anos, com possibilidade de ser transformado em visto permanente.

Segundo Martins (1988, p.45 apud SASAKI & ASSIS, 2000), migrar temporariamente é mais do que ir e vir - é viver em espaços geográficos diferentes, temporalidades dilaceradas pelas contradições sociais. Ser migrante temporário é viver tais contradições em duplicidade; é ser duas pessoas ao mesmo tempo, cada uma constituída de relações sociais historicamente definidas; é viver como presente e sonhar como ausente. Se em termos demográficos - o temporário - é essencial para o estudo das migrações temporárias, em termos sociológicos o essencial é a concepção de ausência. É temporário, na verdade, aquele migrante que se considera a si mesmo 'fora de casa', 'fora do lugar' ausente, mesmo quando em termos demográficos tenha migrado definitivamente. Para a construção do trabalho é importante fazer uma breve apresentação sobre Guiné-Bissau, ou seja, o país de origem dos estudantes como forma de apresentar ao futuro leitor de onde esses estudantes vieram.

Oficialmente República da Guiné-Bissau é um estado de democracia constitucional, localiza-se na costa ocidental da África, com uma superfície de 36.125 km, e conta com cerca de 350 quilômetros de costa marítima. Tem fronteira com Senegal ao norte, a leste e a sudeste com a República da Guiné-Conacri e ao sul e a oeste com o Oceano Atlântico. O país é constituído, além da parte continental, pela parte insular, composta pelos arquipélagos dos Bijagós com 88 ilhas, e no seu território continental, por uma baixa zona plana estendendo-se até à planície do Senegal, com vários rios, dentre os quais se destacam: Cacheu, Buba, Geba, Mansoa e Corubal. (; SEMEDO, 2005; MANÉ, 2006, IMPANTA, 2015).

O país está divide-se em três províncias (Norte, Sul e Leste), oito (08) regiões administrativas (Bafatá, Gabú, Oio, Cacheu, Tombali, Quinara, Biombo e Bolama Bijagós) que fazem parte do território continental, contando com o setor autônomo de Bissau (capital do país) e trinta e sete (37) setores, constituídos por seções, compostas por aldeias; 31% da população vive na capital Bissau. As principais cidades do país são: Bissau (a capital, que fica no setor autônomo de Bissau), Bafatá, Gabú, Bissorã, Bolama, Canchungo, Catió, Buba. A

população é de aproximadamente 1.584.791⁵⁹ habitantes, dividida em aproximadamente trinta (30) grupos etnolinguísticos, entre eles: Balantas, Fulas, Manjacos, Mandingas, Papéis, Mancanhas, Biafadas, Bijagós, Felupes, entre outros. Hoje na Guiné-Bissau, o português é falado por uma pequena parcela da população, sendo considerado língua oficial, mas que, na prática, só é falado nas escolas, ou melhor, nas “salas de aula”, em alguns “departamentos” públicos e também é utilizada na comunicação com alguns estrangeiros que se encontrem no país, a maioria da sua população encontra-se no campo e/ou meio rural, e vive da prática da agricultura familiar e de subsistência.

A agricultura representa 56% da economia da Guiné-Bissau. A indústria responsabiliza-se por 13% e os serviços contribuem com aproximadamente 31% de seu PIB. Além de responsabilizar-se pela geração da maior parte do PIB local, a agricultura é também o principal indutor de mão-de-obra, ocupando cerca de 80% da população economicamente ativa. A agricultura tem como principal atividade o cultivo da castanha de caju (o principal produto da pauta guineense) e o algodão. Citam-se também as culturas de arroz, milho, feijão, batatas e cana-de-açúcar, além de frutas tropicais.

Após a proclamação da independência em 24 de setembro de 1973, e reconhecido por Portugal em 1974, o país passou a ser dirigido por um regime de partido único do PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde). Hoje, a Guiné-Bissau tem um sistema semipresidencialista, no qual o Presidente e o Primeiro Ministro são eleitos pelo sufrágio universal; este último, através do partido mais votado. O sistema político tem três grandes poderes: Judiciário (Tribunais), Legislativo (Assembleia Nacional Popular) e Executivo (Governo). A moeda da Guiné-Bissau é o franco CFA, também usada por mais sete países da UEMOA (União Econômica e Monetária Oeste-Africana). Para dar continuidade ao trabalho é relevante também apresentar o perfil dos sujeitos do nosso trabalho, isto ajudará a compreender alguns fatores como, o fato de algumas festas serem feitas por meio de trocas entre as duas partes.

A idade varia de 19 a 35 anos de idade, oriundas da Guiné-Bissau, no geral esses estudantes são de classe baixa, assegurados assim pelo Programa de Assistência Estudantil da Unilab (PAES). Pertencentes a diferentes etnias e religiões, os estudantes são de

⁵⁹ Dados do Instituto Nacional da Estatística da Guiné-Bissau (INE), 2018.

diferentes cursos da Unilab, como por exemplo, agronomia, enfermagem, bacharelado em ciências humanas, antropologia, administração, engenharia de energias, entre outros. Hoje a Unilab conta com **4.523 estudantes de graduação, desses estudantes 667⁶⁰ são** guineenses. Atualmente, o estado do Ceará concentra maior número de estudantes guineenses no Brasil. Antes de dar seguimento ao desenvolvimento do trabalho, apresentamos em seguida a Unilab e um pouco da cidade onde ela se situa.

A Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab) nasce baseada nos princípios de cooperação solidária. Em parceria com outros países, principalmente africanos, a Unilab desenvolve formas de crescimento econômico, político e social entre os estudantes, formando cidadãos capazes de multiplicar o aprendizado. São milhares de pessoas envolvidas entre estudantes, técnicos, docentes e colaboradores. Uma oportunidade de aproximar o interior do nordeste brasileiro a uma educação avançada, foram mais de três mil inscritos no primeiro processo seletivo.

Em outubro 2008, criou-se a Comissão de Implantação da Unilab que, ao longo de dois anos, fez levantamentos e estudos a respeito de temas e problemas comuns ao Brasil e países parceiros nessa integração. Em 20 de julho de 2010, o Presidente da República sancionou a Lei nº 12.289 instituindo a Unilab como Universidade Pública Federal. Após a nomeação do reitor Pro Tempore Paulo Speller, os trabalhos da comissão foram encerrados. A sintonia dos objetivos pautados em busca desta redenção encontrou concordância com a cidade de mesmo nome no interior do Ceará, pioneira na abolição da escravatura em 1883. Localizada a 55Km da capital cearense, a criação do campus em Redenção representou bem a proposta da Unilab: integrar para desenvolver.

O trabalho contou com várias técnicas, entretanto, privilegiamos o trabalho de campo, ou seja, observação participante como o método para coleta de dados e entrevistas com questões abertas e fechadas nos locais da festa na medida que estávamos presentes nessas atividades. A escolha dos/as entrevistados/os não foi aleatória. Tivemos o cuidado de entrevistar as meninas e meninos de diferentes idades, entradas e cursos. No total foram realizadas oito entrevistas (8), numa média de menos de cinco minutos com perguntas

⁶⁰ Fonte: Diretoria de Registro e Controle Acadêmico – DRCA (dados de fevereiro/2019), acessado em 21. Out.2019.

variáveis que em alguns casos não se repetirem. As entrevistas foram armazenadas em um gravador (celular), com o consentimento dos/as interlocutores claro e posteriormente transcritas. Outro procedimento metodológico foi o registro fotográfico, compreendendo que:

Não existem fotografias que não sejam portadoras de um conteúdo humano e, conseqüentemente, que não sejam antropológicas à sua maneira. Toda fotografia é um olhar sobre o mundo, levado pela intencionalidade de uma pessoa, que destina sua mensagem visível a outro olhar, procurando dar significação a este mundo (SAMAIN apud ACHUTTI, 2006:83).

A fotografia como ferramenta de pesquisa de campo não se resume apenas ao texto na construção do sentido, mas trata-se de uma narrativa visual, de modo a vivenciar e construir sentidos sob outras bases.

Não deixamos de lado também os levantamentos de produções acadêmicas relacionados ao tema, produzido no Brasil ou fora. A abordagem qualitativa também foi indispensável para o trabalho, Strauss & Corbin (1990) definem a pesquisa qualitativa como sendo aquela em que os resultados obtidos não são provenientes dos procedimentos estatísticos ou outros meios de quantificação, utilizamos também celulares para registro fotográfico de alguns momentos.

Durante todo o trabalho usaremos a categoria guineenses na Unilab/Ceará, por que além do campus que se encontra na cidade de Redenção no estado do Ceará, a Unilab conta também com um grande número de estudantes guineenses num dos seus polos na cidade de São Francisco do Conde no estado de Bahia, sendo assim, daremos agora o início ao desenvolvimento do trabalho.

Reflexões sobre construção da afetividade nas festas estudantis dos guineenses na Unilab/Ceará

O tema de afetividade tem sido objeto de pesquisa nas ciências sociais e humanas, em especial na psicologia desde muito tempo, entretanto nos últimos anos tem suscitado bastante interesse por parte de alguns pesquisadores brasileiros, principalmente os que trabalham com a população negra em geral, mas principalmente mulheres negras. Nesta ótica, trabalharemos com alguns desses conceitos como forma de sustentar teoricamente o nosso trabalho, mas cabe deixar claro que o nosso viés de análise difere um pouco dos demais trabalhos por que os sujeitos do nosso trabalho são estudantes e imigrantes.

De acordo com (Stratton, apud Leite & Gadea 2016:50), afeto é um “(...) termo empregado para significar emoção, mas que abrange uma faixa mais ampla de sentimentos e não apenas emoções normais. Afeto compreende sensações prazerosas, amabilidade e afabilidade, melancolia e antipatia moderada, etc., como também emoções extremas, tais como alegria, hilaridade, medo e ódio”. Os autores afirmam ainda que afetividade significa qualidade ou caráter de quem é afetivo ou um conjunto de fenômenos psíquicos que são experimentados e vivenciados na forma de emoções e de sentimentos, enfim, capacidade individual de reagir facilmente aos sentimentos e emoções; emocionalidade.

Mesmo não sendo da antropologia, a definição de Stratton (1994), serve de base para refletirmos sobre a construção de afeto dos estudantes guineenses na Unilab/Ceará, portanto, na discussão sobre afetividade procuraremos levar em conta a diferença geracional, étnica, religiosa e a própria formação dos estudantes, reconhecemos também a construção subjetiva das relações afetivas, carregadas na marca do distanciamento familiar, cultural, e étnico dos estudantes guineenses da Unilab/Ceará. Para isso a pergunta central que rege o trabalho será o seguinte; qual relação entre afetividade, migração e vida estudantil?

A condição de estudante e imigrante num país distante em termos cultural e afetivo, faz com que os estudantes de diferentes nacionalidades buscam cada vez mais uma forma de minimizar esse distanciamento por meio das festas e outras atividades como torneios de futebol, nesta senda, os guineenses não ficaram de fora. É importante deixar claro que não queremos generalizar o espaço da construção de afeto desses estudantes, apenas tomamos a festa com uma delimitação do campo de estudo, e que nem todos estudantes participam desse momento, seguiremos agora para esse análise.

As festas como espaços de Lazer, de construção do afeto e do Aprendizagem

Antes de tudo é importante frisar que a partir da nossa observação chegamos a um entendimento de que as festas se enquadram nas atividades de lazer, mas que se caracteriza em momentos de aprendizagem contrariando os entendimentos que se dão do lazer como o momento exclusiva de diversão, na verdade, existe uma certa discordância e críticas ao relacionar o lazer com o tempo do “não trabalho”.

Na realidade o lazer está relacionado com a liberação das atividades obrigatórias, está relacionado com a “não obrigatoriedade” do trabalho, entretanto esse trabalho nem sempre é produtivo ou gera renda e horas complementares. Podemos exemplificar a situação dos trabalhos domésticos ou a rotina escolar de uma criança, idosos que já se aposentaram donas de casa e outros sujeitos que possuem obrigações cotidianas e que ao se liberarem dessas, como por exemplo, no caso dos estudantes universitário que em períodos de recesso e nos finais de semanas, praticam atividades que em seu dia a dia não seriam possíveis, como uma viagem, passeio ao shopping ou simplesmente ir para uma festa marcada pelos amigos (churrasco, chá de fralda, atividades comemorativas das independências, aniversários, etc), porém, no caso dos estudantes esses encontros não servem só de beber, comer e dançar, mas também de trocas de impressões em diferentes domínios principalmente acadêmico e da formalização/construção do afeto entre eles.

Como aponta um dos nossos interlocutores “na festa dos guineenses os meninos desfrutam mais das discussões políticas de que a música e comida” (caderno de campo, setembro de 2019), quer dizer, durante as festas os meninos aproveitam o ambiente para colocar os papos em dia, que em certos momentos não conseguem fazer por conta de grande carga de trabalhos e atividades acadêmicas, como destaca esse nosso interlocutor:

Para ser sincero contigo, não sei dançar faço da festa o lugar para comer, beber e conversar com os amigos, é saudável conversar e trocar impressão sobre assuntos acadêmicos e notícias de terra porque passo dias e semanas sem ter tempo e espaço para isso a não ser as informações que chegam pelas mídias sociais [...] Creio que muitos também gostam de fazer isso, olha só, todo mundo conversando ninguém não está dançando isso já é uma rotina. (Caderno de campo, setembro de 2019).

Essa fala nos leva a uma compreensão de que a festa entre os estudantes guineense residente nas cidades de Redenção e Acarape não só tem esse significado que perpassa pelo lazer, mas de trocas afetuosas que são determinantes academicamente na medida que esse espaço também serve para as discussão de atividades das disciplinas e troca de impressões multidisciplinar porque através disso cada um dos participantes na festa e numa determinada discussão procuram trazer as suas compreensões a partir das áreas de estudo.

É importante destacar que as festas que acontecem entre os estudantes guineense, principalmente as duas observadas por nós (colação de grau dos novos formados e a atividade comemorativa da independência da Guiné) são programáticas, quer dizer que

entra como parte de programa de estudantes, outras que acontecem sequencialmente não são programáticas (Chá de fraldas, aniversários, etc.), a participação das pessoas nessas atividades acontece majoritariamente por conta da afetividade. Por ser comemorações feitas no meio do semestre, a aderência das pessoas se baseia principalmente pela afetividade, ou seja, algumas pessoas vão por conta dos laços criada em outras ocasiões, ou pelo fato de serem do mesmo curso ou já se conheciam em Bissau. Uma das marcas dessas festas é a troca, se considerado o fato de que os donos das festas preparam comidas, alugam espaços e som, e os convidados na sua maioria levam bebidas, presentes e fraldas se for uma chá de fraldas.

Através de um estudo feito nas sociedades denominadas arcaicas, Marcel Mauss (2003) considera que as relações de troca carregam consigo uma dimensão moral que confere sentido às relações sociais. Entende-se que esses comportamentos dos estudantes nessas festas não programáticas se enquadram muito bem com a definição e compreensão que Mauss, não daremos continuidade a reflexão sobre troca por não ser foco central do trabalho, entretanto, era relevante trazê-la em resumo para compreendermos alguns aspectos da festa.

É importante considerar que as festas universitárias principalmente as que são realizadas pelos estudantes internacionais da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileiras (Unilab), são marcadas por “excessos” e muita efervescência, como nos processos relatados por Durkheim (1989), o contato corpo a corpo favorecido por aglomerações são propícios a emanar e liberar grande fluxo energético, causando assim uma efervescência na massa de pessoas. Para o autor “o impulso inicial vai assim se amplificando à medida que repercute, como uma avalanche aumenta à medida que avança. E como paixões tão intensas e tão liberadas de todo controle não podem deixar de se extravasar” (DURKHEIM, 1989, p. 222) e no caso específico observada, essa efervescência e impulso dos participantes chegou-se ao seu nível alto devido a música, comida e bebida que fazem os integrantes a uma intensa loucura e alegria pulando por todos os cantos do local da festa, uns dançando outros procurando a comida e bebidas para o consumo. Como destaca esse nosso interlocutor:

Acabei de chegar, mas estou gostando da festa, o *didjei*⁶¹ está em alto nível precisa continuar com esse ritmo para podermos continuar com essa brincadeira até amanhecer... não peguei a comida ainda, mas os colegas me disseram que está gostosa, para mim o problema é sempre com a música porque sei que as nossas meninas sabem fazer a comida elas se garantem viu... acho com esse ritmo vou beber muito e dançar bastante porque a minha namorada é da comissão não vai me incomodar muito, ela vai estar ajudar os colegas a servirem a comida e eu vou poder curtir a festa sem nenhuma preocupação de cuidar de alguém (Caderno de campo, setembro de 2019).

A fala desse interlocutor nos leva a entender um pouco como é que acontece os bastidores da organização da festa principalmente dos elementos que garantem atração de grande público que vão para festa pensando que terá a comida, música e bebida em situações propícias, uma outra coisa importante que também chamou a nossa atenção é atuação feminina para efetividade e a garantia da festa, porque são elas que fazem a comida, que decorram os espaços onde as festas acontecem e responsáveis pelo controle da comida e servem as mesmas para os participantes, portanto, a presença feminina é de extrema importância nessas atividades que por vezes sem um número significativo a atividade é desmarcada, como aponta uma integrante da comissão, “esses meninos muitos sabem fazer a comida, mas para grande número de pessoas em boas qualidades duvido que tenha um que pode fazer isso, é por isso que essa parte fica com a gente” (caderno de campo, setembro de 2019).

Além da questão acima colocada, as observações permitiram também enxergar que todas as tarefas consideradas femininas são feitas pelas mulheres, algo que coloca as meninas da comissão organizadora sempre nos espaços de produção e conservação de alimentos e dificilmente nas tomadas de decisões, sobrecarrega-as ao ponto de não curtirem a festa como os demais meninos da organização. Não foi possível conversar com nenhuma dessas meninas por conta do tempo, entretanto acreditamos que estar nesses espaços talvez não seja a escolha livre e espontânea delas, tem a ver com o contexto histórico,

⁶¹ É um artista profissional que seleciona e reproduz as mais diferentes composições, previamente gravadas ou produzidas na hora para um determinado público alvo, trabalhando seu conteúdo e diversificando seu trabalho em radiodifusão em frequência modulada (FM), pistas de dança de bailes, clubes, boates e danceterias.

cultural e patriarcal das suas realidades que acreditam que “cozinha é coisa de mulher”, portanto, apenas as meninas/mulheres podem fazê-lo.

Esta questão no leva também a fazer uma reflexão sobre o poder exercido pelas mulheres através da cozinha, num estudo na Ocupação em Porto Alegre/RS, (Ferreira & Wayne 2018) afirmam que se foram as mulheres as responsáveis por transformar o alimento, servir e elaborar os fazeres culinários, são elas que detêm os saberes, e isso não é qualquer coisa. Estar no comando de uma cozinha, mesmo que doméstica e socialmente invisível, é ter o poder de mexer com as estruturas. A agência das mulheres, desta forma, está no poder de transformar e não romper com as estruturas. As mãos femininas carregam, historicamente, o poder de temperar ou destemperar a alimentação. (Ferreira & Wayne 2018, s/p).

Tendo em vista o pouco tempo livre disponível para o lazer, uma alternativa encontrada pelos estudantes é o lazer programado. Segundo Andrade (2001) existe várias maneiras de se vivenciar o lazer, o autor destaca algumas formas básicas, tais como: o lazer espontâneo, esporádico e o habitual, e o programado. O lazer espontâneo ocorre naturalmente e de forma inesperada. No âmbito acadêmico, na falta de algum professor, é um tanto comum por parte de alguns alunos aproveitarem a oportunidade para se divertir, de repente uma ida a um barzinho próximo a faculdade, um encontro na lanchonete ou simplesmente ir para casa e assistir a série de televisão preferida.

O lazer esporádico é apresentado pelo autor como aquele realizado eventualmente. Acontece vez ou outra na vida do sujeito, sem necessariamente uma programação prévia, pode-se decidir ir a uma peça de teatro repentinamente, por exemplo. Para Andrade (2001) o lazer habitual se pauta nos hábitos do indivíduo. Geralmente está relacionado a comportamentos conservadores e certo tipo de devotamento por sua repetitividade, criando assim o hábito. Acompanhar uma novela ou séries de televisão, rotina de academia e leituras diversas, podem ser classificados como lazeres habituais.

Na visão do autor o lazer programado é aquele cujo sujeito se prepara previamente para alguma atividade prazerosa. A ida a uma festa universitária pode se encaixar neste tipo de lazer, favorecendo uma opção para que o estudante administre o pouco tempo livre que lhe resta e a oportunidade de se divertir o que perfeitamente enquadra com a nossa análise

em relação as festas observadas que no nosso entendimento são atividades programadas e entra na calendário dos estudantes.

Exposto isso, é de suma importância realçar que as organizações das festas acontecem de forma espontâneas e massificado através de meios de comunicação de massa, as festas universitárias vêm sendo frequentemente promovidas e encaradas como eventos frequentados por jovens universitários, com diferentes estilos musicais na medida que nas festas mesmo da predominância de uma certa nacionalidade como é o caso das que foram observadas em que a maioria são guineenses, é importante frisar que tinham pessoas das outras nacionalidades que compõem a Unilab, motivo pela qual é importante a diversidade das músicas para poder dinamizar a festa, e preferencialmente com bebida alcoólica liberada, porém, isso deve-se em parte ao fato de o cotidiano universitário ser encarado como algo cansativo, monótono e estressante. Estes momentos muitas vezes podem se tornar uma compensação para os estudantes, como apontam Pereira e Freitas, “as festas abrem espaço para a diversão, o emocional, o prazer e a vivência mais intensos da música através da dança, sendo o corpo o meio para tais vivências” (PEREIRA & FREITAS, 2013, p.748).

Entretanto, no caso específico em análise, destaca-se dois tipos mais comuns de festas universitárias organizadas pelos estudantes internacionais da Unilab⁶² que são: as festas de estilo noturna e as piqueniques, todas elas com características de “open bar” (bebida liberada) como são conhecidas e nomeados por esse núcleo recentemente. Também o vestuário é uma das questões que chamaram a nossa atenção em relação as festas observadas, a partir das diferenciações das festas acima apresentadas é assim que variam os vestuários dos participantes.

No dia 20 de setembro de 2019 teve a formatura do semestre 2019.1 da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), geralmente após a formatura costuma ter a festa de comemoração nos diversos espaços da cidade de Redenção e Acarape. As festas são organizadas pelos estudantes de diversos cursos e por vezes de diversos nacionalidades, desde 2016 a comunidade Guineense tem realizado essa

⁶² Como designam os estudantes estrangeiros na universidade da integração internacional da lusofonia afro-brasileira Unilab.

festa. Desta vez a festa aconteceu no espaço Arena Show, ao lado da Unilab, o espaço é visivelmente grande, contendo duas piscinas, cozinha e palco grande. Ao lado desse espaço reside o dono da mesma. Por volta das 22h estivemos no lugar da festa, observamos a chegada dos demais participantes da festa de diferentes nacionalidades, orientação sexual, curso e religião, etc, uns chegavam de moto taxi, ou taxi e outros chegavam a pé. Entre um casal e outro ou grupo de amigos, o lugar foi ficando cada vez mais cheio, cada um desses participantes transportavam sacolas ou isopor com bebidas como é de costume nessas festas.

Cabe ressaltar que a comissão organizadora dessa festa são os mesmos estudantes formados, que após a cerimônia de colação de grau foram logo para o espaço afim de organizar e recepcionar os colegas. Ao longo da festa foi perceptível que as pessoas estavam divididas pela afinidade, e por sexo, em cada mesa encontrava-se um grupo de amigos(as), com namoradas (os). Diferente das demais festas, essa por ser perto da Unilab algumas pessoas tiveram acesso à internet da universidade por isso passaram uma parte do tempo mexendo no celular. O registro fotográfico constitui também um dos momentos essenciais das festas, é uma das mais variadas formas de registrar o momento e poder guarda-los ou torna-los públicos através das redes sociais.

A festa universitária do estilo noturno, geralmente acontece nesse período tempo e os vestuários variam de pessoa para pessoa, quer dizer não tem um tipo específico de uso da roupa, mas verifica-se que as meninas usam mais roupas casual que tendencialmente no circuito social da universidade estão na moda. Já entre os rapazes, nesse tipo de festa observada o que chamou a nossa atenção sobre o vestuário são usos das meias altas e óculos claros sem grau, de modo geral os vestuários eram mais de perfil desportivo algo que pode ser visto como uma forma mais relaxante já que essas atividades duram cerca de 5 horas ou mais para se acomodarem acabam usando essas roupas como forma de segurar longas horas de festa, uma das participantes da festa conta que “os meninos são mais vaidosos, na medida que os seus comportamentos em relação aos vestuários se baseiam nas inspirações dos jogadores de diferentes modalidades de universo desportivo” (caderno de campo, setembro de 2019).

Em relação às festas do tipo Piquenique, estas ocorrem tanto em casas de praia quanto em granjas e sítios mais afastados. Acontecem principalmente nas atividades

comemorativas da independência da Guiné-Bissau, festas de boas-vindas para os novos estudantes, geralmente organizadas pela associação dos estudantes da Guiné-Bissau na Unilab, a última observada por nós foi a atividade comemorativa da independência da Guiné que teve lugar no dia 27 de setembro em Antônio Diogo distrito de Município de Redenção no estado do Ceará. Uma das diferenças entre este estilo de festa em comparação com a outra, é que este último (piquenique), acontece geralmente nos períodos diurno que começam por volta de 10 horas de manhã e termina as 19 da noite e os vestuários tanto de rapazes como das meninas são em grande modo desportivo, os integrantes têm direito a piscina e outros espaços que local possui, essas propriedades ficam em locais mais afastados, que lhes conferem uma maior privacidade e minimiza os riscos com fiscalização. Essa distância da área mais residencial também favorece a não ocorrência de problemas com ruídos e possíveis brigas ou outras ocorrências, após as festas os organizadores solicitam ônibus na prefeitura para transportação das pessoas no momento da volta.

As festas de comemoração da independência costumam acontecer depois de todas as atividades acadêmicas, geralmente fora da universidade, a cada ano a festa ganha uma nova característica a depender da situação financeira da associação, e a condição que as cidades de Redenção de Acarape oferecem. Já teve festas de gala, entretanto devido a lei municipal que obriga a suspensão de sons altos a partir das 23h ficou impossível fazer as festas de gala já que estas iniciam depois das 23h. Sendo assim, de 2017 para hoje tem se realizado a festa de caráter piquenique no sitio Solobo, em Antonio Diogo um dos distritos da cidade de Redenção. Este ano a festa aconteceu dia 28 de setembro das 10h às 19h da noite. Outro elemento importante da festa que merece ser realçado aqui é o tipo de comida que se prepara, por ser um momento de comemoração da independência e de celebração de um momento genuinamente africana ou guineense, as comidas são tipicamente africana (os pratos variam desde cafriela, katchupa a tchep).

Vale destacar que, nessas festas também acontecem uso excessivo dos celular não para comunicação, mas para registrar os momentos através das fotos e vídeos, no que concerne a esses aspectos os nossos interlocutores contam que é imprudente ir para uma festa sem tirar as fotos para depois publicar ou compartilhar com os seus amigos e familiares que estão distantes, com essa nossa interlocutora destaca, “eu levo boa parte de tempo ao chegar na festa em tirar as fotos com os amigos para depois compartilhar e publicar nas

minhas redes sociais” (caderno de campo, setembro de 2019), ao contrário disso um outro interlocutor afirma que “não gosta muito de fazer as fotos na sua rotina diária, mas na festa isso acontece pelo fato de ter amigos que sempre pedem para registrar o momento e ele acaba caindo nessa onda... é bom registrar o momento riso” (caderno de campo, setembro de 2019).

É possível considerar a partir da nossa experiência na observação das duas festas que aumentou o grau de afeto mesmo para as pessoa que no circuito diário não conversam acabam se envolvendo nas danças ou nas conversas durante a festa, isso nem sempre é saudável na média que por vezes acaba em confusão, mas esse facto é verificável mais entre os rapazes que por vezes aproveitam a oportunidade para ajuste das suas diferenças e confusão mal resolvidas anteriormente, como aponta um dos interlocutores “tem pessoas que aproveitam do momento e da bebida para falar besteiras, eu não admito isso, se quiser a conversa séria tem que ser no outro momento não na festa” (caderno de campo, setembro de 2019), uma outra interlocutora destaca que “tem meninos que aproveitam o momento para se soltarem os seus ‘sentimentos’ se assim podemos dizer, porque para mim não passa de um assedio” (caderno de campo, setembro de 2019). Esses e entre outros são práticas recorrentes observadas por nós e relatadas pelos integrantes nas duas festas, mas no piquenique era mais marcantes, deve ser por conta dos vestuários já que as pessoas usavam piscinas e estavam de biquíni.

É importante realçar que o espaço ou o momento é na sua maioria de construção de afeto e laços, entretanto isso não exclui o fato de que existe momentos de transtorno como assédios e agressões.

O uso excessivo de álcool é algo que também mereceu a nossa observação, isso acontecia mais entre os rapazes, através das observações e conversas constatamos um percentual muito elevado de pessoas que consomem álcool, quase 90% dos entrevistados dessa camada admitem que consomem álcool comparando com 53 % das meninas entrevistadas. O que não é notável é o uso de cigarros e drogas entre esses estudantes, em nenhum momento conseguimos detectar o consumo ou uso dessas ferramentas, entretanto isto não quer que não são usados.

Os “excessos” que permeiam as festas universitárias dos estudantes internacionais em especial os da Guiné-Bissau na cidade Redenção, muitas vezes, terminam em situações

desagradáveis como brigas violentas, casos de abuso de álcool e até mesmo situações de risco para os participantes, que acabam se envolvendo em brigas ou chegam a cometer crimes, exemplificados nas ocorrências de estupros relatados por jovens após as festas ou durante as mesmas. É relevante deixar claro que em nenhum momento presenciamos ou houve casos de estupros relatados nas festas que observamos, o relato feito por um dos nossos interlocutores aconteceu há três anos. Sendo assim, não nos interessou conversar detalhadamente sobre o assunto porque não era foco do trabalho, mas também porque o interlocutor não quis falar muito sobre um assunto considerado por ele tão delicado.

Diante destas situações, as autoridades públicas como caso da prefeitura e corporação da polícia militar e municipal estão adotando procedimentos mais cautelosos quanto à liberação de festas em diferentes lugares da cidade. No entanto, percebe-se que tais proibições podem ter contribuído para a falta atividades do gênero, o que de certa maneira impede mais espaços de construção de afeto por parte dos estudantes.

Considerações finais

Em gesto de conclusão é importante destacar que apreendemos e descobrimos importantes elementos que antes, como pessoas que participam nesses ambientes informais e de lazer, não dávamos conta, com isso, concluímos que as festas organizadas pelos estudantes guineense é um importante espaço de intercambio de saberes, de partilha de momentos, de conforto, de ajuda mútua, de resolução de conflito, de trocas afetivas e de aspiração acadêmica. Percebemos também que a organização dessas festas tanto pelos membros da comunidade como pela entidade que cuida dos assuntos exclusivo dos estudantes guineense nesse caso associação dos estudantes guineense na Unilab, surge na lógica de projetar momentos de aprendizagem e de partilha das experiências dos estudantes guineense fora de habituais espaços formais de adquirir conhecimento e de trocas afetivas, por fim esperamos que estas reflexões possam contribuir com os estudos sobre as festas, afetividade e lazer em outras áreas de saber.

Referências

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. **Foto etnografia da Biblioteca Jardim**. Porto Alegre: Editora da UFRGS: Tomo Editorial, p.2004. 319 Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano

2006 12, n. 25, p. 301-306, jan./jun. Disponível em:
<http://www.scielo.br/pdf/ha/v12n25/a18v1225.pdf> acesso em: 23 de set de 2019.

ANDRADE, Alexandre. **Ocorrência e controle subjetivo do stress na percepção de bancários ativos e sedentários: a importância do sujeito da relação “atividade física e saúde”**. 2001. 389 f. 2 v. Tese (Doutorado em Engenharia de Produção). Centro de Ciências Tecnológicas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

ASSIS, G. de Oliveira & SASAKI, Elisa Massae. **“Teorias das migrações internacionais”**. In: XII Encontro Nacional da ABEP 2000 Caxambu, outubro de 2000 (GT de Migração Sessão 3 – A migração internacional no final do século). Disponível em: <
http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/2000/Todos/migt16_2.pdf >. Acesso em: 15 set. 2019.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

FERREIRA, Jamile Wayne, WAYNE, Lara Steigleder. **A cozinha das mulheres: De espaço de domesticação ao de empoderamento a partir de saberes e fazeres culinários**. Revista Espacialidades [online]. 2018, v. 13, n. 1. ISSN 1984-817X.

IMPANTA, Iadira Antonio. **Estudantes Guineenses na UNILAB, Ceará, Brasil: Coexistência, representações interétnicas e questões de gênero**. Redenção, 2015. TCC (Bacharelado em Humanidades) – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB).

LEITE, Cláudio Antônio Cardoso & GADEA, Marcia da Silva Cezar. **A afetividade contemporânea e sua relação com a individualidade e a construção do sujeito na modernidade**. Estudos de Sociologia, Recife, 2016, Vol. 1 n. 22.

MANÉ, Salimata. **As Organizações Não-Governamentais na Assistência da Infância e Juventude em Guiné-Bissau**. 2006. 65 p. TCC (Graduação em Serviço Social) - Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo, Cosac Naify, 2003, p. 185-314.

PEREIRA, O.C.N.; FREITAS, L.V. de. **Dioniso e a festa universitária: Entrevistas com estudantes da USP**. Psicologia Argumento. Curitiba, v. 31, n. 75, p. 739-750. 2013.

SEMEDO, Maria Odete da Costa. **“Educação como direito”**. In: Anais do Encontro Internacional de Educação, Gravataí/RS/Brasil (CD), 2005.

STRAUSS A.; CORBIN J. **Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques**. Califórnia: Newbury Park, 1990. Disponível em:

<[http://www.stibamalang.com/uploadbank/pustaka/RM/BASIC%20OF%20QUALITATIVE%20RE SEARCH.pdf](http://www.stibamalang.com/uploadbank/pustaka/RM/BASIC%20OF%20QUALITATIVE%20RE%20SEARCH.pdf)>. Acesso em: 07 ago. 2019.

FESTA DE SÃO JOÃO E ESPAÇO PÚBLICO EM CACHOEIRA-BA: TENSIONAMENTOS E AMBIVALÊNCIAS

Sérgio Ricardo Oliveira Martins⁶³
Waleska Rodrigues Oliveira Martins⁶⁴

Resumo

Em Cachoeira-BA, o poder público tem promovido as festas como estratégia de desenvolvimento econômico e cultural. Objetivamos analisar as afetações socioespaciais da Festa de São João na apropriação e uso de espaços públicos de Cachoeira. A abordagem foi integrada e interdisciplinar. O campo incluiu a observação participante do Esperando São João, de 2016 a 2019. Ao antecipar a Festa de São João, o Esperando São João ampliou o escopo comercial e a geração de renda, além de (re)produzir ou reforçar tensões e ambivalências.

Palavras-chave: Festa; São João; Recôncavo; Cachoeira; Interdisciplinaridade.

Introdução

A Cachoeira que se embeleza do Paraguaçu é a mesma do Convento do Carmo, da Aclamação, do samba de roda de Dona Dalva, da Ladeira do Rosário, da feira e do mercado; dos sons e movimentos de anúncio, preparação e realização do São João, da FLICA, da Festa D’Ajuda dentre outros eventos festivos. Não é a mesma, pois, para moradores e turistas, seja nos rituais e celebrações religiosas, seja no entretenimento do chão e do palco no acontecer das festas.

A quem quer que caminhe por suas ruas estreitas, que contemple o híbrido temporal cristalizado nas fachadas restauradas de casarios e igrejas ou vislumbre sua orla ribeirinha, Cachoeira encanta. O centro histórico, enfeixado entre o rio e a “serra”, é movimentado nos dias comerciais, mas deixa entrever a tranquilidade desértica das noites na maior parte das ruas e becos. Com 34 mil habitantes⁶⁵, Cachoeira transpira copresença e ainda provoca aquela bucólica sensação (verídica em alguma medida) de que todo mundo se conhece.

A movimentação de pessoas e veículos pelo pequeno centro comercial e os frequentes anúncios dos eventos festivos, religiosos em sua maior parte, produzem paisagens, ritmos e sons que contrastam com a memória do marasmo econômico em que se encontrava Cachoeira até o início deste século. O tombamento da cidade em 1971

⁶³ Doutor em Geografia Humana, docente do Centro de Ciências Agrárias, Ambientais e Biológicas – CCAAB/UFRB. E-mail: sergiolivemartins@gmail.com.

⁶⁴ Doutora em Estudos Literários, docente do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas – CECULT/UFRB. E-mail: waleskamartins.wm@gmail.com.

⁶⁵ A estimativa populacional do IBGE para Cachoeira, em 2018, foi de 33.861 habitantes (IBGE, Portal Brasil em Síntese. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/cachoeira>>).

certamente assegurou a base da revitalização econômica, um patrimônio arquitetônico ímpar, testemunhos materiais da história (e de estórias) do heroísmo patriótico cachoeirano. Demorou, mas a “Cachoeira Heroica e Monumento Nacional” deixou o marasmo para trás: Cachoeira faz festas!

O calendário de eventos festivos de Cachoeira não deixa dúvida: festas ritmizam a cidade, oxigenam sua economia e transformam suas paisagens; apropriam-se de espaços públicos e irrompem a intimidade acústica das moradias. Nada melhor que a festa para subverter a mesmice, violar a quietude e causar a estranheza reflexiva entre os “de dentro” e os “de fora”. Mas festa também é oportunidade de faturamento comercial, ocupação e renda para muitas cachoeiranas e cachoeiranos. A cidade de Cachoeira que promove festas como forma de dinamização econômica e cultural, para além das motivações religiosas, é o contexto desta pesquisa que objetiva evidenciar e compreender os tensionamentos nas modulações de apropriação (ocupação e uso) de espaços públicos, em decorrência da realização do “Esperando São João”, que antecede e reconfigura o espaço-tempo do tradicional São João Feira do Porto.

A pesquisa foi orientada por uma abordagem integrada e interdisciplinar. Integrada no sentido de olhar a realidade com consciência do “estado de inter-relação e interdependência” dos fenômenos (CAPRA, 1999); e interdisciplinar no sentido da interação (que busca compreender) a partir de distintos olhares disciplinares, a começar pelos dois que produzem esse texto. Entendemos a interdisciplinaridade como uma atitude (de conhecer, produzir conhecimento) necessária em face de uma realidade social dialética, multifacetada e multiplamente determinada (FRIGOTTO, 2008). Interdisciplinaridade é, sobretudo, desafio à prática, ao fazer processual da pesquisa, pois deve conjugar intenções cognitivas que dialogam e se imiscuem em convergências e divergências. Essa postura diante da realidade não parte e nem supõe uma definição de interdisciplinaridade, mas a ideia, bem explicitada por Velho (2010, p. 215), de que o fazer interdisciplinar “forja-se na luta”.

Com as categorias espaciais forma-conteúdo e inércia dinâmica, com base em Santos (2006), empreendemos a análise espacial dos tensionamentos sobre a modulação configurativa da ocupação e uso de segmentos espaciais públicos pelos festejos juninos em Cachoeira. O trabalho de campo inclui, basicamente, a observação participante das quatro

últimas edições do Esperando São João (2016 a 2019). Dados e informações secundárias, de reportagens e documentos oficiais, complementam a coleta de dados.

O trabalho é parte do projeto de pesquisa “Cidades e Festas: As ambivalências do Recôncavo da Bahia”, e não mais que uma aproximação analítica e compreensiva dos efeitos socioespaciais da Festa de São João e do seu “prólogo”, o Esperando São João.

CACHOEIRA EMBALA(DA) (N)AS FESTAS

Se a festa-questão de Perez (2011) é o momento da presentificação dos rituais (religiosos ou não) e seus ritmos, das relações estabelecidas no tempo dos fazeres festivos, o Esperando São João e o São João Feira do Porto em Cachoeira, que embalam os dias de junho, instigam e fazem pensar a dinâmica das trocas de experiências sociais e identitárias da localidade. A cidade monumento nacional, nessa perspectiva, na morfologia e simbologia que a humanizam como lugar, acolhe e saúda seus visitantes: becos e ruelas ganham ainda mais cores, ritmos e (es)histórias. Acolhedora, pitoresca e festiva, Cachoeira empodera-se das celebrações para (re)inventar suas festas e atrair maior público. Ciente da sua condição de patrimônio cultural, a cidade se reconhece no diálogo (tenso!) entre seu passado e seu presente ao buscar desenvolvimento. As inúmeras festas, religiosidade sincrética, arquitetura e culinária consubstanciam a identidade peculiar da reconhecidamente festeira “Joia do Recôncavo”⁶⁶.

Cachoeira não só embala as festas juninas do Recôncavo, como está embalada no propósito do turismo cultural como estratégia de desenvolvimento econômico. Antenada com as dinâmicas midiáticas da espetacularização, Cachoeira apresenta atualmente um denso calendário de celebrações. São festas que dialogam entre si e que parecem uma prolongada narrativa de afirmação identitária e de constante convite. Passemos à descrição desse panorama, ao sabor metafórico de uma vigorosa “Cachoeira” de festas.

⁶⁶ Expressão de Rubens Rocha, que intitula seu livro sobre a história de Cachoeira (ROCHA, Rubens. **Cachoeira, Joia do Recôncavo Baiano**. 2. ed. Tucano-BA: Gráfica Tibiriçá, 2015).

Uma Cachoeira de festas

Casarios, praças, ruas e becos coloridos se embalam no cenário musical e festivo de Cachoeira. “Tesouro cultural da Bahia”, como diz o marketing da prefeitura municipal, Cachoeira, ao celebrar seu patrimônio histórico-cultural com mais de 40 “festas” em seu calendário, se modifica, se rearranja e se ressignifica⁶⁷.

Segundo Amélia Bezerra, “As festas desempenham um importante papel na relação entre o homem e o meio, pois estas manifestações sempre refletiram o modo como os grupos sociais pensam, percebem e concebem seu ambiente, valorizam mais ou menos certos lugares.” (BEZERRA, 2008, p. 7-8). Valorizar o lugar, celebrar suas singularidades e sua história, reforçar a conexão entre o sagrado e o profano, incentivar as relações das experiências sociais, ainda para a autora, equivalem a mobilizar uma narrativa de identidade coletiva, na dimensão socioespacial. Isso significa dizer que as festas, além da movimentação econômica, gera uma representação identitária aparentemente forte e comum. Promover e/ou incentivar essas manifestações, retomando uma memória “socioancentral”, sinaliza o desenvolvimento de um trabalho de construção da unidade identitária e munícipe.

Aos festejos de Cachoeira agregam-se as celebrações de cunho tradicional e/ou religioso em comunidades quilombolas, por exemplo, que reforçam o discurso de cidade que preza e privilegia sua ancestralidade (ou “tradição”). Registrados, são 16 comunidades quilombolas dispostas na bacia e no Vale do Iguape: Engenho da Cruz, Engenho Novo, São Francisco do Paraguaçu, Kalolé, Tabuleiro da Vitória, Engenho da Vitória, Santiago do Iguape, Tombo, Engenho da Ponte, Kalembá, Brejo da Guaíba, Kaonge, Dendê, Imbiara, Engenho da Praia e Kaimbongo Velho. Nessas localidades, acontecem, aproximadamente, 14 celebrações no decorrer do ano. Dentre elas, podemos destacar: Esmola Cantada para São Roque, que percorre, principalmente, os quilombos do Vale do Iguape (Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Kalembá, Kaonge, Dendê, Engenho Novo e Santiago do Iguape); Festa de São Roque, realizada na comunidade do Engenho da Ponte; Festa de São Pedro, no quilombo de Santiago do Iguape; Festa da Ostra, na comunidade do Kaonge (BASSI e TAVARES, 2017).

No centro urbano de Cachoeira ou nos seus distritos mais próximos, como Capoeiruçu, acontecem diversas festas e celebrações, muitas delas calendarizadas. Devemos

⁶⁷ Nesse caso, utilizamos a origem latina do prefixo “re” que, dentre outras, se refere à intensidade/reforço.

pontuar que algumas dessas festas dependem do apoio do Governo do Estado e/ou de editais específicos para eventos. São 28 eventos festivos que se realizam nas igrejas, nas ruas e/ou nas praças de Cachoeira.

As festividades que mais atraem o público externo do município são: Festa de Iemanjá, em fevereiro; Recôncavo Jazz Festival, em abril; Esperando São João e São João Feira do Porto, em junho; Festa de Nossa Senhora da Boa Morte, em agosto; o Cachoeira Agosto do Blues; FLICA – Festa Literária Internacional de Cachoeira, em outubro; Festa de Nossa Senhora d’Ajuda, em novembro e a Festa de Santa Bárbara, em dezembro.

Na consistência do turismo cultural e de eventos, tem-se um amplo espaço de inter-relações socioterritoriais entre distritos, vilas, quilombos e núcleos comunitários. Essa orquestração, a partir da cidade, dinamiza as finanças do município e firma a imagem de uma Cachoeira festiva, orgânica e fluida. Em muitas das festas sediadas na cidade, vale destacar, verifica-se a presença da agricultura familiar e de artesanatos de municípios vizinhos. Esses signos (materiais e imateriais), acionados para o prolongamento identitário das cachoeiranas e cachoeiranos, também funcionam como discurso que sinaliza um diálogo intrínseco entre localidades e entre pessoas.

Nessa profusão de festas em Cachoeira, algumas são seculares, como é o caso da Festa de Nossa Senhora da Boa Morte (1840), Festa da Nossa Senhora D’Ajuda (1872) e a Festa de São João, que remete ao período colonial (AMARAL, 1998)⁶⁸.

Outras celebrações mais recentes também movimentam o cenário festivo do município. Desde 2006, a Festa de Iemanjá é organizada pelos terreiros de Candomblé da cidade em parceria com a Prefeitura Municipal. É a segunda maior festa em celebração à Iemanjá da Bahia, superada apenas pela que se realiza em Salvador. Também recente é a Festa da Ostra, de 2009, realizada no Quilombo Kaonge. Há ainda outra mais recente e midiática, a Festa Literária Internacional de Cachoeira, a FLICA, que é realizada na cidade desde 2011 e, a cada ano, recebe mais investimentos e maior público.

⁶⁸ Os anos indicados para as festas Nossa Senhora da Boa Morte e Nossa Senhora D’Ajuda estão, respectivamente, apoiados em: CASTRO, Armando. A. C. **A Irmandade da Boa Morte: memória, intervenção e turistização da festa.** 2005. Dissertação (Mestrado em Cultura e Turismo) – Universidade Estadual de Santa Cruz / Universidade Federal da Bahia, Ilhéus-BA, 2005; e NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. **A capela D’Ajuda já deu o sinal: relações de poder e religiosidade em Cachoeira.** Salvador: Ed. UFBA – CEAO, 1995.

A terceira edição do “Paisagem Sonora: Mostra Internacional de Arte Eletrônica do Recôncavo da Bahia” foi realizada em 2017, com conferências, intervenções públicas, exposições e performances audiovisuais, propõe-se a reunir autores, pesquisadores e coletivos que utilizam o vídeo e a música eletrônica, intervindo na paisagem urbana de Cachoeira e Santo Amaro⁶⁹. Outros festejos, que surgiram com potencial turístico e grande movimentação cultural, mas não conseguiram o apoio necessário à sua continuidade, são o Reconvexo – Festival de Vídeo – Projeções Mapeadas da América Latina (de 2013 a 2017), Festival Gastronômico Samba & Sabores (2016 e 2017) e o Caruru dos 7 poetas (de 2004 a 2018). Obviamente, o poder municipal não tem condições de financiar todos os projetos festivos. Mas, a partir do discurso oficial, percebe-se uma narrativa de sucesso festivo, de projetos culturais bem sucedidos em seus efeitos financeiros, que se constrói a partir de eventos como a “FLICA” e o “Esperando São João”. Na mesma linha, em torno da realização do Festival Origens⁷⁰, que acontece em Cachoeira desde 2017, revela-se um discurso não apenas cultural, mas sobretudo financeiro.

Ao tecer novas e reforçar antigas relações, sejam religiosas, cívicas, profanas, socioculturais ou gastronômicas, as festas sempre movimentam territórios, temporalidades e memórias. As celebrações fissuram o *continuum* da vida ordinária e ressaltam o conjunto dos bens materiais e imateriais da localidade, ressaltando o sentimento de pertença ao lugar. As celebrações, recorrendo, sem hesitar, à metáfora das águas de uma cachoeira, fazem fluir a vida de forma menos pesada, menos poluída, limpando nossas vistas cansadas⁷¹. Mas, como disse Duvignaud (1983, p. 08), ela, a festa, “[...] deixa sementes que, mais ou menos tardiamente, agitam os espíritos e perturbam a sonolência da vida comum”. É preciso comemorar as celebrações. Aparentemente redundante, comemorar, como assinala Idalina Azevedo da Silva, na sua etimologia latina *memorare* é lembrar, trazer algo à memória (SILVA, 2007). Ou *com-memorare*, lembrar ou recordar com alguém. As relações que se firmam e que se estabelecem nas “entrevidas” das festas, só possuem sentido e se houver partilha, convivência, doação.

⁶⁹ Cf. Paisagem Sonora, disponível em: <<https://www.coletivoxareu.com.br/iii-paisagem-sonora>>.

⁷⁰ Festa restrita a investidores e empresários do Tabaco.

⁷¹ Referência à crônica “Vista cansada”, de Otto Lara Resende (1992). Disponível em: <http://www.releituras.com/olresende_vista.asp>. Visto em 03/12/2019.

As Festas São João Feira do Porto e Esperando São João

A Festa de São João Feira do Porto é o principal evento turístico de Cachoeira, pelo menos, desde 1990. Na verdade, esse evento tem projeção econômica significativa em boa parte dos municípios do interior da Bahia, por movimentar recursos financeiros em proporções que impactam substancial e positivamente as contas municipais e o faturamento de restaurantes e vendedores ambulantes de alimentos e bebidas (BAHIA, 2013).

De acordo com Almeida e Reis (2016), a Festa de São João de Cachoeira passou por um progressivo processo de descaracterização. Antes era uma festa de cunho familiar, associada à realização da feira do porto (evento também tradicional de comercialização de produtos que chegavam a Cachoeira pelo rio Paraguaçu). Um passado de proeminência cultural, popular e econômica dessa feira se atesta na denominação oficial da festa, como São João Feira do Porto de Cachoeira.

Mudanças no São João em Cachoeira não é uma preocupação recente, ao tempo em que a Bahiatursa⁷² divisava a descaracterização da própria feira do porto (BAHIA, 1980). Tal processo contempla também as insatisfações manifestas, sobretudo, pela população mais idosa, com a programação do evento, em vista da apresentação de bandas e ritmos musicais distintos dos que, tradicionalmente, são associados à história e à identidade da festa junina. Ainda que a maior parte da população cachoeirana esteja abaixo dos 40 anos de idade (eram cerca de 70% do total), as pessoas com mais idade e, sobretudo, as que vivenciaram em sua juventude o São João Feira do Porto (com 50 anos ou mais, cerca de 20% do total), em parte, não apenas ressentem as mudanças como pressionam por um “retorno às raízes” da festa⁷³.

Ao investigarem a avaliação dos moradores de Cachoeira quanto às mudanças do São João, Almeida e Reis mostram que 46% dos entrevistados julgaram como negativas, 28% foram indiferentes e 26% consideram-nas positivas (2016, p. 114). As festas mudam, a

⁷² A Bahiatursa era uma empresa de economia mista que, em 2015, foi incorporada à Secretaria de Turismo da Bahia incorporou a Bahiatursa, tornando-se a Superintendência de Fomento ao Turismo do Estado da Bahia. Tem por missão executar a política de fomento e desenvolvimento do turismo, incluindo a promoção e apoio a eventos turísticos no Estado.

⁷³ Os percentuais foram calculados com base na estrutura etária do município de Cachoeira, em 2010 (IBGE, Censo Demográfico).

população e a cidade também, de modo que tais julgamentos devem ser relativizados em função de variáveis subjetivas, como os interesses e as motivações pela festa e pelo lugar.

Não há dúvida de que o São João de Cachoeira é uma festa-espetáculo. Na base dessa afirmação está o entendimento de que a espetacularização se assenta na ampla dimensão da festa no espaço da cidade, sua abrangência para além do Recôncavo e a grande (e crescente) massa de participantes presentes ao evento. Essa é a concepção que nos oferece Castro (2012), para quem outro elemento, francamente observado em Cachoeira, evidencia o caráter espetacular das festas juninas, qual seja a “[...] grande concentração de foliões e turistas em espaços públicos – praças, avenidas... – ou privados.” (p. 89). O autor ainda acrescenta que a espetacularização, na atualidade, também se traduz na realização do evento festivo para a promoção de uma “imagem-síntese da cidade” (CASTRO, 2012, p. 90). É o momento em que a gestão pública municipal de Cachoeira se esmera em promover seu patrimônio cultural (monumento nacional), reafirmar seu protagonismo histórico (“cidade heroica”) e divulgar que realiza “uma das melhores festas da região.”⁷⁴

A espetacularização do São João de Cachoeira se inicia no contexto da interiorização do turismo no Estado, a partir de 1990. A turistificação com base no “consumo cultural” constituiu a linha de orientação do planejamento e investimentos em Cachoeira, no intuito de tornar o São João o evento-espetáculo principal da cidade, em vista da importância histórica e cultural dessa festa não só na Bahia, como em toda a região Nordeste.

Complementa o “São João espetáculo” o propósito da mercantilização da cultura com base na turistificação de Cachoeira. Como pano de fundo, o discurso de que a Festa de São João se tornou um “bom negócio” para comerciantes (pequenos empresários e ambulantes) e para o poder público municipal. Pesquisa realizada sobre os efeitos do São João em municípios do interior da Bahia mostra que, em 2013, 36,5% das empresas em Cachoeira tiveram um acréscimo de mais de 50% em seu faturamento com a festa; para mais de 90% dos empresários cachoeiranos a festa favorece o faturamento de suas empresas (BAHIA, 2013).

⁷⁴ Cf. Ache Festas. Programação do São João de Cachoeira, 2019. Disponível em: <<https://achefestas.com.br/programacao-do-sao-joao-de-cachoeira.html>>.

Na contramão da espetacularização, têm-se as iniciativas de promover a tradição do São João Feira do Porto de Cachoeira e de apoiar as manifestações populares, como os folguedos, os grupos de samba de roda e o bumba-meu-boi (CASTRO, 2009). Assim, é justo afirmar que, em Cachoeira, as mudanças experimentadas pelo São João, ao sabor da espetacularização do evento, de certo modo, são resistidas nas práticas de festejos juninos com, pelo menos, um pé na tradição. Para além de qualquer “saudosismo”, a festa é suficientemente aberta e volúvel para se fazer também de expectativas, percepções e sentidos ambíguos e ambivalentes, na complexidade do seu próprio devir.

É precisamente no **vir a ser** da festa de São João, de sua realização à luz das possibilidades que ela própria gera, que uma iniciativa da gestão pública municipal de Cachoeira parece ter sido concebida também para acalmar (talvez compensar) os ânimos mais saudosistas. Trata-se do projeto festivo Esperando São João. O evento foi criado em 2005 com o objetivo de preparar “[...] a cidade para a chegada do tradicional São João Feira do Porto”⁷⁵. Enquanto participantes das últimas quatro edições dessa festa (2016 a 2019), observamos que tal preparação vai além do provimento das estruturas necessárias à realização do São João, da decoração, da logística e de toda a organização espacial e funcional da festa.

Em vista de um São João espetacularizado e, por conseguinte, com uma programação voltada ao grande público (majoritariamente jovens procedentes da capital⁷⁶), o Esperando São João soa como espécie de aclamação das “origens”, isto é, do que se considera tradicional da festa junina. Desde a primeira edição (2005), o evento conta com uma programação que privilegia artistas locais e regionais, bandas de forró, quadrilhas, em estruturas mais simples e com maior proximidade do público (Fotos 1 e 2). Assim, parece atender, em alguma medida, à preocupação em manter o caráter pitoresco, “caipira” e familiar do São João.

⁷⁵ Cf. matéria intitulada “Cachoeira: atrações antes e durante o São João”, publicada por Link Recôncavo: Notícias do Recôncavo da Bahia, em 5 jun. 2010 (Disponível em: <<http://www2.ufrb.edu.br/linkreconcavo/tag/sao-joao/index.html>>. Acesso em: 19 nov. 2019.

⁷⁶ Salvador foi procedência de 85% dos participantes do São João de Cachoeira em 2011 (BAHIA, 2013).

Foto 1 – Esperando São João de Cachoeira, 2019, banda regional de forró



Fonte: Arquivo pessoal

Foto 2 – Esperando São João de Cachoeira, 2019, quadrilha



Fonte: Arquivo pessoal

Por via do projeto festivo Esperando São João, o poder público municipal reforça sua atuação no sentido de promover a economia local. Foi o que pudemos observar em relação ao chamado Festival do Licor de Cachoeira. O evento, criado em 2018, é a oportunidade, para os fabricantes de licor, de promover seu produto e sua marca. Em 2016, já se ensaiava algo nesse sentido, quando se montou na Praça Goes Calmon um corredor gastronômico e um “Licódromo”. Para degustar os licores, os visitantes adentravam em uma “casinha” (com aparência rústica) e lhes eram ofertadas as bebidas, com uma detalhada explicação sobre o sabor e a procedência dos licores degustados. Numa espécie de simbiose festiva, o Esperando São João de 2019 hospedou o Festival do Licor, promovendo-o a partir da venda e degustação, com a realização do concurso do melhor licor de Cachoeira (Foto 3).

Foto 3 – Esperando São João de Cachoeira, 2019, barraca de degustação de licores



Fonte: Arquivo pessoal

Ao estender os festejos juninos por todo o mês de junho, o Esperando São João ampliou tensões relacionadas à ocupação e uso do espaço público em Cachoeira.

o uso dos espaços públicos pelas festas

A cidade é espaço dialógico de intencionalidades de distintas origens, demandas e investimentos que diversificam ritmos e normas sociais e regem a urbanidade contemporânea. O espaço (urbano ou rural), cada vez mais, é experimentação de “formas-conteúdo” acionadas por múltiplas ações, do comando político à satisfação de necessidades e desejos, materiais e imateriais, que também se diversificam e se traduzem em produção e consumo de mercadorias e serviços. Essa perspectiva da cidade se sustenta na inseparabilidade entre resultado e processo, função e forma, sujeito e objeto, passado e futuro (SANTOS, 2006). Para além de qualquer dicotomia, a técnica e a informacionalização se territorializam conectando, de forma desigual, lugares e pessoas em função de necessidades, ou interesses (próprios ou desconhecidos), desigualdades que fluem com a localização. Entendemos que viver a cidade já não pressupõe a moradia dentro do perímetro urbano; estar **na** é estar **para** a cidade, é depender (querer ou fazer uso) de seu mercado, de suas estruturas e, claro, da sociabilidade que ela possibilita.

O centro urbano de Cachoeira está cada vez mais configurado **para e pelas** festas que realiza. O espaço que produz as festas é também produzido por elas, modificado em seus

fixos e fluxos pelo que a festa “faz fazer” (TAVARES e BASSI, 2015, p. 258). Ruas, praças, casarios, igrejas dentre outros objetos espaciais urbanos são funcionalmente articulados em um amplo território usado pelos fazeres festivos. Sem dúvida, a significativa carga de tempo histórico cristalizado nessas formas urbanas em Cachoeira constitui um diferencial, mas também uma fonte de tensões e ambivalências.

São espaços públicos e privados apropriados e usados pelas festas, cujas demandas e interesses, ritmados por temporalidades aceleradas, tencionam formas-conteúdo dotadas de significativa “inércia dinâmica”, ou seja, a oposição ou resistência que as formas de tempos passados (cristalizados no híbrido espaço geográfico) oferecem ao tempo presente ou às ações atuais que intentam mudanças das/nas formas espaciais (SANTOS, 2006). Em um perímetro tombado, como é o caso de Cachoeira, essa propriedade das formas-conteúdo é ainda mais decisiva. O espectro cachoeirano de rugosidades⁷⁷ é certamente potencial atrativo turístico, acrescenta sentidos, qualifica e territorializa as festas.

Há tensões também nas ambivalências das expectativas e percepções que se confrontam, de forma mais evidente, nas festas. Na perspectiva do turismo cultural, à vivência de elementos significativos do patrimônio histórico e de eventos culturais de um lugar⁷⁸, em geral, se associam a valorização e conservação patrimoniais. A festa como perspectiva de vivência, experimentação e interação sociocultural pode tanto potencializar esse intento educativo como, ao mesmo tempo, desconsiderá-lo. A este respeito, reiteram-se as ambivalências já apontadas anteriormente, relacionadas ao “confronto” (dialético) entre expectativas e percepções associadas à “tradição” do São João e as demandas da sua mercantilização/espetacularização. É nesse contexto, de justaposição de tempos, percepções e expectativas distintas, que analisaremos as apropriações e usos dos espaços público e privado de Cachoeira pelas Festas de São João e Esperando São João.

Entendemos, como Narciso (2009, p. 266), que espaço público é aquele que é de uso e posse coletivos sob o domínio do poder público, sendo o “espaço por excelência da/na cidade”. A ideia reforça o entendimento de que o espaço público contém, em sua essência, a

⁷⁷ Milton Santos chama de rugosidades as formas (construções) do passado presentes no espaço e na paisagem, verdadeiros testemunhos de outros contextos históricos que persistiram à supressão e transformação impostas pelo tempo (Cf. SANTOS, 2006, p. 91-92).

⁷⁸ Conceito de Turismo Cultural de acordo com o Ministério do Turismo (Cf. BRASIL – Ministério do Turismo. **Segmentação do Turismo**: marcos conceituais. Brasília: Ministério do Turismo, 2006).

sociabilidade, o encontro, a manifestação coletiva, confundindo-se com a cidade. De fato, a cidade se expressa como coletividade sociopolítica e por territorialidades (modos de apropriação, ocupação e uso dos espaços) que a realizam. É nesse sentido que Henri Lefebvre (2008, p. 4) considera a festa como o “principal uso da cidade”, de suas praças, ruas e monumentos em função do entretenimento, do consumo pelo prazer ou mesmo, evidência contemporânea, do prazer de consumir. A festa usa a cidade, (re)funcionaliza suas formas-conteúdo, (re)territorializa espaços públicos e promove interações no espaço-tempo de experiências (coletivas e individuais) em termos de diversidade e sociabilidade. Tal como a cidade, a festa é reunião, adensamento de corpos em fruição, sobretudo, em espaços públicos.

Um “Jardim Grande” entre o palco e o chão

Em Cachoeira, as praças (também conhecidas como “Jardins”) são espaços de socialização e entretenimento. São certamente usos comuns desses segmentos espaciais pela população em cidades pequenas e outras modalidades de aglomerados urbanos, onde não são oferecidas opções de lazer. Na efervescência social das festas em Cachoeira, esses usos das praças não só são amplificados, como ganham outros contornos na interação com as formas e estruturas de suporte à comercialização, exposição e palco.

Até 2018, o Jardim Grande (praça Ubaldino de Assis) foi o espaço principal do Esperando São João. Enquanto o palco principal da Festa de São João era montado, bandas de forró animavam os participantes, majoritariamente, moradores de Cachoeira. A concentração de público, durante os três finais de semana de junho que antecedem o São João, representa significativa movimentação para pequenos comerciantes de quiosques e barracas. Do ponto de vista conceitual, essa praça se realiza plenamente como espaço público que serve ao lazer e ao convívio social, acessível à circulação de pessoas e não de veículos (ROBBA e MACEDO, 2002).

O Jardim Grande passou por recente revitalização, sem alterar sua configuração espacial. O traçado circular do vão central em torno do coreto e sua localização ao longo da orla ribeirinha favorecem sua ocupação e uso pelo espetáculo. Ao assentar o palco principal do São João, o Jardim Grande abriga o grande público dessa festa (Foto 4).

Foto 4 – São João Feira do Porto de Cachoeira, 2019, palco principal no Jardim Grande



Fonte: Prefeitura Municipal de Cachoeira

A afluência de milhares de pessoas atraídas pelos *shows* que se estendem durante a madrugada impõe desconforto às moradias no entorno da praça. Por outro lado, a mesma localização central, entre o centro histórico e a orla do Paraguaçu, que favorece a estética paisagística do evento, impõe restrições à circulação geral de pessoas e veículos. A situação espacial do centro urbano de Cachoeira, enfeixada entre a morraria e o rio, limita as opções de espaços alternativos ou complementares à realização do São João, como bem apontou Castro (2012). Observamos que a inércia dinâmica atua fortemente nessas restrições, para além dos impeditivos legais relacionados ao tombamento, e tem o reforço do perfil topográfico e geomorfológico em que se assenta Cachoeira. Mas a orla ribeirinha parece não se esgotar nas possibilidades de uma dinâmica festiva *sui generis*.

A orla ribeirinha da feira e do Paraguaçu

A orla ribeirinha é o principal eixo circulatório entre os segmentos espaciais públicos ocupados e usados pelas maiores festas de Cachoeira. Nos festejos juninos, abriga a histórica “Feira do Porto”, na verdade, um alinhamento de várias barracas que comercializam artesanatos, vestuários, comidas e bebidas, entre outras variedades de produtos. No São João, a circulação é exclusiva ao acesso de pessoas. No Esperando São João, a rua permanece aberta à circulação de veículos. Essa circulação simultânea de veículos e pessoas

gera tensionamentos na ocupação e uso da orla ribeirinha, para além de questões relacionadas à segurança no trânsito. Estreitada pelas barracas e com o aumento do público consumidor nos dias de festa, a orla, ao ritmo de um aparente “caos circulatório”, só não arrefece os ânimos de consumo.

Em dias de São João, além da função de espaço de circulação, a orla promove a ligação e evidencia a espacialidade da festa. A “passarela cultural de entretenimento festivo”, como foi chamada por Castro (2012, p. 196), acrescenta ao trânsito basicamente consumista do público o viés seletivo das opções de entretenimento. Das apresentações artísticas do palco principal no Jardim Grande ao espaço gastronômico da Praça 25 de Junho, passando pelo intervalo comercial e cultural da Praça Góes Calmon e Faquir (Figura 1).

Figura 1 – Vista área do centro urbano de Cachoeira



Essa aparente especialização funcional dos segmentos espaciais festivos de Cachoeira deixa entrever certa disputa pela centralidade da festa junina. Essa tensão foi sobretudo evidente na última edição do Esperando São João (2019), quando um palco montado na Praça 25 deslocou as apresentações musicais para esse espaço. Notamos que a recente intervenção urbanística nessa praça ampliou sua capacidade de promover a sociabilidade e convivência.

A Praça 25 de Junho: espaço de festas

A requalificação urbana está, conceitualmente, relacionada à construção e recuperação de equipamentos e infraestruturas, bem como à valorização do espaço público implicando dinamização socioeconômica por meio de melhorias, mais acessibilidade ou centralidade⁷⁹. Basicamente, foi o que se promoveu na Praça 25, com a ampliação do espaço de convivência e circulação livre de veículos, consolidando esse segmento como espaço público-privado de maior centralidade na configuração espacial das festas em Cachoeira.

A obra, financiada pela Prefeitura Municipal, consistiu na eliminação das vias de circulação de veículos, integradas à área do passeio para formar um amplo “calçadão”. A área é de circulação, mas sobretudo de sociabilidade e convivência, sendo ocupada e usada por bares e restaurantes que estendem sua área de atendimento. A concentração de consumidores atrai também vendedores ambulantes. Essa apropriação e uso privados do espaço público é o pano de fundo da ampla capacidade de entretenimento desse segmento que, sem deixar de ser rua, tornou-se mais praça. Uma passagem de José Lamas parece mesmo se inspirar na Praça 25 de Junho de Cachoeira: “[...] o lugar intencional do encontro, da permanência, dos acontecimentos, de práticas sociais, de manifestações da vida urbana e comunitária [...], conseqüentemente, de funções estruturantes e arquiteturas significativas” (LAMAS, 2011, p. 102).

A proeminência desse espaço na organização e apropriação do espaço urbano de Cachoeira pelas festas não é recente. A Praça 25 de Junho tem sido a área de convergência dos fluxos turísticos suscitados pela visita do patrimônio arquitetônico histórico da cidade ou, sobretudo, pelas festas. Os festejos juninos, sem dúvida, pela maior concentração e circulação de público, tem a atenção dos comerciantes.

Durante o São João Feira do Porto, ainda que o palco e as atrações principais do evento estejam no Jardim Grande, é a Praça 25 que parece centralizar a festa, sobretudo, após a revitalização que reforçou a forma-conteúdo de praça. É importante destacar que a Praça 25 de Junho é favorecida pela preservação das fachadas da maior parte das

⁷⁹ Cf. MOURA, Dulce et.al. A revitalização urbana: contributos para a definição de um conceito operativo. **Cidades, Comunidades e Territórios**, Lisboa, n. 12/13, p. 12-34, dez. 2006. Disponível em <https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/3428/1/Cidades2006-12-13_Moura_al.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2019.

construções em ambos os lados, como também por sua situação espacial, na conjunção de patrimônios histórico-culturais de inegável relevância na formação identitária de Cachoeira, como a Casa de Câmara e Cadeia, o complexo religioso do Convento do Carmo, o largo da Aclamação e a Igreja Matriz.

O Esperando São João, tal a sua evolução como festa e não apenas como “preparação para a festa”, ampliou o espaço-tempo do São João elevando ainda mais o potencial econômico da festa. Tal projeção festiva do Esperando São João, em 2019, considerando o deslocamento do palco para a Praça 25, faz supor que esse segmento do espaço público se firme na condição de epicentro também dessa festa (Foto 5).

Foto 5 – Esperando São João de Cachoeira, 2019, centralidade nos bares e no calçadão da 25



Fonte: Arquivo pessoal

Praça Góes Calmon, Jardim Faquir

Especialmente, no âmbito do Esperando São João e do São João Feira do Porto, esse segmento funciona como intervalo que distende as pressões exercidas pelos adensamentos demográficos no Jardim Grande e na Praça 25 de Junho e pela circulação ao longo da orla ribeirinha (Foto 6). No fluxo e contrafluxo simultâneo de veículos e pedestres, como ocorre no Esperando São João, a distensão é ainda mais evidente.

Entendemos que a morfologia urbana de Cachoeira alongada e fisicamente limitada pelo relevo, de um lado, e pelo rio, do outro, e o tombamento que amplifica a inércia

dinâmica das formas-conteúdo são fontes básicas de tensões espaciais (CASTRO, 2012). Todavia, a intencionalidade implícita (às vezes explícita) nessas formas (praças, ruas, prédios, igrejas, etc) são igualmente fontes relevantes de tensionamentos (SANTOS, 2006). De fato, as territorializações do Esperando São João e do São João Feira do Porto resultam da conjunção de distintos interesses e expectativas, do poder público e demais agentes das festas. Mas é no devir das festas que, no espaço público, os usos desejados das formas espaciais se tornam usos possíveis e firmam a intensidade e qualidade da experiência festiva.

Foto 5 – São João de Cachoeira, 2016, Praça Góes Calmon, o Jardim Faquir



Fonte: Prefeitura Municipal de Cachoeira

Considerações finais

O pensamento sobre como a festa faz a cidade enquanto nela se realiza, em suas articulações e possibilidades, nos leva a Cachoeira, mais do que a qualquer outra cidade do Recôncavo da Bahia. A opção pelo turismo cultural com base nos eventos, como estratégia de desenvolvimento econômico local, imprime marcas pela cidade, formas novas e antigas funcionalizadas em um espaço urbano que se faz, também, de festas. São dezenas de festas

que ensejam tanto a memória local (presentificação da história e afirmação de identidades), quanto a oportunidade de investimentos, ocupação e renda.

Se, por um lado, a religiosidade de matrizes africanas se expressa em rituais festivos de grande atratividade e movimentação urbana, como a Festa da Boa Morte e a Festa D'Ajuda, por outro, o lazer e entretenimento associados à apreciação turística de um singular patrimônio histórico-cultural aumentam o faturamento empresarial, o rendimento e postos de trabalho e, claro, a arrecadação tributária. No cerne dessa dinâmica econômica, o consumo de bens e serviços. O espectro cachoeirano de rugosidades⁸⁰ é potencial turístico, acrescenta sentidos, qualifica e singulariza as festas.

Por um ponto de vista holístico, não há festa mais importante no calendário cachoeirano, apenas as que mais atraem turistas externos. Mesmo os eventos mais pontuais, de menor abrangência e número de participantes, contribuem à construção da marca identitária festiva de Cachoeira, para além de sua insígnia de “cidade heroica e monumento nacional”. Cachoeira é dotada de uma urbanidade que se torna, cada vez mais, experimentação de “formas-conteúdo”, objetos e ações espaciais relacionados à satisfação de necessidades e desejos, materiais e imateriais, que se diversificam e se traduzem em produção e consumo de mercadorias e serviços.

A Festa de São João Feira do Porto, pelas dimensões do público participante (interno e externo), sem dúvida, é a maior festa de Cachoeira. Desde 1990, a turistificação com base no “consumo cultural” constituiu a linha de orientação do planejamento e investimentos em Cachoeira, no intuito de tornar o São João o evento-espetáculo principal da cidade. Nesse contexto, o Esperando São João de Cachoeira não apenas amplia os efeitos da celebração junina como expressa a intenção de salvaguardar seus fazeres festivos considerados típicos ou imemoriais. As expectativas e as críticas reacionárias à espetacularização do São João não se resolvem nessa festa que não espera a Festa, mas lhe conferem essa perspectiva como especificidade.

Assim, as festas fazem a cidade de Cachoeira, fazem-na de novos e antigos usos do espaço urbano; da diversidade de tempos e ritmos; do sagrado das procissões e ofertas a

⁸⁰ Milton Santos chama de rugosidades as formas (construções) do passado presentes no espaço e na paisagem, verdadeiros testemunhos de outros contextos históricos que persistiram à supressão e transformação impostas pelo tempo (Cf. SANTOS, 2006, p. 91-92).

lemanjá e do profano nas performances das charangas que percorrem travessas e avenidas; de densidades demográficas que tensionam os espaços público e privado. Claramente, o espaço urbano de Cachoeira é adstrito pela geomorfologia do terreno que ocupa. Entre o recuo dos morros e a orla do rio Paraguaçu, o espaço urbano se alonga e acompanha a sinuosidade fluvial e enfrenta a escassez de alternativas de expansão. Há, em acréscimo, um perímetro tombado que confere ao centro histórico de Cachoeira os impedimentos legais à metamorfose urbana. As festas irrompem quaisquer limites e promovem como singularidades os tempos passados cristalizados nas construções e nos logradouros de Cachoeira.

Na perspectiva do uso e ocupação pelas festas, o espaço público de Cachoeira é também tencionado pela dinâmica comercial. A intencionalidade enquanto presença humana nos objetos urbanos se faz de interesses e expectativas que, em última análise, almejam “lucrar” com a efervescência social das festas. As tensões (e os eventuais conflitos) latejam nos espaços e nas relações, nas interfaces tanto do uso público de espaços privados como, e sobretudo, do uso privado de espaços públicos. Se, como diz Léa Perez, a festa transgride, em Cachoeira, suas transgressões são evidentes no uso e ocupação dos espaços, especialmente, nas práticas que realizam os interesses individuais e coletivos, na imiscuidade sempre conveniente entre o público e o privado.

Referências

- ALMEIDA, Randerson S.; REIS, Renato B. Análise da expressividade cultural do São João de Cachoeira-BA com a contribuição da geotecnologia: a percepção dos moradores locais. **Revista Iberoamericana de Turismo**, Penedo, v. 6, n. 1, p. 94-113, jan./jun. 2013. Disponível em: <<http://www.seer.ufal.br/index.php/ritur/article/view/2248/1875>>. Acesso em: 21 out. 2019.
- AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. **Festa à brasileira**: significados do festejar, no país que “não é sério”. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- BAHIA. Empresa de Turismo da Bahia S.A. (Bahiatursa). São João. **Revista Viver Bahia**, Salvador, n. 50, jun. 1980.
- BAHIA. Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais do Estado da Bahia. **Efeitos da Festa de São João em municípios selecionados**. Salvador: SEI, 2013. (Relatório).
- BASSI, Francesca; TAVARES, Fátima. Preparando o banquete, sonhando a festa: memória e

patrimônio nas festas quilombolas (Cachoeira-Bahia). **Acenon – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, Cuiabá, v. 4, n. 7, p. 15-32, jan./jul. 2017. Disponível em: <<http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/5062/pdf>>. Acesso em 27 nov. 2019.

CASTRO, Janio R. B. O papel das manifestações culturais locais/regionais no contexto da turistificação das festas juninas espetacularizadas em Cachoeira-BA. *In*: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA, 5., 2009, Salvador. **Anais [...]**. Salvador: Edufba, 2009. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19383.pdf>>. Acesso em 05 nov. 2019.

CASTRO, Janio R. B. **Da casa à praça pública**: a espetacularização das festas juninas no espaço urbano. Salvador: Edufba, 2012.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Tradução: L. F. Raposo Fontenelle. Fortaleza: UFCE / Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

FRIGOTTO, Gaudêncio. A interdisciplinaridade como necessidade e como problema nas ciências sociais. **Ideação: Revista do Centro de Educação e Letras da Unioeste**, v. 10, n. 1, p. 41-62, 2008. Disponível em: <<http://e-revista.unioeste.br/index.php/ideacao/article/view/4143/3188>>. Acesso em: 30 nov. 2019.

LAMAS, José M. R. G. **Morfologia urbana e desenho da cidade**. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian / Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 2011.

NARCISO, Carla A. F. Espaço público: acção política e práticas de apropriação. Conceitos e procedências. **Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 265-291, maio/ago. 2009. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/9102/6978>>. Acesso em 30 nov. 2019.

PEREZ, Léa F. Festa para além da festa. *In*: PEREZ, Léa F.; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania. **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011. p. 21-42.

ROBBA, Fábio; MACEDO, Silvio S. **Praças brasileiras**. São Paulo: Edusp, 2002.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2006.

SILVA, Idalina A. Comemorar na linguagem – onde a festa se faz. **Cadernos de Letras**, Rio de Janeiro, n. 23, p. 11-24, jan/dez. 2007. Disponível em: <http://www.letras.ufrj.br/anglo_germanicas/cadernos/numeros/0X2007/textos/cl23052007idalina.pdf>. Acesso em: 03 dez.2019.

TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. Diversidade e invisibilidade festiva na Baía de Todos os Santos. *In*: TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. **Festas na Baía de Todos os Santos**: visibilizando diversidades, territórios e sociabilidades. Salvador: Edufba, 2015. p. 255-278.

VELHO, Otávio. Os novos sentidos da interdisciplinaridade. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 213-226, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v16n1/a09v16n1.pdf>>. Acesso em: 28 nov. 2019.

KIPUPA MALUNGUINHO: MEDIAÇÃO E SENSORIALIDADE NAS TERRAS DO CATUCÁ

Marcus Vinícius Barreto⁸¹

Resumo

Com base nos artigos escritos pela antropóloga Birgit Meyer, os quais compõem a coletânea “Como as coisas importam: uma abordagem material da religião”, o presente texto é uma breve reflexão acerca da festa “Kipupa Malunguinho”, realizada anualmente desde 2006 na zona da mata norte do Estado de Pernambuco, a partir da proposta central da obra: um método de estudos da religião que enfatiza menos os discursos e os significados do que as formas materiais capazes de proporcionar tanto a atores quanto a símbolos religiosos uma presença pública.

Palavras-chave: Religião; Presença Pública; Jurema; Kipupa Malunguinho.

Meu primeiro contato com atores que praticam a chamada “Jurema Sagrada” e costumam apresentar-se como “juremeiros” ocorreu em 2012. Naquela época, conheci o bloco carnavalesco *Ilu Obá de Min* que, desde os anos 2000, mais ou menos aos moldes do tradicional bloco baiano *Ilê Ayê*, leva para as ruas da capital paulista um conjunto de mulheres que, na sexta-feira de carnaval, toca, canta e dança músicas tanto em homenagem aos orixás do candomblé quanto a personalidades que marcaram a história do feminismo negro no Brasil. Zeladora dos projetos do *Ilu*, para citar somente uma entre muitas atribuições, Mãe Dida de Xangô é uma migrante pernambucana que possui um barracão de candomblé na cidade de Guarulhos, Estado de São Paulo.

Logo depois do carnaval de 2012, participei de uma cerimônia – também chamada de “toque” pelos praticantes – em homenagem ao orixá Oxóssi neste mesmo barracão e, acompanhado pelas integrantes do *Ilú Obá*, fui apresentado a Mãe Dida que me ofereceu o DVD *O universo encantado da Jurema*, documentário idealizado por ela junto com seus “filhos de santo”. Em linhas gerais, o filme narra uma viagem que eles fizeram ao Estado de Pernambuco no intuito de buscar informações sobre a Jurema – prática ritual recém-implantada no barracão – e conversar com praticantes da região. Ao me deparar com esse material audiovisual, retornei à academia em 2013 a fim de realizar um mestrado em ciências sociais.

Durante a pesquisa, na tentativa de compreender alguns porquês da implantação da prática da Jurema naquele barracão de candomblé, fato que havia motivado os atores do

⁸¹ PPGAS/USP

meu campo de investigação a realizar o documentário mencionado, optei por uma metodologia tradicional nesta área de estudo: tendo como objetivo descrever e analisar o universo investigado, concentrei meu trabalho de campo no barracão de Guarulhos, estabeleci minhas interlocuções principalmente com Mãe Dida e acompanhei alguns rituais de Jurema. No decorrer do trabalho de campo, percebi algumas coincidências entre as narrativas construídas pela mãe de santo e aquelas formuladas pela literatura acadêmica sobre a Jurema Sagrada.

A partir de uma revisão bibliográfica, constatei que a literatura construiu algumas definições acerca da Jurema e, dentre elas, as mais recorrentes seriam: nome tanto de uma árvore quanto da bebida feita a partir de suas folhas e cascas, a qual pode ser ingerida em rituais de comunidades indígenas, de catimbó e/ou de umbanda; também, denominação de alguns rituais presenciados em áreas urbanas, sobretudo nos Estados de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte.⁸² Ademais, o ritual da Jurema realizado por povos indígenas é tratado pelos estudiosos no âmbito das pesquisas sobre etnicidade. No caso da prática realizada por atores como Mãe Dida, os pesquisadores a inserem no campo das religiões afro-brasileiras.

Ainda no mestrado, com vistas a uma melhor compreensão dos discursos apresentados pelos praticantes em Guarulhos, realizei uma viagem curta a Pernambuco e estabeleci um primeiro contato com alguns juremeiros que criaram a associação *Quilombo Cultural Malunguinho: Histórico e Divino*: os mesmos que atuaram como mentores no processo de implantação do ritual da Jurema no barracão de Mãe Dida. Ao encontro daquilo que, à primeira vista, afirmavam tanto os atores de Guarulhos quanto os de Pernambuco, recortei as narrativas que definem a Jurema enquanto manifestação religiosa e cultural de origem indígena, comumente presenciada nas áreas urbanas da região nordeste e, dessa maneira, formulei um problema de pesquisa tomando por base a hipótese de uma identidade nordestina que, na minha visão, os praticantes de Guarulhos estariam construindo – por meio da Jurema – no contexto paulista.

⁸² SALLES, Sandro Guimarães. *À sombra da Jurema encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

Em Guarulhos ou mesmo durante a viagem a Pernambuco, além das explicações e definições dos interlocutores sobre a Jurema, muito me intrigaram as falas acerca da figura de Malunguinho e do Quilombo do Catucá. Resumidamente, o Quilombo do Catucá existiu na zona da mata do Estado de Pernambuco, próximo ao complexo urbano Recife-Olinda, na primeira metade do século XIX. De acordo com a literatura acadêmica, nos documentos encontrados sobre o episódio, há menções ao líder do quilombo, chamado Malunguinho, que teria confabulado uma invasão à cidade do Recife em 1827. Ainda conforme os relatos, as elites provinciais puseram um fim no Quilombo do Catucá em 1835.⁸³

Logo depois da defesa da dissertação em 2015, direcionei meu olhar para a atuação do Quilombo Cultural Malunguinho e percebi que a figura do próprio Malunguinho era o fio condutor dos projetos apresentados por essa associação fundada em 2006 por um grupo de juremeiros. Tal iniciativa teve como ponto de partida a pesquisa do historiador e docente da Universidade Federal de Pernambuco Marcus Carvalho que, nos idos dos anos 1990, ao frequentar o Arquivo Público Jordão Emerenciano – localizado na cidade do Recife – com o objetivo de analisar a documentação sobre o ciclo de revoltas pernambucanas do século XIX, entrou em contato com um paleógrafo da instituição que o auxiliou na leitura do material. Esse funcionário, chamado Hildo Leal e praticante da Jurema na altura, quando informado pelo historiador sobre a recorrência do nome de Malunguinho nos documentos sobre o Quilombo do Catucá, observou uma coincidência entre o nome do líder quilombola e o da divindade cultuada nos terreiros de Jurema. Diante desse fato, alguns ativistas afro-religiosos criaram, sob a orientação de Hildo, um grupo de estudos nas dependências do próprio Arquivo.

Ou seja, a partir da suposta ligação entre o líder do Quilombo do Catucá e a divindade cultuada pelos juremeiros, os atores reuniram praticantes das religiões afro-brasileiras a fim de divulgar uma “existência histórica” de Malunguinho e essa movimentação resultou na associação Quilombo Cultural Malunguinho que, desde sua criação, vem ganhando notoriedade no contexto pernambucano à medida que os

⁸³ MELO, Josemir Camilo de. “Quilombos do Catucá: uma herança dos Palmares no Pernambuco oitocentista.” In: MOURA, Clóvis (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001.

fundadores tornam públicos seus discursos no intuito de reivindicar direitos. Muitos praticantes das religiões afro-brasileiras participaram da fundação do Quilombo Cultural, mas três ativistas acabaram sobressaindo nesse percurso, dadas suas respectivas capacidades de articulação política em Pernambuco: Alexandre L’Omi L’Odo, João Monteiro e Mãe Lucia de Oyá.

A transição entre o grupo de estudos nas dependências do Arquivo Público e a criação do Quilombo Cultural foi selada por um encontro realizado pelos fundadores da associação em setembro de 2006 nas terras onde teria existido o Quilombo do Catucá. Com o consentimento dos moradores da área, os ativistas “demarcaram” uma faixa de terra na zona da mata norte do Estado de Pernambuco onde, conforme documentos arquivados, os escravizados teriam formado esse quilombo na primeira metade do século XIX. O espaço delimitado pelos juremeiros foi consagrado à figura de Malunguinho na perspectiva tanto da memória do líder quilombola quanto da divindade cultuada religiosamente e esse ato simbólico deu o pontapé inicial para o funcionamento da associação.

Segundo João Monteiro, a partir dos documentos encontrados sobre o Quilombo do Catucá bem como das discussões anteriormente iniciadas pelo grupo de estudos, ele, Alexandre L’Omi, Mãe Lúcia e outros ativistas afro-religiosos, com a ajuda do historiador Marcus Carvalho, dispuseram-se a mapear o território correspondente ao Catucá a fim de conhecer presencialmente a região. Nesse sentido, organizaram uma equipe que realizou uma viagem até a zona da mata, também sob a orientação de arqueólogos da Universidade Federal de Pernambuco que escavavam o território na época. O primeiro destino da expedição foram as terras do Engenho de Pitanga, localizado na cidade de Abreu e Lima – região do Grande Recife. Ainda de acordo com João, em certo trecho da viagem, o ônibus que transportava o grupo quebrou e os atores interpretaram o ocorrido como um “recado” mediante o qual eles deveriam consagrar aquele trecho a Malunguinho, realizando anualmente um encontro de juremeiros. No mesmo local, os ativistas escolheram uma árvore de Jurema com o objetivo de, a cada encontro, depositar ao pé do arbusto oferendas para a divindade.

Batizado de *Kipupa Malunguinho*, o encontro anual que, na primeira edição, contou com mais ou menos 50 pessoas tornou-se uma das maiores festas populares do calendário estadual pernambucano, conferindo ao Quilombo Cultural uma importante projeção na cena

pública graças à participação de inúmeros frequentadores que, a partir do *Kipupa*, passaram a autodeclarar-se como “juremeiros” e, nessa movimentação, contribuíram para a formação de uma comunidade em diversos contextos, inclusive fora do Estado. Muitos praticantes das religiões afro-brasileiras, principalmente do nordeste, mas também de outras regiões do Brasil, comparecem assiduamente ao encontro e a cada ano a estrutura do *Kipupa* cresce vertiginosamente. Segundo os fundadores da associação, nas últimas edições, o evento contou com a presença de aproximadamente 5000 pessoas.

A primeira vez que participei do *Kipupa* foi no ano de 2013, durante a realização da pesquisa de mestrado, e naquela época algumas questões me intrigaram. Como, na altura, a investigação girava em torno da Jurema praticada no contexto paulista, não aprofundei tais questões, diferentemente de 2018 quando, já no doutorado e imerso no trabalho de campo em Pernambuco, participei pela segunda vez. Entre 2013 e 2018, apesar de constatar um aumento significativo do número de participantes, não percebi grandes modificações quanto à organização do evento, exceto na estrutura física que aumentou conforme os frequentadores.

Em linhas gerais, três momentos marcam a composição da festa. A abertura é realizada em um palco e ao lado dele muitas tendas – com alimentos, bebidas e adereços a serem vendidos – compõem o cenário. Ao microfone, Alexandre L’Omi faz algumas falas sobre a Jurema, a figura de Malunguinha e os projetos do Quilombo Cultural. Ainda neste discurso de abertura, Alexandre cita os nomes de alguns participantes, presentes ou não no evento, os quais contribuem direta ou indiretamente com os projetos da associação e atuam ou no campo das religiões afro-brasileiras – juremeiros, juremeiras, pais e mães de santo, umbandistas, entre outros – ou na esfera política local – vereadores, deputados, secretários de governo – ou na área acadêmica – estudantes e professores universitários – ou no circuito das artes. Em seguida, os organizadores conclamam os participantes a realizar uma procissão rumo à árvore consagrada a Malunguinho, a fim de depositar oferendas para a divindade. Neste momento, muitos carregam balaies com fruta, cachaça e alguns brinquedos e, ao pé da árvore, uma grande cerimônia é realizada pelos juremeiros, acompanhada de cânticos e toque de tambores. Alguns participantes entram em estado de transe, “recebendo” várias divindades: caboclos, mestres e mestras da Jurema, boiadeiros,

exus, etc. Finalmente, quando as oferendas são depositadas, todos retornam ao palco e um show com sambas de côco encerra as atividades.

Ao longo de mais de uma década, o crescimento do *Kipupa*, em grande parte, foi devedor tanto da esfera jurídica quanto do mundo digital: meios que proporcionaram visibilidade ao evento dentro e fora do contexto pernambucano, ampliando, conseqüentemente, seu número de frequentadores. Já no princípio, o encontro de juremeiros foi o mote da Lei 13.298: Projeto de Lei formulado pelo Quilombo Cultural, junto com o Deputado Estadual Isaltino Nascimento, e aprovado na Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco em 2007 por meio do qual se tornou obrigatória a comemoração da Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-pernambucana no mês de setembro. Desde que a Lei foi promulgada, o *Kipupa* tornou-se a atividade de encerramento da Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana.

No que concerne ao mundo digital, o Quilombo Cultural aderiu a essa ferramenta a partir de 2008 quando duas páginas da associação foram criadas na internet: o *Blog* e o *Youtube*. De lá para cá, antes, durante e depois da realização do evento muita informação em texto, fotografia e vídeo foi produzida e compartilhada pelos próprios juremeiros em suas redes sociais ou por outros veículos de comunicação tais como jornal e televisão.

Diferentemente do que realizei no mestrado – uma investigação em termos de construção identitária –, meu objeto de pesquisa no doutorado é o processo de construção de uma presença da figura de Malunguinho na cena pública pernambucana. Ao me deparar com formas complexas de mediação, envolvendo múltiplos atores – árvore, bebida, divindade, documentos, Lei, festa, etc. –, escolhi uma abordagem teórico-metodológica inspirada, entre outros autores, nas propostas da antropóloga alemã Birgit Meyer que, em 2019, foi contemplada com a tradução para o português de um conjunto de artigos – por ela escritos –, reunidos em uma coletânea denominada “Como as coisas importam: uma abordagem material da religião”, organizada pelos antropólogos Emerson Giumbelli, João Rickli e Rodrigo Toniol e publicada pela editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.⁸⁴

⁸⁴ MEYER, Birgit. *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.

Em linhas gerais, a dimensão material da religião é o argumento central da produção acadêmica de Meyer e, nesse sentido, as escolhas teóricas da autora aproximam-se de algumas premissas da chamada “virada material” nas ciências humanas, a exemplo da revisão crítica do significado das “coisas”. Entretanto, na visão de Meyer, a crítica à esfera da religião tal qual postulada por uma tradição de estudos – sobre a qual falarei logo adiante – implica superar exatamente o significado em detrimento de um método que maximize as próprias “coisas”.

Desde 2016, junto com outros pesquisadores de diferentes regiões do mundo, Meyer coordena um programa de pesquisa colaborativa sobre mídia, religião e formação de comunidades na Universidade de Utrecht – na Holanda. A relação entre religião e mídia ou, principalmente, a compreensão da própria religião como mídia é o grande cerne desse projeto cujos pesquisadores intentam deflagrar a presença da religião menos nos discursos do que em edifícios, imagens, objetos, comidas, corpos, sons, rituais, etc. É nesse sentido que, contrariamente às já estabelecidas teorias da comunicação, a antropóloga estende a noção de mídia para além dos limites da fotografia, do cinema, do rádio e da televisão.

A autora também propõe um método de estudo cujos objetivos são complementares. Primeiro, romper com a tradição “mentalista” mediante a qual o campo das humanidades, apoiando-se em abordagens semânticas e devedoras do Iluminismo, que enfatiza o conteúdo e o significado das coisas, por um lado fez críticas à religião, partindo de noções como ilusão fictícia e falsa consciência, haja vista a embocadura teórica produzida por estudiosos como Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud; por outro, olhou o “fenômeno” religioso com bons olhos, a exemplo de Durkheim e Rudolf Otto em suas respectivas análises sobre fato social e esfera do sagrado. Segundo, exercer a crítica a um ponto de vista “de dentro”, defendido por essa mesma tradição, fazendo uso de uma metodologia que priorize a agência dos corpos, das sensações e das emoções na construção de mundos. Por fim, tomando como referência alguns contextos pós-coloniais e de diversidade religiosa, caso de Gana – campo de pesquisa da autora –, reconhecer que a religião está presente na vida pública em decorrência de formas materiais que se tornam visíveis a depender de um processo de “formação estética”.

Ao refutar a noção de “estética” restrita à esfera das artes, tal qual proposta pela filosofia Kantiana, Meyer retoma o sentido aristotélico de *aisthesis* enquanto percepção dos

objetos no mundo através dos modos sensoriais, colocando em relevo o poder incisivo de imagens, sons e textos sobre corpos. Nessa aposta, a antropóloga alarga as possibilidades de estudar as religiões, enfatizando o estilo ao invés do significado, a aparência ao invés da essência e o meio ao invés da mensagem. Dessa feita, a religião se faz presente em muitos lugares porque, enquanto uma prática de mediação, ela interage com e se espraia por um conjunto de mídias, sejam elas tecnológicas – cinema, rádio, fotografia, televisão, computadores – ou não – incenso, ervas, animais sacrificiais, ícones, livros sagrados, pedras, rios, o corpo humano, etc.

Em outras palavras, “como estudar a religião” é a tônica dos artigos escritos por Meyer e tal proposta, na visão da autora, constitui um método que é tanto “pós-secularista”, na medida em que confronta o suposto declínio da religião na esfera pública – de acordo com o paradigma da secularização –, quanto demanda uma atitude de “rematerialização” na própria maneira de estudar o objeto posto que considerar a religião enquanto um arrazoado de significados é uma escolha que acaba por obliterar sua tangibilidade em formas materiais bem como as dinâmicas que lhe possibilitam uma presença na cena pública.

Desta maneira, uma abordagem material da religião capaz de deslocar as orientações mentalistas centradas na linguagem – o que as pessoas dizem? O que isso significa? – para um foco direcionado às práticas – o que as pessoas fazem? Quais sentidos são invocados no corpo? Quais materiais são usados? – pode trazer contribuições significativas ao estudo da religião, posto que mídias, enquanto formas de presentificação, propiciam associações entre atores religiosos tanto pela capacidade do discurso religioso em animar e compartilhar “coisas” quanto pela performance dos próprios atores que mobilizam esse discurso de acordo com o lugar ocupado nos processos de mediação.

Em suma, o Kipupa Malunguinho faz parte do escopo da minha investigação não somente na perspectiva das teorias – já estabelecidas no campo da antropologia – acerca do tema “festa”, mas enquanto uma das mídias que participam do processo de presentificação da figura de Malunguinho que, por sua vez, é a ponta de lança dos projetos do Quilombo Cultural, tais como o processo de reconhecimento da Jurema como Patrimônio Imaterial e a reivindicação de parte das terras que teriam pertencido ao Quilombo do Catucá para a prática da Jurema.

ETNOGRAFIA, AFETOS E DESAFIOS: A CIÊNCIA ENCANTADA DO KIPUPA MALUNGUINHO

Larissa Lira⁸⁵

Resumo

Partiremos do fazer etnográfico para (com)partilhar a experiência de um grupo de pesquisadores como forma de identificar limites, desafios e fronteiras dos cientistas em campo, revelar afetos suscitados na experiência e tentar teorizar traços da magia e ciência revelada nas matas do Catucá. Viver a experiência festivo-religiosa do Kipupa é uma macro oportunidade de observação da Jurema em variadas dimensões: religiosa, cultural, política, comercial e acadêmica, atrelado a isso a oportunidade em conhecer o modo de confraternização que caracterizam esses grupos.

Palavras-chave: Afetos; Etnografia; Kipupa; Jurema.

Seguindo até a mata ou introduzindo o tema

Seguimos até a mata do Catucá, local de realização do Kipupa Malunguinho, zona da mata de Pernambuco, na localidade do antigo Engenho II, atual município de Abreu e Lima. Nessa região do entorno de Recife e Olinda foi se estabelecendo diversos mocambos, juntos, fazem parte do chamado quilombo do Catucá que representou uma grande ameaça à coroa portuguesa e elite pernambucana em meados do século XIX. Pesquisas já realizadas (Carvalho, 2010) mostram que o local onde viveu João Batista, um dos malungos que lutou com bravura frente à opressão colonial, é um espaço que representa resistência, história e memória. Malunguinho representa um título dado a João Batista como a outros tantos chefes que quebraram correntes e desbravaram barreiras na luta por liberdade, ele assume a patente de rei das matas, herói, defensor espiritual, ganha força para além das fronteiras pernambucanas como símbolo de identidade afro-brasileira “baixando” nos terreiros, hora como caboclo, hora como mestre e também como exu. As terras ocupadas pelo quilombo hoje, abrangem as saídas das cidades de Recife e Olinda até a cidade de Goiana, próxima à divisa entre os estados de Pernambuco e Paraíba.

A intenção do Kipupa Coco na mata do Catucá, um dos maiores eventos em matas fechadas do Nordeste e o maior encontro de juremeiros/as do Brasil que em 2019 chega a sua 14ª edição é de dar visibilidade ao culto da Jurema, fortalecer a cultura popular valorizando a diversidade, possibilitando as comunidades de terreiros a imersão de uma

⁸⁵ Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões (PPGCR-UFPB). Integrante do grupo de pesquisa Raízes. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6302744951679133> Email: larissalira1306@gmail.com.

experiência em um ritual realizado nas matas e de congregar pessoas em volta da figura de uma liderança negra, quilombola, ser histórico que foi consagrado como entidade no culto da religião da Jurema, morto em setembro de 1835, mas resistente na memória e cultura afro-indígena. Segundo Alexandre L’Omi L’Odò em entrevista para esse artigo:

O Kipupa Malunguinho é isso, uma forma de expor, tornar visível essa realidade, essa forma de religiosidade, de tradição e ao mesmo tempo fazer um momento de confraternização do povo da Jurema e do povo de terreiro em geral (L’ ODÒ, 2018).

Organizado pelo Quilombo Cultural Malunguinho⁸⁶, nas pessoas de Alexandre L’Omi L’Odò, João Monteiro e Sandro de Jucá, o Kipupa tem se mostrado um evento de muitas potencialidades, culturalmente tem despertado a consciência histórica de vários grupos, levando-os a valorização ou (re)valorização de práticas e a reivindicação do reconhecimento social, histórico e religioso dos povos tradicionais de terreiros. Politicamente, o palco que recebe artistas é também palanque para atos e discursos que visam contribuir na luta por diversidade religiosa e igualdade de direitos. Comercialmente, a Feira Preta como é chamado o comércio em torno da festa reúne dezenas de barracas que oferecem artigos religiosos, roupas, artesanatos, instrumentos relacionados ao culto da Jurema, comidas que lembram os “ajeuns” nos terreiros e vendas de bebidas sem parcimônia, inclusive a cachaça PITU, empresa pernambucana de fabricação de aguardente foi um dos apoiadores da 13ª edição.

⁸⁶ QCM - Organização não governamental que há sete anos vem desenvolvendo atividades de informação, formação e pesquisa na cultura afro-indígena brasileira. Um grupo que pretende alcançar a legitimidade de uma entidade civil para representar a religião da Jurema no estado de Pernambuco (RODRIGUES, 2014, p.70).

Foto 1 – Palco principal do Kipupa - 2018. Foto 2 - Apoiador do evento – 2018



Fonte: Acervo Larissa Lira

Foto 3 – Local de alimentação – 2018. Foto 4 – Cartaz da Feira Quilombar – 2018



Fonte: Acervo Larissa Lira

Como evento acadêmico o Kipupa tem sido um campo fértil para pesquisadores/as de várias áreas de conhecimento, intensos trabalhos etnográficos vêm sendo realizados resultando em artigos (Sena 2009;2011, Silva 2010, Fernandes 2013), ensaios (Pires 2012), longa⁸⁷, documentários⁸⁸, exposições fotográficas, dissertações (Pires 2010, L’Odò 2017) e teses (Rodrigues, 2014) para citar alguns que abordam o tema como importante referência aos estudos do campo juremista⁸⁹. Identificamos que grande parte dessa bibliografia tem se

⁸⁷ Em *Híbridos, Espíritos do Brasil* dos cineastas francêss Vincent Moon e Priscilla Telmon (2018).

⁸⁸ XIX Kipupa Malunguinho, gravado pelo Estúdio Cavallo Marinho (2016); Kipupa Malunguinho, direção de Felipe Peres Calheiros (2015); VIII Kipupa Malunguinho Coco na Mata do Catucá, Canal Eric Assumpção (2014).

⁸⁹ Para citar Brandão e Rios (1998, p.82) em *O Catimbó-Jurema* (1988).

dedicado a história e descrição do evento, do espaço festivo-religioso e do Kipupa como evento político. No Youtube encontramos diversos vídeos das várias edições, registros de divulgação do evento na grande mídia pernambucana, percebe-se que a cada ano vem sendo investido na qualidade e melhoramento do material de divulgação do evento. Em meio à festividade-religiosa percebe-se o grande número de profissionais da mídia equipados de microfones e câmeras, capturando momentos e fazendo entrevistas.

Nos caminhos traçados nas encruzilhadas entre as ciências das religiões e etnografia a oportunidade em viver o Kipupa, o que fazer com essa experiência? Que ponto poderíamos riscar de modo a contribuir com o campo de pesquisa? Partiremos do fazer etnográfico numa tentativa de transformar em texto e (com)partilhar a experiência de um grupo de pesquisadores como forma de identificar limites, desafios e fronteiras dos/das cientistas em campo, revelar afetos suscitados na experiência vivida e tentar teorizar traços da magia e dos encantos revelados nas matas do Catucá, situar o leitor/a nas experiências dos pesquisadores que estiveram no Kipupa é o nosso objetivo. Propomos a cinco cientistas das religiões⁹⁰ e um historiador⁹¹ darem relatos sobre suas experiências, o aplicativo Whatsapp foi o veículo utilizado para os contatos, as falas enviadas em formato de áudio foram transcritas e compõem a voz desse texto. A vivência do Kipupa despertou analisar traços do ritual tendo como referência o ponto de encontro entre a ciência dos afetos inspirado na *Ética III* de Espinosa, quando trata da origem e natureza dos afetos.

Trazendo registros fotográficos do campo desejamos aproximar e sintonizar o fazer, a escrita etnográfica e a produção imagética. Num olhar sobre o outro a fotografia é testemunho histórico, flagrante, fala e silencia, evoca subjetividades é um elemento comunicacional, um objeto relacional, articulador da experiência etnográfica e está totalmente imbricado ao sensorial.

⁹⁰ Doutorandas e mestranda da Pós-graduação em Ciências das Religiões (PPGCR-UFPB) e Alexandre L’Omi L’Odò, mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), idealizador e organizador do Kipupa Malunguinho.

⁹¹ Prof. Eduardo Meinberg, que nos acompanhou em todas as visitas de campo realizadas pela disciplina por ele ministrada.

Quando fotografamos um espaço vivido, a fotografia pode também agir produzindo um lugar. Nesse movimento de criação, ela mobiliza experiências e memórias e abre-se na sua *potência* háptica, não como uma recordação do passado, mas como uma articulação entre o desejo e o vivido, tornado possível pelo exercício da imaginação (BARBOSA, 2016, p.192 – Grifo nosso).

A potência expressa na imagem aponta para a sensibilidade na elaboração do olhar, do imaginar, enquadrar e produzir, de um sentimento que se materializa ao ser provocado ou despertado por algo ou alguém. Disposta a exercitar a atenção ao lugar onde estávamos inseridos, desperta a possibilidade em construir um olhar fotográfico e estético considero que o afeto espreita o ato de fotografar, abre espaço para a imaginação e criatividade. Como potência narrativa e parte da etnografia realizada não haveria motivos em não transpor imagens ao texto. Numa espécie de sistematização de dados apresentamos a colheita do evento; no celular com câmera de 13mp foram gravados 16'8" de vídeo/áudio na pretensão de trabalhar posteriormente uma melhor edição e numa câmera profissional Nikon foram feitas dezenas de fotos. Produzimos uma exposição fotográfica⁹² e também participamos de um concurso de fotografia⁹³ com foto do evento que resultou na premiação do primeiro lugar na categoria colorida, e este artigo, produção esta que prova a fertilidade das matas dos malungos.

⁹² No 3º Simpósio Internacional / 16º Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR): Política, Religião e Diversidades: Educação e Espaço Público realizado de 11 a 14 de outubro de UFSC – Florianópolis, 2018.

⁹³ Prêmio ABHR de Fotos - Prêmio Maria Lucia Montes no 3º Simpósio Internacional / 16º Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), 2018.

Foto 5 - Exposição *As Cores e As Flores da Mata do Catucá* – UFSC - ABHR 2018
 Foto 6 – Primeiro lugar (categoria colorida) no Prêmio ABHR de fotos – Prêmio Maria Lucia Montes



Semeando campos, colhendo saberes

Sobre o preparo para o Kipupa, roupas típicas de uma festa em terreiro de Jurema, baterias dos equipamentos carregadas, vale um banho de manjeriço para (des)carregar e (re)carregar as energias e disposição para enfrentar um domingo de muito sol. Numa van saímos (15 pessoas) de João Pessoa rumo a Abreu e Lima, a estrada totalmente sinalizada nos guiou em mais 11km de estrada de chão e enfim chegamos a mata do Catucá. Um trânsito rural sinalizava que um grande evento acontecia no quilombo, ônibus, carros, motos e muitas vans transportavam pessoas em direção ao local do evento. A movimentação já era grande, no palco principal anunciavam a consagração de dois bonecos gigantes que representam Malunguinho⁹⁴ e a Mestra Paulina, a fumaça dos cachimbos batizaram e prepararam as calungas gigantes para estrear no Carnaval de 2019, Malunguinho compôs o panteão dos bonecos gigantes de Olinda puxando a primeira saída do Bloco dos Catimbozeiros⁹⁵, tema que merece outro artigo.

⁹⁴ Feito pelo bonequeiro de Olinda, Sílvio Botelho, que presenteou o Kipupa com essa homenagem a Malunguinho. No momento da produção desse artigo vejo a notícia divulgada por Alexandre L’Omi L’Odò de que estava sendo fabricado pelo mesmo artista mais um boneco gigante, desta vez, um Tranca Rua, Exú da Umbanda para se unir aos outros e abrilhantar o carnaval de Olinda de 2019.

⁹⁵ Evento também idealizado por Alexandre L’Omi L’Odò.

Foto 7 – Malunguinho. Foto 8 – Mestra Paulina



Fonte: Acervo Larissa Lira – 2018

Em seguida, o convite para todos participarem do tradicional ritual coletivo, momento religioso do evento, a entrega das oferendas a Malunguinho, esse espaço e ritual será o lócus da nossa observação. A caminho da clareira aberta na mata, local da oferta coletiva, flores, frutas, legumes, velas, balas, pipocas, pirulitos, crustáceos, pirão, bebidas, fumo, mel, raízes, lavandas, aguardente e folhas regadas a muitas fumaçadas anunciavam que os trabalhos haviam sido abertos, era grande o número de pessoas que seguiam em cortejo rumo ao espaço sagrado das matas do Rei Malunguinho.

Foto 9 – Caminho que leva a mata. Foto 10 – Oferenda para caboclinhos/as da mata



Fonte: Acervo Larissa Lira

Ao som frenético dos tambores e maracás, em meio a muita fumaça as entidades recebem as oferendas, baixam no terreiro de Malunguinho, se apresentam, contam suas histórias, empunhado de chapéu e cachimbo os mestres puxam seus pontos, as mestras fumam cigarros, a mão na cintura levanta a ponta da saia, se exibem na dança ao som dos pontos que falam em Maria Padilha, como esse que gravamos: *“Ela é uma moça linda, ela*

tem os olhos azul, mais a Padilha é rainha, é mulher de sete Exu... mora lá, mora lá, Maria Padilha lá...". As entidades se cumprimentam entre si, também cumprimentam aos convidados, conversam, dão recados, receitam banhos, trabalhos, fazem limpezas, dançam, bebem e fumam até a hora que precisam se despedir: *"Até o próximo ano se assim Deus permitir, eu vou embora que a Jurema já me chama é hora é hora..."*.

Dezenas de grupos representam variadas tradições do povo de terreiro. Alguns deles confeccionam camisas com nome do terreiro e imagens que identificam sua fé para facilmente serem identificados em meio à multidão, as chitas e chitões de um mesma estampa se combinam entre saias, camisas e torços⁹⁶ como um padrão entre eles. Cada grupo carrega os seus tocadores e ilûs (atabaques) que irão embalar os trabalhos e animar a festa. Além da oferta coletiva, cada grupo também faz a sua oferta e de modo particular a cada um dos presentes é permitido fazer oferendas às entidades⁹⁷ das matas.

Foto 11 – Camisa que indica a filiação do adepto. Foto 12 – Tocador de ilu e maracá.



⁹⁶ Acessório usado na cabeça, turbante.

⁹⁷ Na perspectiva da Jurema Sagrada, geralmente entidades são espíritos desencarnados em épocas históricas, portanto, não mitológicas ou distantes, são espíritos como o de índios e índias, caboclos e caboclas, mestres e mestras, trunqueiros, boiadeiros, marujos, ciganos e ciganas etc. Que tem uma história de vida próxima a da vida de pessoas comuns que “voltam à terra” através dos juremeiros e juremeiras para “trabalharem” ajudando a comunidade a continuar sua vida de luta contra as opressões sociais aos quais sofreram em vida. As entidades podem ter ídoles boas ou más, pois foram pessoas comuns como quaisquer outras. Estas entidades apadriam seus discípulos e os ensinam a ciência da Jurema ao longo de sua vida os preparando para serem futuros mestres e mestras na religião em um processo de muitas provações e de necessidade de entrega total ao trabalho espiritual por parte dos escolhidos para dar continuidade ao culto à Jurema, curando pessoas e fazendo “trabalhos” diversos para quem procurá-los (L’ODÒ, 2014, p.5-6).

Fonte: Acervo Larissa Lira – 2018.

Os casos a que vamos referir consistem na vivência do/das cientistas como já apontado, a etnografia nos permite vivenciar uma diversidade de papéis, ele/elas como informantes, interlocutor/as aparecem como co-autor/as, dando ao texto etnográfico um tom plurivocal. Ora etnógrafo, ora como consultante, ora como virante⁹⁸, a agilidade do campo dar provas de que algumas esquematizações elaboradas e lugares demarcados se esvaem, se borram num momento vivo, dinâmico que resultam em experiências intensas e marcantes para o/a cientista em campo. Essa modalidade de interação não diagnostica ser uma observação participante, neste caminho estamos mais pré-dispostos a pensar e estabelecer uma comunicação involuntária e não intencional, deslizando em direção à crítica de Favret-Saada quanto à preocupação dos antropólogos única e exclusivamente com a observação, nesse sentido seguimos pela via do *devir-nativo* de Márcio Goldman (2003, p. 464): “movimento através do qual um sujeito sai da sua própria condição por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra”.

Num espaço como a mata de Malunguinho em meio a uma espécie de transe coletivo facilmente esbarramos em entidades das mais variadas, que vão falar, nos tocar, rezar e até nos fazer ou tentar fazer incorporar, sim, cientistas caem em campo e de forma sensível se afetam pelo toque de uma pessoa incorporada por uma entidade, pelo som que ecoa dos ilûs ou até mesmo pelo cheiro do tabaco que exala dos cachimbos, somos afetados ou impactados por via dos sentidos permitidos pela sensibilidade humana, é a etnografia com o corpo e espírito como expressa Francirosy C. B. Ferreira (2016). Em texto inspirador para esse trabalho, nos diz:

Mesmo sendo consenso entre os pesquisadores de religião que o universo mágico nos afeta, e este aqui pode ser de várias formas diferentes, o que não significa necessariamente adesão da religião em estudo, mas sim, de uma sensibilidade em compreender aquele universo religioso (FERREIRA, 2016, p.291).

O autor citado usa o termo *simetria*⁹⁹ para situar o antropólogo e o nativo nesse universo, ela indica uma disposição, uma abertura a se permitir pertencer, se envolver no

⁹⁸ A pessoa que incorpora, seu corpo é espaço para manifestação de entidades e divindades, também chamado de “cavalo”, que serve de montaria a outro.

⁹⁹ Que se aproxima da crítica a “epistemologia da distância” na antropologia presente em Favret-Saada, que segundo Melo;Poglia (2011, p.192) se posiciona contra a assimetria entre pesquisador e nativo cujos pressupostos encontram-se enraizados no primado da representação.

momento *do outro* para entender que o “eles” e “nós”, essa oposição nesse contexto não existe, “somos todos sujeitos de construção do conhecimento” (FERREIRA, 2016, p.291). Em Favret- Saada (2005) o fazer parte, funciona como um dispositivo para a realização da etnografia, a intenção se distancia da tentativa em tornar-se nativo para obter o ponto de vista dele e é mais que uma observação, é o dispor-se a sensível participação num universo desconhecido, à modalidade da relação é o que permite ser afetado/a, se dispor ao lugar do outro para entender o que seria estar lá, nessa perspectiva à participação é um instrumento de conhecimento (SAADA, 2005, p.157). Em argumento básico Goldman (2003, p.458) afirma que: “virar nativo seja impossível ou ridículo, mas em todo caso é uma ideia fútil e plena de inutilidade”, e para quem já inspirado na teoria espinosana, o afeto não tem o sentido de emoções ou sentimentos, mas o de afecções significa que: “o que acontece ao outro pode acontecer a mim, e que essas afecções compõem, decompõem ou modificam um indivíduo, aumentando ou diminuindo sua potência” (2003, p.464). Alinhando discursos, uma das nossas entrevistadas reforça esse traço afirmando que: “Quando a pessoa se permite sentir, dançar, rir, comer da comida das pessoas com as pessoas, acho que a gente consegue se afetar por dimensões ainda mais significativas” (DIAS, 2018).

Entramos na mata a fim de viver os encontros, contatos, estar *entre* e *como*, se deixar afetar de variadas formas e pelas mesmas forças que afetavam as tantas pessoas que estavam no local, o que sinaliza para a forma de afeto de Favret-Saada, mesmo que o universo espiritual-mediúnico seja algo habitual para alguns de nós enquanto pesquisador/as e frequentador/as de terreiros e outras modalidades religiosas a ida ao Kipupa era algo inédito para todo o grupo. Segundo uma das pesquisadoras:

Ao participar da festa sagrada dos juremeiros pude admirar a força espiritual expressa na dança, no canto, na arte, nas oferendas, no rito, nas vestes, nas cores, na comida, na expressão da alegria e no cumprimento da energia das entidades. Este sendo meu primeiro contato procurei vivenciar, deixando-me afetar pelas expressões de fé do povo juremeiro e assim consegui entrar numa relação com as entidades, beber a Jurema sagrada, escutar as orientações e ensinamentos dos encantados e receber os passes e a cura dos caboclos. Uma experiência sincrética se faz presente entre as imagens de Zé Pilintra e Padre Cícero considerado como o padroeiro dos juremeiros, no ritual das oferendas, uma verdadeira romaria de expressão da fé e da crença de um povo que luta e que resiste por meio da expressão da sua espiritualidade tão sagrada (SANTOS, 2018).

A interação verbal ou o “diálogo sagrado” (L’ODÒ, 2017, p.143) entre os espíritos incorporados nos médiuns e o público é algo típico dos rituais de Umbanda e Jurema, na mata há uma potencialização desse ato, os muitos grupos, a quantidade de pessoas, de pontos sendo afirmados numa variedade de atendimentos e de trabalhos que estão sendo realizados mutuamente trás ao local uma atmosfera que vibra entre a alegria de uma festa e a densidade de um campo vibratório bastante amalgamado, sobre esse aspecto, a pesquisadora Dávila Andrade (2018) expressa: “O Kipupa, aquela festa-religiosa tem hora que parece uma desordem, mais para mim, tem muita beleza naquela desordem!”.

Um recado de um/uma mestre/a do além pode transformar os rumos da vida de uma pessoa, há uma grande expectativa das pessoas que vão a esses rituais em ouvir receitas para curas físicas, espirituais, emocionais, problemas amorosos, financeiros, etc. Em visita ao blog do QCM¹⁰⁰ encontramos:

O Kipupa é o lugar das possibilidades espirituais. Lá, quem busca respostas, pode esbarrar em uma entidade que lhe revele os caminhos da vida. Lá, também, remédios podem lhe ser dados para a cura de todos os tipos. Nas matas sagradas, quem desejar sentir a força verdadeira das raízes da Jurema, vá com o coração limpo para receber a graça da força da natureza em sua mais pura essência. Pisar no chão, sentir o cheiro da fumaça da Jurema, beber seu sagrado vinho, sentir os tambores bater e vibrar na pisada do coco com todo povo de terreiro que se faz massivamente presente, *é uma chance de aprender e trocar saberes.* (Grifo nosso).

Segundo a pesquisadora Fernanda Cavalcanti (2018): “Os encontros com as entidades no Kipupa foram inesquecíveis, o encontro com o mestre Zé Gaguinho (ver foto 6) vai ser algo que eu vou levar pra o resto da vida, eu avalio como um momento único e muito marcante”. Esse discurso confirma a proposta explícita no Blog do QCM, porém a experiência também mostrou que as trocas que o universo religioso do Kipupa proporciona nem sempre são salutares a ponto de marcar a pessoa com uma lembrança positiva, alegre e agradável, um encontro pode ter um caráter afetuoso ou resultar em um des-afeto, podemos ver noutro relato:

Foi invasivo! Ela não só me tocou, como começou a chaqualhar meu braço, como se quisesse que eu incorporasse ou alguma coisa do tipo que eu não soube identificar, exatamente quais eram as intenções dela mais não me pareceram boas, não me pareceram leves, suaves, sutis, sublimes em nenhum momento,

¹⁰⁰ Blog do Quilombo Cultural Malunguinho: <http://qcmalunguinho.blogspot.com/>. Acesso em 05/11/2018.

iluminadas, abençoadoras, não me pareceu, me pareceu algo pesado que me incomodou e eu não permiti que ela entrasse onde ela queria entrar e não me arrependo em nenhum segundo e milésimo disso, porque não era mesmo. É muito problemático querer entrar no campo espiritual energético das pessoas sem permissão, sem autorização de modo evasivo. De todos os contatos que eu já tive com entidades, caso a gente queira admitir que ali fosse uma entidade, esse foi o mais desagradável que eu tive na minha vida. Nesse sentido, se pensar o afeto como um impacto, foi um impacto que não foi positivo, eu brincaria chamando de des-afeto nesse sentido e não afeto. (MARANHÃO, 2018).

Nessa altura podemos pensar os afetos e as afecções da *Ética III* de Espinosa (2008) ao refletir sobre os efeitos dos contatos de um corpo sobre outro e tudo que nos cerca. Entre a alegria de um bom encontro, a tristeza de um encontro afligente e os desejos frutos da essência humana, entre ganhos e perdas, os afetos e as afecções que o acompanham podem proporcionar oportunidades construtivas, edificadoras e transformadoras, mas também constrangedoras e enfraquecedoras. Tangenciando a ordem da passividade e da ação presentes na teoria dos afetos de Espinosa e tendo como exemplo o derradeiro relato, percebe-se que ao ser tocado o pesquisador se ver num momento passivo, de um corpo que se impôs ao seu, já num momento de (re)ação e potência energética empregada segundo ele, não permitiu que o contato se efetivasse da forma como a médium queria, resultado, como que uma diminuição da potência da médium ela desmaiou, caiu no chão, desacordada por alguns instantes ao tornar com a ajuda de algumas pessoas que a acompanhavam e nós que estávamos juntos, parecia bem, a ponto de ainda receitar um preparo de um banho de ervas para o pesquisador que pareceu não dar tanta importância à receita dada. Pela ótica da lente que filmava eu assistia a cena e sentia no ar uma atmosfera bastante confusa, tensa, que indicava para uma multiplicidade de questionamentos, o motivo daquilo está acontecendo e a forma como nos envolvemos, de como estamos expostos a certas situações estando em campo, ali já refletia sobre as maneiras de ser afetado quando nos abrimos a um campo de pesquisa festivo-espiritual-mágico-religioso, como também das fronteiras que precisem ser estabelecidas ou talvez nem existam.

Seguindo na cena, uma pesquisadora do grupo incorpora, em alguns minutos de forma sutil retorna dizendo que estava tudo bem, mais que precisava ter “trabalhado¹⁰¹”

¹⁰¹ Trabalho na Jurema são os rituais mágicos ou de cura realizados pelas entidades ou pelos juremeiros/as em reuniões, consultas ou festas (L'ODÒ, 2017, p. 152).

para conseguir permanecer no ambiente, nesse ponto, entendemos como que uma necessidade de se receber uma carga para aumento de sua potência energética. Casos como esses indicam os diferentes graus e complexidades dos encontros e contatos entre corpos, explicações que fogem da ordem do científico e seguem para a ordem do sensível, algo muito natural no campo religioso, sagrado, mágico. Em Espinosa (2008) a dimensão relacional aparece como uma necessidade para compreender os encontros e a potência dos corpos que quanto mais se deixa afetar, maior a possibilidade de expansão da mente, a potência de agir do corpo e a potência de pensar da mente se substanciam em uma só e mesma coisa e se exprimem de duas maneiras. A *Ética III* aponta para um caminho através do qual possamos bem conhecer nossos afetos, para que de forma hierárquica organizemos, selecionemos nossos encontros, nesse sentido, entendendo a flutuação de ânimos entre os afetos nos tornamos parte ativa dos acontecimentos, alimentamos nossa potência em ato para ser e agir visando sair da servidão rumo à liberdade. Em Espinosa a afetividade é a chave para a compreensão das relações e foi a chave teórica que nos permitiu adentrar, pensar e dialogar com o campo desta pesquisa. Malunguinho como portador de uma chave nos abriu caminhos para experiências sensíveis e únicas, uma chance de aprender e trocar saberes. Nas estradas que levam rumo à mata, morada do tronqueiro, é lá que as ciências, mestres/as daqui e de acolá se encontram.

Encruzilhada Científica

O ritual religioso-sagrado e o ápice da festividade do Kipupa é o local onde os encontros, afetos, emoções e sensibilidades foram suscitados. O ritual como estratégia de análise é usual em abordagens antropológicas, como ações que não apenas “fazem coisas”, mas “dizem coisas” (CAMURÇA, 2010, p.350), ganham sentido pelo seu caráter performático, no sentido de uma performance, que usa vários meios de comunicação por intermédio dos quais os participantes experimentam intensamente o evento (PEIRANO, 1995, p.277). São vários os veículos que intermediam contatos, expressam linguagens num ritual de Jurema, as oferendas, o canto, a dança e a manipulação de objetos sagrados são alguns dos atos que fazem a conexão do homem com o mundo mágico-encantado da Jurema Sagrada. Com os pés fincados nas matas, sob o efeito do sagrado vinho da Jurema e envoltos pela fumaça dos cachimbos é atualizada e fortalecida a história e memória de Malunguinho

e afirmado o propósito do ritual. Nas flores das chitas que colorem as saias, torços e camisas, um colorido estonteante salta aos olhos e dão vida, vigor e alegria aos personagens em cena, no chapéu e na chianca¹⁰² de um boiadeiro se expressa um personagem que tem um papel importante na valorização de uma identidade “cabocla” nordestina, o uso do cachimbo, o modo peculiar de assoprar no forninho e lançar a fumaça no sentido contrário ao de fumar é a forma de contato e comunicação com os mestres do além, a fumaça tem uma linguagem, não expressa palavras, mas tem função, leva e traz recados, cura e limpa como também indica o poder do juremeiro/a, as oferendas que agradam ao invisível também serve aos viventes¹⁰³, o som que ecoa dos ilûs convidam as entidades para vir em terra, no ponto, na dança e na fala contam histórias, receitam, aconselham e abençoam. O Mestre José Menino se apresenta: *“sou nego safado, troncho e aleijado mais sou nego raparigueiro, firmando um pensamento positivo eu deixo a paz, a saúde, a felicidade e andamento espiritual pra todos vocês”* e puxa o ponto:

*“Vou percorrer a cidade, vou percorrer os caminhos
Mais eu vou amostrar pra vocês meus irmãos
Como desenrola esse ninho
Desenrola, desenrola esse ninho...”*

Todos esses são traços, possibilidades de comunicação que utilizam de variadas linguagens e que favorecem acesso e entendimento a cosmologia da religião pela dimensão do sensível, nesse sentido, “olfato, visão, tato, percepção espacial, atmosfera geral, sentimentos, todos estão presentes na comunicação” (PEIRANO, 1995, p.277), enfim, das experiências dos sentidos que nas religiões afro-brasileiras são sagrados (AMARAL e SILVA, 2006, p.122).

Os rituais são reveladores, assim também se pretende a etnografia, desvelar contextos, situações, tempo histórico, trazer a experiência vivida da pesquisa e dos impactos

¹⁰² Espécie de chicote.

¹⁰³ Foi interessante ver como após serem depositadas as oferendas para Malunguinho, ao final do ritual já era grande o movimento de moradores das comunidades dos arredores do quilombo buscando frutas em balaios e carroças. As crianças se alegravam em encontrar moedas em meio às oferendas. Perguntei o que procuravam ali? Responderam: Essas frutas a gente só come quando vêm às oferendas de Malunguinho, todo ano a gente pega elas aqui. A cena me fez lembrar que o sagrado e o útil estão intimamente associados, lembrando Motta (1998) em *O útil, o sagrado e o mais-que-sagrado no Xangô de Pernambuco*.

sobre os/as pesquisadores/ras para os/as leitores/as, como também é imprescindível e impossível não apontar o impacto dos/das pesquisadores/ras sobre o campo já que nossa presença também causa certa estranheza, é importante que não nos esqueçamos desse detalhe, ele funciona como uma bússola é um bom guia para entender espaços e fronteiras. Pensando limites do campo e do ritual, é habitual que o uso equipamentos gere impacto, ao passo que eles favorecem o pesquisador/a adentrar em alguns espaços, também os impede. Ao tentar fazer o registro (Foto 13 – abaixo) a entidade incorporada parecia se sentir incomodada, escuto ela perguntar a uma terceira pessoa se aquilo que estava na frente dela era uma careta. A careta a que ela se referia era a câmera e dizia: *“Isso é careta não né cida mãe? Eu gosto não de careta não!”*. Virou contra a câmera e não permitiu que seu rosto fosse fotografado. Na cena, uma entidade infantil, caboclinho (a) das matas como é comumente conhecido na Jurema os espíritos de crianças, brincava entre as oferendas e com as mãos cheias de frutas distribuía aos que se aproximavam, na oportunidade ganhei uma maçã, após ter desligado a câmera, lógico!

Foto 13 – Caboclinho(a) das matas



Fonte: Acervo Larissa Lira – 2018.

Pensando as sensibilidades, é preciso que nós enquanto pesquisador/a em campo estejamos atentos/as às nuances das cenas apresentadas para que não ultrapassemos fronteiras, o comportamento de como lidar com o espaço, ritual, alimentação, vestimenta,

gestos, hierarquia e códigos são etiquetas básicas para evitar constrangimentos, limites devem ser acatados e respeitados¹⁰⁴.

Um evento como o Kipupa amplia, põe em relevo e contribui diretamente para dar visibilidade e ascensão à religião da Jurema, as etnografias acabam por ampliar essa dimensão e são frutos da rentabilidade e potencialidade do evento. L’Omi L’Odò (2018) aponta que a presença dos pesquisadores/as neste campo é fundamental, necessária e bastante positiva:

Quando eu criei o Kipupa Malunguinho e a gente do QCM fez a atividade, a gente já fez na perspectiva de tirar a Jurema do ostracismo e também esse ostracismo da academia porque é uma das religiões brasileiras menos estudadas, existe um preconceito muito grande acadêmico em cima da Jurema porque as pessoas não conseguem enxergar conteúdo religioso e válido para pesquisa na Jurema e agente mostrou completamente o contrário ao longo desses últimos 15 anos de luta. Acho importante que os pesquisadores/as estejam presente no evento, a gente faz questão que estejam, que façam trabalhos sobre o evento e nesses últimos anos já tiveram vários trabalhos sobre o Kipupa, sobre Malunguinho, sobre a Jurema dentro da academia, ainda são poucos, se compararmos ao Candomblé, mais avançou muito, porque não tinha praticamente nada em torno da Jurema (L’ODÒ, 2018).

A potencialidade do Kipupa foi um traço que alinhavou todas as vozes que compõem este trabalho, ressaltando e confirmando também o nosso propósito de trazer para as linhas do texto o que vivemos, os resultados de uma experiência etnográfica como forma de apresentar o evento como um campo fértil e imprescindível aos pesquisadores/as interessados/as em entender a Jurema, conhecer a força, história e habitat de Malunguinho, para tal, viver a experiência festivo-religiosa do Kipupa se faz necessária, na bibliografia sobre o tema ele aparece como um marco no calendário dos eventos religiosos da região. Vale a pena o relato:

O Kipupa é um campo de muita potência, lugar muito produtivo para desequilibrar pressupostos, lugar onde pode bagunçar conhecimentos interiores ao mesmo tempo que pode confirmar lógicas já conhecidas, um lugar de uma potência já que mexe diretamente com as emoções, com o subjetivo, com aquilo que muitas vezes é o desconhecido, digo que mexe muito com aquilo que é desconhecido porque o

¹⁰⁴ Pode parecer que ao expor a imagem estejamos ultrapassando esses limites, ao contrário, a intenção é de mostrar o momento exato da cena e a forma como se deu o encontro, contato e comunicação com a entidade.

lugar é uma amálgama de diversos substratos religiosos, espiritualistas, esotéricos, místicos. Explora muitas lógicas, de mercado, mídias, a espetacularização, mistura questões relacionada à política e as políticas dos corpos em diversos sentidos. É um local rico nesse sentido de ser uma tempestade de elementos que podem ser pesquisados. O Kipupa como um campo tem muita potência, sensível, delicada, refinada para se pensar uma miríade de problematizações (MARANHÃO, 2018).

A desestabilização que o evento pode causar, aqui é compreendida como sendo parte da sua *potência* na experiência de contato com esse universo, digamos que há um *aumento da nossa potência* enquanto corpo que viveu e mente que processa modos de afetos e afecções, entendendo que as oportunidades em viver novas experiências resultam como ganho, abrangência de um campo de percepções e refinamento das sensibilidades, para tal é importante que a condição de pesquisador/a não exima a pessoa em assentir afinidades com o mundo ao seu redor, estar entre, se permitir sentir como e viver preparado/a a (des) construir conceitos a priori. Nessa altura é bem claro como estamos e fomos afetados/as pelo fazer etnográfico de Favret-Saada. Segundo a pesquisadora Maíra Dias:

Se a gente vai e não se abre para experiência, a gente perde demais, então, se eu tivesse ido pro Kipupa e não tivesse dançado um coco, se eu não tivesse feito a caminhada até a mata, se eu não tivesse parado pra conversar com as entidades, pra me deixar enebriar pelo cheiro do tabaco, talvez não fosse uma experiência válida ou enfim, fosse uma experiência muito diferente da qual eu vivi. Acho que tem uma coisa da potência de você se deslocar, a potência de estar ali no meio, como são muitas pessoas, você se mistura no meio de todo mundo, enfim, é isso! (DIAS, 2018).

O Kipupa aparece como uma macro oportunidade de observação da religiosidade da Jurema e outras expressões religiosas, atrelado a isso, a oportunidade em conhecer o modo de confraternização que caracterizam esses grupos. Dávila Andrade (2018) nos diz:

É um espaço muito bom para apreciar, para observar uma manifestação religiosa da nossa terra, do Nordeste e também uma manifestação cultural, tanto a gente ver as manifestações religiosas, como também a gente ver no palco a cultura que flui da religiosidade, as bandas que se apresentam, como exemplo, o Bongar¹⁰⁵ que

¹⁰⁵ O Bongar é composto por seis jovens integrantes do terreiro Xambá do Quilombo do Portão do Gelo, em Olinda. O grupo foi fundado em 2001, com o propósito de levar aos palcos a tradicional festa do Coco da Xambá, que se realiza na comunidade há mais de 40 anos, no dia 29 de junho. O grupo Bongar tem um trabalho voltado para preservação e divulgação da cultura pernambucana. A formação musical dos integrantes tem

é do terreiro do Xambá, bandas que são ligadas a terreiros, a religiosidade afro (Andrade, 2018).

As cores vivas, o gosto pela música, no prazer da dança, no sabor da bebida, no apego a magia, ao mistério e a ciência estão impressos certo estilo juremeiro de ser e viver, estilo festivo que caracteriza a vida dos grupos afro-brasileiros, nesses caminhos a fé e cultura se fortalecem e expressam a identidade de um grupo. Segundo Maíra Dias (2018): “é quando a gente consegue perceber que a fé do outro não é só a fé do outro, mais é a cultura do outro, é um modo de vida, e eu acho que o Kipupa tem a potência em apresentar essas dimensões”.

Considerações Finais

Assim como a potência do evento atravessou todas as falas, foi consenso também o “sentir-se afetado/as” com o campo, obviamente que a compreensão de afeto se diferencia em cada uma das experiências, mas passando pela emoção e sensibilidades, todxs nós nos sentimos afetado/as por ondas de percepção que fluem e (re)fluem através dos nossos corpos e mentes, no aumento e na nossa diminuição da potência as memórias impactantes de uma experiência única e bem necessária. O Kipupa parece abastecer os dois lados de um mesmo universo e na linha tênue entre sacralidade e profanidade, direito/esquerdo, está à busca do entendimento das várias faces e saberes da ciência Sagrada da Jurema.

Ao findar deste artigo visualizo no Facebook a publicação da Etapa Educativa do XIII Kipupa, momento de mais encontros e (com)partilhamentos de saberes onde serão levados às matas de Malunguinho no dia 14 de novembro de 2018 alunos da rede pública de ensino para aula de campo nas matas com trilha até o centro do quilombo, onde outrora fora local do refúgio de escravos/as, uma proposta inovadora que fortalece a implementação da Lei Federal 11.645/08¹⁰⁶ e fortalece também a ideia da amplitude de um evento que transborda o caráter religioso e se espraia em outras dimensões.

origem no universo popular, especificamente da comunidade religiosa Xambá. O Bongar mostra em suas apresentações toda a musicalidade do Coco da Xambá, uma vertente desse ritmo tão presente no Nordeste do Brasil, além de ciranda, maracatu, candomblé, entre outros ritmos da cultura de raízes. Em: <http://www.xamba.com.br/bon.html>. Acesso em 12/11/2018.

¹⁰⁶ Lei que obriga o ensino de História da África, Cultura Afrobrasileira e Indígena nos estabelecimentos de ensino públicos e particulares.

Referências

AMARAL, Rita. A fina ciência da Jurema. In: *Ponto Urbe 4*. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, 2009.

_____. Rita; SILVA, Vagner Gonçalves da. Religiões Afro-brasileiras e cultura Nacional: uma etnografia em hipermídia. Rita Amaral; Vagner Gonçalves da Silva. In: *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, V.3, N.6, Jul/Dez, p.1017-130, 2006.

BARBOSA, Andrea. Fotografia, narrativa e experiência. In: BARBOSA, Andréa (Org.). *A experiência da imagem na etnografia*. São Paulo: Terceiro Nome – FAPESP, 2016, p. 191-204.

BRANDÃO, Maria do Carmo Tinoco; RIOS, Luis Felipe do Nascimento. O Catimbó-Jurema. In: *Clio Arqueológica*. n 13, p. 71-94, 1998.

CARVALHO, Marcus. *Liberdade, rotinas e rupturas do escravismo no Recife (1822-1850)*, Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; FERNANDES, Michelle G. Caminhos da Visibilidade: A ascensão da Jurema no campo religioso de Recife. In: *Afro-Ásia /47*, p.269-291, 2013.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. “Cuidado de si”, “imperativo de realização de si” e produção de subjetividades em redes carismáticas da Igreja Católica no Brasil no meio universitário. In: *História: Debates e Tendências*, - v.9, n.2, jul/dez. 2009, p.348 -363, pulbl. No 1º sem, 2010.

ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

FERREIRA, Francirosy Campos B. Somos afetados: experiências mágicas e imagéticas no campo religioso. In: BARBOSA, Andréa (Org.). *A experiência da imagem na etnografia*. São Paulo: Terceiro Nome – FAPESP, 2016, p.285-305.

GOLDMAN, Marcio. Os Tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v.46, n.2, 2003.

_____. Marcio. Jeanne Favret- Saada, os afetos, a etnografia. In: *Cadernos de Campo*, n.13, p.149-153, 2005.

L’OMI L’ODÒ, Alexandre. *Juremologia: uma busca etnográfica para a sistematização de princípios da cosmovisão da Jurema Sagrada*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2017. Orientação de Sérgio Sezino Douets Vasconcelos.

_____. Alexandre. *Malunguinho – Divindade popular entre a história e o sagrado – um registro de seu imaginário no culto da Jurema Sagrada*. IV Encontro de História do Império

Brasileiro. Olhares sobre o Brasil nos oitocentos: Política, instrução, trabalho e instituições, Recife, UFRPE, 2014.

MELO, Melissa Moura; POGLIA, Marco Antonio Saretta. Apresentação à entrevista com Fravet-Saada. In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.20, p. 191-203, 2011.

MOTTA, Roberto. O útil, o sagrado e o mais-que-sagrado no Xangô de Pernambuco. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n.8, p.168-181, jun. 1998.

PEIRANO, Mariza G. S. O poder da etnografia. In: *Anuário Antropológico /94*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 273-280, 1995.

PIRES, Pedro Stoeckli. V Kipupa Malunguinho da Jurema Sagrada. In: *Cadernos de Campo*, n.21, p.191-196, 2012.

_____. Pedro Stoeckli. Sobre Mestres e Encantados: a jurema como expressão sentimental. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2010. Orientação de José Jorge de Carvalho.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. *Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014. Orientação de Roberta Bivar Carneiro Campos.

SENA, José Roberto Feitosa. Kipupa Malunguinho: Quilombo, festa, arte, religião, política e prazer. In: Luiz C. L. Marques (Org.) *V Colóquio de História: Perspectivas históricas, historiografia, pesquisa e patrimônio*. Recife, UNICAP, 2011, p. 331-344.

SILVA, Marinaldo José da. Festa no Quilombo: Cocos na Jurema para o Mestre Malunguinho. In: *Cadernos Imbondeiro*, v.1, n.1, p.1-6, 2010.

SIQUEIRA, Paula. “Ser afetado”, de Jeanne Favret- Saada. In: *Cadernos de Campo*, n.13, p. 155-161, 2005.

Entrevistas

ANDRADE, Dávila Maria da Cruz. *Entrevista* concedida a Larissa S. Lira, 2018.

CAVALCANTI, Fernanda Pinheiro. *Entrevista* concedida a Larissa S. Lira, 2018.

DIAS, Maíra de Oliveira. *Entrevista* concedida a Larissa S. Lira, 2018.

L’ODÒ, Alexandre L’Omi. *Entrevista* concedida a Larissa S. Lira, 2018.

MARANHÃO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. *Entrevista* concedida a Larissa S. Lira, 2018.

SANTOS, Carmen Lúcia dos. *Entrevista* concedida a Larissa S. Lira, 2018.

Sites

<http://gcmalunguinho.blogspot.com/>. Acesso em 05/11/2018.

<http://www.xamba.com.br/bon.html>. Acesso em 12/11/2018.

CORPOS DILATADOS, CORPOS DESPERTOS E O INDECIDÍVEL NOS DIABLOS DE YARE

Amarildo Ferreira Júnior¹⁰⁷

Resumo

A comunicação oral discute a experiência de ser-estar-e-agir no mundo de promesseiras e promesseiros do Santíssimo Sacramento que realizam a festa dos Diablos Danzantes de Yare (Estado Miranda, Venezuela), a qual se expressa pela constituição de uma segunda vi(n)da, isto é, uma produção da experiência de viver a epifania cristã do contato com o Corpo de Deus e da experimentação de um segundo mundo pela produção de presenças coletivas na dilatação dos corpos de promesseiras e promesseiros e no despertar dos corpos de ancestrais.

Palavras-chave: Rebaixamento; Dualidade do mundo; Festa; Práticas diabônicas.

à memória dos jovens de Paraisópolis: Bruno Gabriel dos Santos (* 1997 † 2019); Dennys Guilherme dos Santos Franco (* 2003 † 2019); Denys Henrique Quirino da Silva (* 2003 † 2019); Eduardo da Silva (* 1998 † 2019); Gabriel Rogério de Moraes (* 2003 † 2019); Gustavo Cruz Xavier (* 2005 † 2019); Luara Victoria Oliveira (* 2001 † 2019); Marcos Paulo Oliveira dos Santos (* 2003 † 2019); Mateus dos Santos Costa (* 1996 † 2019).

Período de esclarecimento: com a luta de classe decidida a favor da sociedade existente, **a guerra organiza-se contra os que excedem** (SALOMÃO, 2014, p. 29, negrito meu).

A cada ano, localidades do centro e costa venezuelana manifestam uma efervescência festiva pela dança de diabos diante do Corpo de Deus. Isso ocorre sempre nos dias que se dispõem ao redor da celebração da missa e procissão de Corpus Christi, entre os meses de maio e junho, quando milhares de pessoas saem às ruas desses (entre-)lugares vestindo indumentárias e máscaras diabólicas e dançando ao som de instrumentos de percussão e/ou corda (Figura 1).

¹⁰⁷ Professor no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima (IFRR). Doutor em Desenvolvimento Socioambiental e mestre em Planejamento do Desenvolvimento pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará (NAEA/UFPA).

Figura 13 - Promesseiros dançando em rua no Sector El Arbolito



Fonte: Amarildo Ferreira Júnior (2018).

Conhecidas como Diablos Danzantes de Corpus Christi, são festas que constituem corpos que tanto se ligam à celebração litúrgica da Solenidade do Santíssimo Corpo e Sangue de Cristo, quanto dela escapam. Sobre uma dessas festas, com a qual desde o ano de 2015 empreendo uma aproximação tátil, amorosa e *erótica* (CHAVES, 2007) a fim de poder lançar algumas considerações para a gente repisar no terreiro, o poeta, narrador e ensaísta venezuelano Arturo Croce (1907-2002) escreve, no início de sua novela *Los Diablos Danzantes* (1959), que

Aquí los hombres luchan y se alegran mientras **se les cierran las puertas de los lugares donde se aísla a Cristo** de aquellos que buscan el signo de su sangrante costado redentor. Luego éstos vuelven a su eterna danza frente a la vida, y la fe les alienta la esperanza (CROCE, 1959, p. 11, negrito meu).

Nesse trecho, Croce condensa o que são os chamados Diablos Danzantes de Yare, uma associação eucarística que desde 1740 dança pelas ruas desse povoado localizado nos Valles del Tuy, sub-região do Estado Bolivariano de Miranda, a cerca de setenta quilômetros ao sul de Caracas. Sem poder cruzar a soleira da porta da igreja paroquial San Francisco de Paula, a festa dos Diablos de Yare marca, como nos recorda a professora Léa Freitas Perez (2012), um tempo forte e um momento culminante.

Para os membros de confraria, mulheres, homens e crianças promesseiras do Santíssimo Sacramento do Altar, o principal senso de sua festa e de sua dança é a

dramatização da luta entre o Bem e o Mal, que culmina com a rendição deste diante daquele¹⁰⁸.

Assim, na feitura dessa festa há alternância nos ritmo e intensidade das vidas individual e coletiva, se articula tradição e modernidade, e também são cuspidas perspectivas na encruzilhada do porvir, pois, para os Diablos de Yare, a efervescente experiência de gozo e dissipação proporcionada pela festa (PEREZ, 2012) se manifesta em dança como se fosse luta precisamente porque **lutam** como se dança fosse, inclusive naquilo que Giorgio Agamben (2017) chama de clandestina vida privada.

A clandestina vida privada é aquela que encerra elementos genuinamente políticos, mas que, devido sua opacidade, pode deixar apenas sobras ridículas e incomunicáveis ao tentarmos compartilhá-los. É que, se o político é comunicável, essa não é uma qualidade redutora do político.

Isso se faz presente de forma peculiar quando nos colocamos a refletir sobre a “vida”, uma das questões instituidoras da Antropologia, pois a atitude de nossa cultura não nos permite definir a vida enquanto tal, e, por isso, sempre somos conduzidos a cindi-la, ainda que o artifício de divisão realizado também articule as “partes” resultantes (AGAMBEN, 2017).

É então que Agamben (2017, p. 16) pergunta:

O que significa que a vida privada nos acompanhe como clandestina? Em primeiro lugar, que ela está separada de nós como um clandestino e, ao mesmo tempo, que é inseparável de nós, enquanto, como clandestino, compartilha conosco, às escondidas, a existência. Essa cisão e essa inseparabilidade definem tenazmente o estatuto da vida em nossa cultura. Ele é algo que pode ser dividido e, no entanto, todas as vezes estar articulado e mantido unido numa máquina médica ou filosófico-teológica ou biopolítica (AGAMBEN, 2017, p. 16, itálico no original).

Contudo, o que a reflexão agambeniana nos coloca é a atual tarefa que o pensamento possui de colocar em evidência o entrelaçamento entre ser e viver. Para isso, é preciso arrancar de seu mutismo e de sua idiotice a política imiscuída na clandestinidade de

¹⁰⁸ Para mais informações acerca de como se realiza a festa dos Diablos de Yare, confira minha tese de doutoramento, intitulada *Corpo de Cristo, máscaras de Diabos: etnopolítica e espaços de performance nos Diablos Danzantes de Yare, Venezuela*, disponível em: <http://ppgdstu.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/teses/AMARILDO%20FERREIRA%20J%C3%9ANIOR.pdf>.

cada existência (AGAMBEN, 2017). E como fazê-lo se já se atinou que tentar compartilhá-los pode deixar apenas sobras ridículas e incomunicáveis?

O horizonte compreensivo de ultrapassagem da festa *em perspectiva* (festa-fato) para sua apreensão *como perspectiva* (festa-questão) (PEREZ, 2012) pode contribuir a essa tarefa, pois evidencia as inúmeras possibilidades de acercar-se às festas.

Sendo como o orixá Exu, que é boca que tudo come e dono do corpo, a festa é indecível e inefável. Exusíaca, ela é, portanto, intermediária, dinâmica e fundadora da vida social. Também é aquilo que permanece vivo em meio aos escombros e que, ao reergue-se, canta que os caminhos estão inacabados (RUFINO, 2019).

A indecidibilidade da festa é, portanto, a indecidibilidade da própria vida. Ela, a festa, realiza a vida que se realiza nela, o que significa dizer que, entre festa e vida, as fronteiras se indeterminam (AGAMBEN, 2017), fazendo da festa a própria vida. É por isso que dela só conseguimos deter cognitivamente uma pequena parte, pois ela não se deixa apanhar, abater ou capturar totalmente, existindo sempre uma efemeridade que escapa para se solidificar na experiência daqueles que a vivem.

Assim, a festa como perspectiva nos permite perceber que, durante a festa-fato, o segredo da política guardado na cotidianidade dos sujeitos é fugaz e singularmente compartilhado, podendo ser entrevisto obliquamente. Reflito a respeito disso a partir de um fazer etnográfico realizado com os Diablos de Yare entre 2015 e 2018, durante o qual percebi sua concretização pela constituição de um processo específico que apresentarei a seguir.

Como dito anteriormente, a festa dos Diablos de Yare ocorre durante o Corpus Christi, que é, por sua vez, festa católica na qual há a crença na formação do corpo do deus cristão pelos diferentes corpos sociais engajados na procissão de adoração ao Santíssimo Sacramento (SANTOS, 2005).

Durante o período de colonização ibérica em nosso continente, o Corpus Christi foi realizado também como contribuição ao anseio de tornar o cristianismo em religião geral e universal, pelo que adotou a realização de encenações de autos teatrais públicos, que tinham a função de explicar ao povo o significado da Eucaristia.

Com isso, sua realização se vincula às revelações presentes nos evangelhos acerca da instauração do Reino Celestial na Terra a partir da segunda vinda de Cristo. No cristianismo,

o anúncio da segunda vinda enfatiza sua proximidade concomitante ao realce à imprecisão do tempo em que será realizada.

Esse distanciamento ascético exige, para sustentação da aceitação, (mais ou menos) resignada, pelos fieis da promessa que faz, meios que permitam cumpri-lo no tempo presente para reforçar exatamente a crença em sua realização também no futuro.

Na instituição do Corpus Christi há, portanto, uma solução temporária dada pela vinda temporã do corpo do deus cristão ao *mundo* sem que o processo de produção de presença que realiza se reduza a essa função. Assim, o mito crístico da segunda vinda se realiza a cada ano, e, ainda assim, espera-se por sua realização futura.

Mas, de que forma essa segunda vinda temporã se concretiza? A expressão *Este é meu corpo*, originalmente em grego nas Sagradas Escrituras, exprimida pelo Cristo na última ceia, está no cerne do entendimento do ato eucarístico e, principalmente, da celebração do Corpus Christi enquanto segundas vindas temporãs.

Essa expressão permite-nos sentir a importância da produção de presença em lugar da ideia de representação para pensar o ato eucarístico que o Corpus Christi exalta, pois sua celebração não faz apenas mera representação da presença de Cristo entre e, pela comunhão enquanto ato teofágico, dentro dos fieis, mas alcança a produção de sua presença real durante a realização da festa.

Junto aos Diablos de Yare, a ideia de produção de presença do corpo de Cristo expressa a complexidade da festa e os evidentes aspectos que expandem, alargam, complementam e, ao mesmo tempo, contrapõe diferentes sentidos.

Em seu estudo sobre o sistema de imagens do escritor, padre e médico francês François Rabelais (1494-1553) e a contribuição desse sistema à compreensão da cultura popular e de sua evolução a partir de expressões medievais e renascentistas, Mikhail Bakhtin (2013) diz-nos que tal cultura possui manifestações múltiplas, passíveis de subdivisão em três grandes categorias heterogêneas que refletem um mesmo aspecto do mundo e estão estreitamente inter-relacionadas, além de combinarem-se de distintas maneiras.

São elas (1) as formas dos ritos e espetáculos, (2) as obras cômicas verbais e (3) as diversas formas e gêneros do vocabulário familiar e grosseiro. Bakhtin localiza o Corpus Christi na primeira delas (formas dos ritos e espetáculos), o qual compartilharia com as

demais manifestações da categoria (festejos carnavalescos, obras cômicas representadas nas praças públicas, entre outras)

uma diferença notável, uma diferença de princípio, poderíamos dizer, em relação às formas do culto e às cerimônias oficiais sérias da Igreja ou do Estado feudal. Ofereciam uma visão do mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não-oficial, exterior à Igreja e ao Estado; pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial, *um segundo mundo e uma segunda vida* aos quais os homens da Idade Média pertenciam em maior ou menor proporção, e nos quais eles viviam em ocasiões determinadas. Isso criava uma espécie de dualidade do mundo [...] (BAKHTIN, 2013, p. 5, cursivas no original).

Afirmo que, com os Diablos de Yare, é possível encontrar a construção do segundo mundo e da segunda vida bakhtiniana, os quais se enlaçam de forma distinta à oficialidade séria da Igreja e do Estado venezuelano, que se arrogam decidir qual o estatuto da vida na tradição cultural venezuelana.

Assim, se há uma *segunda vinda* corporal de Cristo pela produção de presença no Corpus Christi, na realização da festa dos Diablos de Yare ela é ocasião social de instauração e experiência também de uma *segunda vida* que delinea os contornos de uma forma-de-vida e dos usos dados aos corpos naquela localidade (AGAMBEN, 2017).

É, portanto, o que eu denomino como uma *segunda vi(n)da*, ou seja, a condensação da experiência de se viver a epifania cristã do contato com o Corpo de Deus e da experimentação de um segundo mundo numa potente experiência corporal, na qual esses sujeitos históricos realizam expressões incorporadas à sombra daquele deus para instaurarem uma segunda vida durante a concreção da segunda vinda cristã, ao mesmo tempo em que contribuem para a realização desse advento temporão enquanto experimentam na/pela festa a sua própria (verdadeira?) vida.

Fundado como um povoado de brancos em 1714, San Francisco de Yare compartilha com outras localidades venezuelanas o artifício de territorialização do cristianismo pela associação de santos aos nomes referentes à presença indígena anterior à invasão, conquista e colonização espanhola para denominá-las. Nesse caso, em seu topônimo há a justaposição dos nomes do santo católico e do Gran Cacique Yare, considerado principal figura ancestral yarense e tido como um dos mais ferozes guerreiros que se opôs à conquista espanhola no século XVI.

No entanto, além de fachada administrativa da localidade, o topônimo adotado evidencia que denominações indígenas arraigadas geograficamente também constituem

ossuário das tentativas de purificação étnica pelas quais a Venezuela passou (e continua a passar).

E se um ossuário certamente é figuração da morte, um monumento de cultura e de barbárie comportando corpos desarticulados, ele também reflete necessidades de registro de memórias. Os ossuários funcionam, nesse sentido, como arquivos que relampejam e que só se deixam fixar quando reconhecidos (BENJAMIN, 1994).

Em Yare, forma rebaixada, em sentido bakhtiniano, da denominação da localidade, encontramos isso por meio do reconhecimento da experiência de arranque da tradição ao conformismo realizada durante a segunda vi(n)da. É que, na feitura dessa experiência, os corpos dos vivos se dilatam e se distendem, enquanto são despertos os corpos dos mortos, cujos fragmentos são juntados gesto a gesto na encruzilhada que os dançarinos fazem com seus corpos (Figura 2).

Figura 14 - Promesseiros dançando diante de um altar



Fonte: Amarildo Ferreira Júnior (2016)

Esses sujeitos são promesseiras e promesseiros do Santíssimo Sacramento, condição que assumem quase sempre por conta de um pedido e de um milagre obtido em termos de saúde, normalmente na infância. Nessa situação, corpos fragilizados fazem promessas cujo sacrifício para seu cumprimento é imenso.

Realizam, por meio da promessa, da rendição e de seu pagamento, a passagem de uma situação de angústia perante a vida e, em alguns casos, de degradação e atonia, para

uma condição de supravivência, quando realizam novas vi(n)das de seus corpos e, portanto, de si mesmos, aproveitando-se da segunda vinda do corpo do deus cristão.

E comemoram a presença do Corpo de Deus entre as pessoas portando máscaras que remetem ao Diabo sempre à espreita, nos detalhes, como no dito popular. O Diabo é, portanto, colocado como um personagem de efeitos e localização transmarginais aos espaços de baile, pois sua centralidade é ocupada pelos promesseiros, que são, em seus dizeres, “diablas y diablos buenos”, e por seus ancestrais, que são reverenciados e cuja presença também é produzida na longa procissão dançante em que visitam, nos três dias de festa, residências de promesseiros defuntos para dançarem diante de seus altares.

Por e durante essa dança, alargam as dimensões possíveis do existir humano, produzindo um encantamento que se reflete na produção de presenças coletivas que se corporificam na dilatação de seus corpos e no *despertar* dos corpos dos “ancestros”, ocasionando o fortalecimento de uma comunidade outramente cristã na efervescência de afetos à sombra do deus cristão.

Seus corpos se dilatam porque o rufar do tambor diante do qual dançam os abrem e distendem para a experiência festiva, para o contato com os ancestrais e para a reiteração de expressões incorporadas, enquanto fecha-os para o perigo à espreita, que, se pode ser o Diabo, com certeza é a desincorporação de suas memórias e esquecimentos.

Assim, os corpos e toques do tambor se (re)conhecem mutuamente, estabelecendo relações com o mundo a partir da recuperação das relações dos/com os ancestrais, que, mesmo não se manifestando, no sentido mediúnico do termo, se fazem presentes à festa como corpos despertos com os quais realizam trocas acerca do ser-estar-e-agir no mundo mediados pela concretude da memória e da socialidade que vincula os participantes da festa.

Temos, então, sujeitos transubjetivos cujos corpos, dilatados ou despertos, *dilatados e despertos*, são corpos reencantados, transgressores, encruzilhados, transfigurados, enfim, exusíacos, que se deslimitam e rompem, através das práticas diabânicas que realizam, as bordas que desejam aprisioná-los, cruzando os (entre-)lugares da festa e reelaborando o mapa de Yare porque permitem-nos perceber, ainda que de forma efêmera, os sentidos do ser e viver no povoado.

A festa realiza uma *diabolização* da cidade para expandir os corpos e implodir as fronteiras sociais, e com isso explodir em corpos festivos. A dilatação e o despertar dos corpos ocorrem mediante a poética do corpo outramente cristão que transgride escrituras a si impostas, recorrendo a expressões que incorporam uma experiência negro-indígena e que contestam a centralidade de normatizações acerca da definição do que pode ser legitimamente considerado uma experiência cristã no mundo. E isso se realiza durante uma ocasião social instituída por essa mesma experiência.

Logo, a festa não se deixa apanhar sequer por aquilo que sua espessura histórica exige, pois ela digere em seu estômago e intestino a razão societal dominante, nutrindo-se de algo e expulsando suas excrescências controladoras. Ela se concretiza de forma sempre atualizada como a vida realizando-se em si durante o processo de sua realização.

Enfim, sendo a festa um Exu no meio do “redemunho” (ROSA, 2001), indecível, ela é isso ao mesmo tempo em que não é só isso e que pode ser o oposto a isso (SIMAS; RUFINO, 2018).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. Tradução Selvino J. Assmann. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. 8. ed. Tradução Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2013.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232.

CHAVES, Ernani Pinheiro. Na estrada da vida: a transa-amazônica de Paula Sampaio. **Cinética**, p. 1-11, 2007. Disponível em: <http://www.revistacinetica.com.br/cep/ernani_chaves.htm>. Acesso em: 15 out. 2015.

CROCE, Arturo. **Los diablos danzantes**. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación; Dirección de Cultura y Bellas Artes, 1959.

PEREZ, Léa Freitas. Festa para além da festa. In: PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (Org.). **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 21-42.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. **O Corpo de Deus na América**: a festa de Corpus Christi nas cidades da América Portuguesa – Século XVIII. São Paulo: Annablume, 2005.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

FESTA DO PRESENTE: MANIFESTAÇÕES AFRO-SOTEROPOLITANAS E A IMPRENSA, 1930-1950

André Luiz Rosa Ribeiro¹⁰⁹

Resumo

O presente trabalho é um recorte da pesquisa desenvolvida no projeto de pós-doutoramento, apresentado ao programa de pós-graduação em História da Universidade Federal da Bahia, que busca estudar como a imprensa soteropolitana ajudou a construir uma representação do candomblé como expressão religiosa indissociável da Bahia, especialmente da Cidade do Salvador, tendo como tema privilegiado as festas populares em homenagem aos orixás: mais especificamente a do Presente, na praia do Rio Vermelho, nas décadas de 1930-1950.

Palavras-chave: Festa; Religiosidade; Imprensa; Salvador.

O principal objetivo desta pesquisa é perceber como as festas afro-católicas, realizadas nos largos e no litoral da Cidade do Salvador, foram vinculadas a uma identidade afro-soteropolitana. A principal fonte de pesquisa foi o jornal *Estado da Bahia* (acervo hemerográfico da Biblioteca Pública do Estado da Bahia – Seção Raros). O recorte temporal inicial situa-se na década de 1930, período de uma gradual mudança do olhar da imprensa baiana sobre as manifestações afro-soteropolitanas, possível influência de uma virada culturalista e desmonte das explicações raciais com o início da institucionalização das ciências sociais nas universidades e a vinda de pesquisadores estrangeiros, e encerra-se na década de 1950, quando se consolida a imagem das festas ligadas às comunidades de terreiro como um dos símbolos da identidade da Cidade do Salvador e, por consequência, da Bahia.

O estudo das fontes hemerográficas possibilitou trabalhar com as homogeneidades e descontinuidades presentes na memória para verificar o fator de diferenciação estabelecido nas correlações de força entre grupos separados por fronteiras socioculturais formadas pelas interpretações do passado. As fontes selecionadas foram avaliadas a partir da hipótese que os discursos presentes colaboraram na formação de memória sobre as manifestações religiosas afro-baianas.

Pinheiro (2015) defende que, as estratégias discursivas da imprensa devem ser pensadas com base na análise das narrativas sociais e nas perspectivas teóricas sobre as

¹⁰⁹ Professor Titular da Universidade Estadual de Santa Cruz -UESC.

práticas discursivas mediáticas. O termo discurso é aqui considerado a partir da compreensão da linguagem enquanto prática social. Os discursos não somente representam entidades e relações sociais, eles as constroem ou as constituem, e “posicionam as pessoas de diferentes maneiras como sujeitos sociais” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 22).

As fontes hemerográficas, interpretadas como produtoras de memória, são entendidas como expressões mediadoras das experiências sociais em dado momento histórico, com intuito de perceber as mudanças ou as manutenções dos discursos sobre o tema de pesquisa na primeira metade do século XX. Os atuavam com intérpretes da sociedade baiana, direcionados especialmente a uma classe média urbana letrada e intelectuais de diversas áreas profissionais. O tratamento dado aos jornais, como fonte e objeto, parte de uma abordagem que considera os órgãos de imprensa como instrumento de interesse na defesa de determinados projetos sociais, muitas vezes moldando a realidade social. O pesquisador deve estar atento a essas características para que possa estabelecer a crítica documental.

A imprensa, apesar do seu elevado grau de subjetividade, é geralmente concebida como espaço de representação da realidade. De tal maneira, os acervos hemerográficos como objeto de estudo são fundamentais, para compreensão dos mecanismos utilizados para veiculação de interesses de determinadas ideias na vida social. A imprensa ajudou a produzir uma visão sobre a religiosidade de matriz africana na Bahia, especialmente Salvador, devido a importância e prestígio social dos seus principais jornais. É possível observar as permanências e as mudanças das narrativas sobre as manifestações culturais e religiosas da população soteropolitana, uma das maiores comunidades negras do mundo, em cujo porto circulavam pessoas, mercadorias, falares, saberes e religiosidades oriundas do continente africano e de outras regiões das Américas.

A tese de que as memórias são construções elaboradas no cruzamento de práticas e imagens, leva-nos a perceber como determinados enunciados se produziram e se legitimaram como representações de uma memória que se pretende coletiva, produzindo um padrão cultural para determinada região geográfica, neste caso Salvador e seu recôncavo. Uma área cultural-referência, onde nasceram as mais tradicionais expressões culturais de matriz africana no Brasil.

Como apontado acima, os jornais traduziam as ideias e pensamentos que norteavam o contexto social e cultural no período histórico no qual foram produzidos: a Salvador da primeira metade do século passado. Os jornais soteropolitanos possuíam protagonismo no processo de construção e legitimação de representações sociais, valores e imagens da cultura afro-baiana no período. O processo histórico de valorização da cultura negra, particularmente a ioruba, ajudou a demarcar diferenças regionais, já que era no Nordeste, especialmente na Bahia, onde a cultura de matriz africana era percebida como a mais legítima. A posição de Salvador como uma das principais cidades do Norte e Nordeste, e capital da Bahia, trouxe precedência aos seus terreiros dedicados ao culto dos orixás, em relação aos demais de outras regiões e “nações” da Bahia e do Brasil.

Para ocorrer uma maior aceitação por parte da sociedade, era necessário modificar a imagem sobre o candomblé. Uma das estratégias utilizadas foi abrir os rituais religiosos, as “festas”, ao público. Para tanto, houve uma valorização dos estudos sobre a estética dos rituais: as danças, os ritmos, os cantos, as vestes e os instrumentos. A valorização da estética ritualística nagô, enquanto modelo para os terreiros, criou no imaginário da sociedade mais ampla uma relação direta entre candomblé e festa.

Essa relação foi sedimentada na identidade afro-baiana e recorrentemente explorada pela indústria turística. Houve um processo de apropriação dessas comunidades de afeto, uma tentativa de construir uma imagem do candomblé a um aspecto mais relacionado ao lúdico, ao festivo, especialmente nas negociações dos intelectuais com o aparelho repressor do estado no que refere ao funcionamento dos terreiros. Os jornais passaram a relatar, além das batidas policiais nos terreiros mais humildes, as grandes festas, os “espetáculos” religiosos das grandes casas (LANDES, 2002). Dessa forma, ocorre uma passagem da imagem do negro de elemento socialmente perigoso, ligado à feitiçaria e atividades marginais, para o negro exótico e festivo, totalmente integrado à sociedade baiana.

Cientes de que os impressos são produtos forjados no cotidiano a partir de representações configuradas na realidade, que revelam formas simbólicas de ver e de poder, o historiador tem utilizado amplamente os periódicos no seu fazer historiográfico. Os produtos da comunicação de massas são produção social. Luca (2010, p. 140) adverte quanto aos perigos de se "trabalha [r] com o que se tornou notícia, o que por si só abarca um aspecto de questões, pois será preciso dar conta das motivações que levaram à decisão

de dar publicidade a alguma coisa”. Cardoso e Vainfas (1997, p. 378) pontuam a importância “relacionar texto e contexto: buscar os nexos entre as ideias contidas nos discursos, as formas pelas quais elas se exprimem e o conjunto de determinações extratextuais que presidem a produção, a circulação e o consumo dos discursos”. Tais discursos, portanto, são frutos de representações que indivíduos ou grupos constroem sobre o mundo em que vivem e que as representações sociais podem ser apropriadas e reapropriadas.

De acordo com Mateus (2015), a busca pelas representações na linguagem jornalística corresponde a busca da descoberta e revelação de determinados contextos culturais, práticas que se estabelecem no cotidiano, assim como perceber como atitudes e crenças são interpretadas a partir das influências do meio social nos quais elas se inserem. O critério subjetivo da seleção e da escrita sobre qualquer assunto se faz dependente das “inclinações” daqueles que detêm o controle da informação. As representações presentes nos artigos dos jornais traduzem posições e interesses dos atores sociais, produzindo olhares em relação ao “outro”.

É possível perceber que, a partir do maior interesse dos etnólogos na década de 1930, os jornalistas também passaram a “interpretar” as manifestações afro-brasileiras. Figuras como Édison Carneiro, Thadeu Santos, Reginaldo Guimarães e Aydano do Couto Ferraz produzem uma série artigos sobre o tema nas páginas do jornal *Estado da Bahia*, especialmente no contexto do II Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Salvador no ano de 1937. Momento em que lideranças religiosas ganham espaços consideráveis nas páginas da imprensa. Reportagens extensas são dedicadas à determinados terreiros e suas lideranças. Figuras importantes do mundo religioso, como Martiniano Bonfim, João Torres Filho, *Joãozinho da Goméia*, e Severiano Manoel de Abreu, *Jubiabá*, são entrevistados e fotografados. Ter uma reportagem sobre si ou uma foto estampada nas páginas dos jornais era objeto de prestígio social entre os elementos populares, exceção às páginas policiais.

As festas como a Lavagem do Bonfim e a do Presente são cada vez mais prestigiadas pelos jornais soteropolitanos, momento do protagonismo do povo negro nas manifestações de rua, quando é possível perceber uma rede de socialidades presentes nos valores, ideias, religiosidades. Os poderes públicos passam a se interessar cada vez na intervenção organização das festas populares, inserindo-as em uma pauta de uso político. A festa, segundo Chartier, é um dos principais eventos públicos em que se vinculam, “em termos de

compromisso e de conflito, relações entre uma cultura designada como popular, ou folclórica, e as culturas dominantes”. A festa situa-se no encontro de duas dinâmicas culturais: de um lado, “a invenção e a expressão da cultura tradicional compartilhada pela maioria”; de outro lado, “a vontade disciplinante e o projeto aculturante da cultura dominante”. Em consequência as festas, de caráter popular, foram alvo “de um trabalho sempre recomeçado”, visando discipliná-la mediante injunções normativas (CHARTIER, 2004, p. 24).

Existe um período crítico de construção das imagens sobre a cultura afro-soteropolitana que inicia, na imprensa em fins do século XIX até a primeira metade do século passado, quando consolida-se também nos campos artístico e acadêmico, e vão sendo apropriadas e reapropriadas pelas instâncias administrativas para moldar a “Roma Negra”. Jornalistas, pesquisadores (Artur Ramos, Édison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger) e artistas (Jorge Amado, Dorival Caymmi, Carybé, Mário Cravo), vão fixando nos anos 1930-1960 os temas “folclóricos” da Bahia, mais especificamente de Salvador e seu Recôncavo: candomblé, capoeira, samba, culinária, indumentárias, lendas e outros acervos culturais que irão constituir uma Bahia “inventada”.

O imaginário popular foi alimentado, nesse período, pelas matérias assinadas por Édison Carneiro, entre outros. Ao final dos anos 1930 e início dos anos 1940 jovens escritores, como Carneiro, Couto e Amado, passaram a atuar na imprensa soteropolitana (Estado da Bahia e O Imparcial), dando um novo colorido às páginas dos jornais, impregnando-as de uma nova visão sobre o mundo dos negros descendentes de africanos, sobre seus valores e suas crenças. Era uma postura de cunho social adequada ao engajamento político dos membros da Academia dos Rebeldes, muitos dos quais se tornariam membros do Partido Comunista Brasileiro, atuando decisivamente na reconfiguração do olhar sobre as raízes mais profundas da cultura baiana.

Esses escritores passam a descrever nos jornais os comportamentos e códigos culturais do povo-de-santo. Participam de festas religiosas, nos terreiros e nos largos, conversam com as pessoas em seu ambiente de trabalho: quituteiras, pescadores, cordelistas, capoeiristas, sambistas, pequenos comerciantes se integram ao cotidiano dos jornais, mesmo que ainda estejam presentes inúmeros estereótipos vigentes na sociedade

da época. Tais escritores realizam uma imersão na realidade do povo negro de Salvador, buscam os espaços em que as situações sociais se desenrolam.

Tomemos como objeto de análise o artigo intitulado *O culto da mãe d'água*, escrito por Édison Carneiro para o jornal *Estado da Bahia*:

Na Bahia o culto da mãe d'água se distingue pelo seu caráter tipicamente africano. Segundo as lendas africanas sobre o surgimento dos orixás, da união de Obatalá, o céu, mais Ododua, a terra, nasceram Aganjú, a terra firme, e lemanjá, as águas. E da união destes dois nasceu Orungán, o ar, tudo que existe entre a terra e o céu – o qual se apaixonou seriamente por lemanjá, sua mãe, até conseguir violá-la. Fugindo às propostas canalhas do filho, lemanjá perseguida por ele, morreu – e dos seus seios, tornados enormes, nasceram dois rios, que se reuniram adiante, formando uma lagoa, ao passo que, do ventre rompido, surgiram todos os orixás que povoam a imaginação do negro (CARNEIRO, 1936a, p.3).

O mito do culto à Mãe d'Água serve, aqui, como tema privilegiado para uma abordagem do mundo das mulheres e dos homens cujas vidas sempre estiveram ligadas às águas da baía de Todos os Santos, morada da Rainha do Mar, também conhecida como lemanjá, Janaína e Dona Maria.

Todos esses nomes são, aliás, os preferidos para batizar embarcações a vela ou a remo, que viajam a Baía de Todos os Santos. Sob o nome de Janaína, a mãe d'água é universalmente adorada na zona do Mar Grande, ilha de Itaparica, fronteira a Cidade da Bahia. Principalmente, nas povoações da Gameleira (sob a direção do pai de santo Neve Branca), do Bom Despacho, onde até o nome é fetichista, e da Amoreira. Esta última mesmo célebre pelas festas que a 2 de fevereiro lhe dedica, com o comparecimento de toda a população pobre da ilha (CARNEIRO, 1936a, p.3).

Nestas festas tradicionalmente eram a divindade era agraciada com presentes individuais. Costuma-se representar a divindade das águas como uma sereia, ou ainda como uma mulher branca de braços abertos e mãos espalmadas, muito próxima das representações de Nossa Senhora (COUTO, 2010, p. 145), conforme a maioria das imagens existentes na Casa do Peso do Rio Vermelho, onde realiza-se a sua maior festa anual.

Não conheço orixá que possua maior número de denominações do que lemanjá, a mãe d'água. Arthur Ramos conseguiu registrar, na Bahia, os nomes de Janaína, Princesa do Mar, Sereia, Sereia do Mar, dona Maria, Ôloxún, etc. E eu mesmo conheço ainda os seguintes. – Rainha do Mar, Inaê, Dandalunda. E em quantos lugares ela é adorada! Os filhos de lemanjá, por exemplo, devem dar-lhes presentes em todas as águas, isto é, em os lugares onde lemanjá mora, ou seja, no Dique, no Rio de Vermelho, em Amaralina, no Monte-Serrate, no Abaité (Itapoan), em S. Bartolomeu e na Lagoa Vovó, perto de S. Gonçalo. Só assim poderão obter os favores da sua excelsa senhora. O presente era o presente comum para a mãe

d'água, -pó de arroz, pentes, loção, espelho, etc., todo o material indispensável a uma toilette bem cuidada (CARNEIRO, 1936b, p.5).

De acordo com Cleidiana Ramos (2017), em sua tese de doutoramento sobre as festas de verão em Salvador, a do Rio Vermelho iniciou-se em fevereiro de 1924 sob a iniciativa dos pescadores pertencentes à Colônia de Pesca Z-1, que realizavam então uma procissão marítima do local até Monte Serrat. No seu dia consagrado, 2 de fevereiro (dia da Senhora das Candeias), também havia presentes à mãe d'água no Dique, na Cidade do Salvador, e na Amoreira, na ilha de Itaparica. Na povoação da Ilhota, no Mar Grande nesse mesmo dia se canta que a Virgem das Candeias é *“dos homens amparo e guia, da ilha a esperança, luz, vida e alegria* (CARNEIRO, 1936a, p.3).

As fontes hemerográficas apontam ainda uma cartografia das festas afro-soteropolitanas que abrange praticamente todo o litoral urbano da Cidade do Salvador e suas imediações:

Na Bahia, Iemanjá mora no dique, lago existente no caminho do Rio Vermelho. Todos os anos, no dia 2 de fevereiro, os candomblés das circunvizinhanças levam-lhe presentes, quase sempre constituídos por leques, pós-de-arroz, fitas, sabonetes, pentes, frascos de perfume e, às vezes, - conforme o testemunho de uma “feita”, - brilhantes e anéis de ouro (...) Não fica aí a devoção dos negros à mãe d'água. Na Bahia, há festas semelhantes, em vários pontos da cidade. No Rio Vermelho também a 2 de fevereiro. No Monte-Serrat, onde há a famosa Loca de Mãe d'Água, a 20 de outubro. Nas Cabeceiras da Ponte, perto da histórica povoação do Cabrito, a 3 de novembro (CARNEIRO, 1936a, p.3).

Carneiro registra ainda a festa dedicada a Mãe d'Água realizada em Itapuã, neste mesmo ano de 1936, na qual ocorre a presença marcante de uma entidade tupinambá, o “caboclo” Seu Tupy, encarnado no pai-de-santo Manoel Paim:

O candomblé começou pouco depois, na sala de barro batido da casa onde devíamos ficar. O pai de santo Manoel Paim e a feita Lindaura dirigiam e animavam a vadiação dos demais, dançando, puxando cânticos. Feito o despacho de Exú, todos os demais orixás tiveram as suas três cantigas regulamentares. Principalmente os orixás das águas: Iemanjá, Oxum, Nanan (Anamburucú) e Ôxunmaré.

Iemanjá, princesa reá / ela é a rainha das ondas do má / O lírio é uma frô / que nasceu na beira d'água / Viva dona Oxum / que na água se criou.

Também os caboclos consentiram em baixar na aldeia:

Seu Tupy é meu amigo leá / sem tupinambá não se pode vadiar.

Ômolú, o velho Ômolú, desceu no pai de santo Paim:

Ômolú veio da pedra do Sudão, elô! elô!

E os presentes curvaram-se, reverentes, para “salvar o velho”, que esperava sentado sob uma toalha estendida, o momento de conversar com seus filhos. Além

de outros orixás que poucas vezes surgem, como Ogum Marinho, Ogum de Ronda e Tempo.

*De onde vem Ogum Marinho? / De onde vem Ogum Marinho?
/ Eu venho das ondas do má / com a luz de Deus na frente / ou
você ou vencerás / Ajuda-me a vencer essa batalha real.
Ogum veio de Ronda / Ele veio rondá / Ele veio oiá Oyá.
Olha o Tempo zará / Tempo zaratempou / Tempo não me dá lugar
/ para eu descansar (CARNEIRO, 1936b, p.5).*

Carneiro descreve ainda a procissão que de Itapuã se deslocava para a Lagoa do Abaeté, onde o presente seria depositado em suas águas:

De manhã, talvez às sete horas, o presente saiu da casa carregado pela dona, d. Germina do Espírito Santo, e acompanhado por toda a população humilde do lugar. A procissão dos fiéis parou alguns momentos na igreja da Senhora da Conceição, para este fim mandada abrir pelo subdelegado local, deixando na porta os tabaques e o agogô. Depois de algumas cantigas de ritmo dolente (ingôrôssi), a marcha continuou rumo do Abaeté, pelo areial. Na praia, uma enorme multidão esperava a chegada dos filhos das águas. Os tabaques rufavam. E os cânticos tomaram outra vez o tom litúrgico.

Ôh, dá-me licença! / Ôh, dá-me licença!

E invocavam os orixás das águas – Dandalunda, Nanã, Oxum... D. Germina do Espírito Santo entregou o presente ao seu filho, o qual, já em roupa de banho, junto com um rapaz do lugar, entrou na água, nadando para fora. No momento de deixar o presente submergir, todos se viraram de costas para o mar. O presente desceu. E cá na praia, as mulheres receberam seus santos, orixás africanos e caboclos, Nanã, Cosme e Damião, Tupinambá, Oxum... O cântico pedia para o presente, um destino feliz:

Deus te dê boa viagem / bom vento para navegar (CARNEIRO, 1936b, p.5).

Na Lagoa do Abaeté novos rituais ainda eram realizados sob a direção da mãe-de-santo Germina:

D. Germina batizou, na água sagrada do Abaeté, as filhas-de-santo que ainda a não conheciam molhando-lhes a fronte. O cântico continuava:

*As ondas do má salgado / eu vim visita / Saúde venho trazê /
saúde quero levá.*

A cerimônia estava no fim. E o cântico o dizia, chamando a mãe d'água pelos seus diversos nomes:

*Eu vou-m' embora, Janaína / Eu vou-m' embora, lemanjá /
Eu vou-m' embora Dandalunda.*

A procissão se mexia, de regresso, mas a cantoria não parava, nem paravam os tabaques:

No barquisso de Maria / Nasceu a frô.

E até mesmo a areia era divinizada pelos negros simples e bons.

*O Baité é uma areia / que se pode aproveitá. / Quem tirou esse
presente / foi Sra. dona lemanjá.*

Mas já se dispersavam os fiéis, cumprido o seu dever para com a Rainha do Mar. Novamente em Itapoan d. Germina foi agradecer a Nossa Senhora da Conceição o favor que lhe fizera, aceitando o presente que lhe endereçara havia pouco. Depois, naturalmente, o candomblé continuou por toda a tarde e por toda a noite, enchendo os céus com os lamentos de saudade do "povo de Aloanda"... (CARNEIRO, 1936b, p.5).

Aos poucos a festa da “Mãe d’Água, realizada pelos pescadores do Rio Vermelho, foi ganhando um maior destaque em relação às demais e popularizando a divindade cultuada na Casa do Peso, como dá notícia o *Estado da Bahia* em fevereiro de 1938:

Entre os pontos de adoração mais conhecidos está o Rio Vermelho, uma das “águas” onde os devotos devem colocar presentes para a mãe d’água, afim de se darem quites com ela. Hoje, o dia magno da amável dona Maria, a colônia de pescadores do Rio Vermelho, às 11 horas do dia, depositou nas águas o seu costumeiro presente à poderosa rainha do fundo limoso do Calunga (*Estado da Bahia*, 2/fev/1938, n.323, p.8).

Neste período, além de Itapuã e do Rio Vermelho, realizava-se uma festa nas Cabeceiras da Ponte pelos moradores do local:

Todos os anos, neste mês de setembro, realiza-se a tradicional festa da Sereia, nas Cabeceiras da Ponte, ao Lobato, devido aos bons ofícios de alguns devotos da Rainha do Mar. Este ano a comissão organizadora das festas, presidida pelo sr. Edgard Silva, promete brilho excepcional aos festejos da grande Senhora das Águas. O presente será entregue à Rainha do Mar às 12 horas de amanhã, havendo nessa ocasião animado candomblé. Durante o dia, no Lobato, haverá batucadas, girandolas de foguetes, quermesses, etc. O presente será oferecido como todos os anos pelo sr. Jacinto Boaventura dos Santos (*Estado da Bahia*, 17/set/1938, p.8).

Na década de 1940, ocorre um gradual esvaziamento da maioria das festas dedicadas à Mãe d’Água, à exceção da realizada no Rio Vermelho. Ainda vistas como “pagãs”, a festa da Mãe d’Água tem registrados os seus componentes, um todo orgânico, conforme artigo do *Estado da Bahia*:

Essa festa de ritmo pagão, em algum tempo já atingiu maior esplendor. Batuques, sambas, capoeira e cachaça nunca faltavam nessas reuniões alegres dos pretos da “Boa Terra”. Embora mais reduzidas, as cerimônias de entrega de presentes ainda são realizadas em Amaralina, na Pedra Furada em Monte Serrat, no Abaeté, em Itapuã, em São Bartolomeu, na lagoa da Vovó, perto de São Gonçalo. E com a monotonia das suas canções dolentes as crioulas conservam a tradição de seus avós da África (*Estado da Bahia*, 3/fev/1941, p.3).

Ainda na década de 1940, a festa do Rio Vermelho vai deixando de ser conhecida como da Mãe d’Água, como vimos possuía várias designações sincréticas, e vai adotando mais claramente a devoção ao orixá Iemanjá mais especificamente. O seu prestígio como

principal ritual festivo dedicado à divindade das águas salgadas começa por atrair pesquisadores estrangeiros interessados nas manifestações religiosas “rigorosamente” africanas, como é o exemplo do francês Roger Bastide:

Maria Antônia Moreira, a mãe de santo, e Olavo Amorim Dória, o pai de santo, encarregados este ano dos festejos de Iemanjá, não escondem sua satisfação. É que o sinal aprovativo de Iemanjá recaí sobre eles, é que a Rainha do Mar aceitou sua festa, seus encargos, seus trabalhos. Bendita Iemanjá que coroa com tanta euforia a riqueza de setenta anos de Maria Antônia ou de Olavo! Junto a eles está o professor Roger Bastide, que em tão pouco tempo captou a confiança e a amizade de todos os pais e mães de santo dos candomblés da Bahia. Está o professor ilustre da nossa França, quase pai de santo mesmo porque ali ele não é um estranho. É um captador de todas as emoções e todos os sentimentos de uma raça, que amaciou de vez todas as arestas de um povo. (...) E junto à “Casa do Peso”, iniciam-se as cerimônias rigorosamente afros, que as mais respeitáveis mães de santo levam a efeito. Falam línguas que a multidão talvez não entenda mais, porque é privilégio de poucos, mas está no seu sangue (*Estado da Bahia*, 3/fev/1944, p.3). (Grifos nossos)

Bastide faz referência à esta festa, em seu livro *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*, período em que inicia seus estudos sobre a cultura afro-brasileira, em Salvador:

A cerimônia a que assisti foi a do dia 2 de fevereiro, que tem lugar na praia do Rio Vermelho. Temeu-se, durante algum tempo, que ela não pudesse se realizar, pois, enquanto se preparava a festa, a pessoa encarregada de dar o presente, D. Emília (Emília Bagan, do terreiro Língua de Vaca), morreu (...). Dificilmente esquecerei o espetáculo da multidão acumulada, sob um sol de rachar, em cima do penhasco que domina o oceano (BASTIDE, 1945, p.122).

É interessante notar o tom claramente literário de Bastide na descrição da Festa do Presente. Temos aqui o fascínio de um estudioso estrangeiro pela devoção dos negros baianos à divindade das águas do “grande Calunga”. Acompanhemos este trecho, onde tanto a festa quanto a divindade são vistas pela lente da sensualidade, com tons repletos de mistério:

Um imenso ramalhete de flores, agitando-se ao sopro da brisa, vestidos vermelhos, vestidos brancos, vestidos amarelos, rendas nas blusas, baianas carregadas de ouro e prata, as saias arrastando pela grama ressecada, corpos lascivos que esboçavam sobre a areia morna passos de dança, negrinhos inteiramente nus, dentro d’água, que, a cada onda, se vestiam com uma renda efêmera de espuma. A multidão feliz trocava, de um grupo a outro, risos, olhares divertidos, conversas despreocupadas e cânticos de Carnaval (...) Procuo adivinhar, entre as escamas louras de luz, entre as metamorfoses de azul, de verde e branco do oceano que se move, os cabelos desfeitos de Iemanjá, divisar a aparição de sua cauda de peixe, uma vaga que vem a ser o peito, a entrega à carícia das águas de dois seios brancos, floridos por bicos rosados. Perto de mim minha amiga Joana de Ogum também olha para o mistério do mar, o grande Calunga (BASTIDE, 1945, p.122-123). (Grifos nossos)

Com a volta da “viagem processional” dos barcos, a festa “se torna tríplice”,

Perto do barracão, sob um caramanchão de palmeiras, o candomblé. Um pouco mais longe, sobre um planalto, os sambas. Nas ruas vizinhas, as capoeiras. Passo do místico para o profano, do mundo divino para o dos jogos. Na roda do samba, os amantes roçam seus corpos, a dança é uma aproximação, uma fuga, um esboço de beijo que desaparece no momento de nascer (BASTIDE, 1945, p.126).

Em meados da década de 1950 a festa do Rio do Rio Vermelho consolida-se no imaginário popular tendo cada vez mais espaço nas páginas dos jornais. A Casa do Peso torna-se uma referência na devoção à Iemanjá, materializada em imagens de sereias de pele clara e longos cabelos escuros e olhos verdes. deitada geralmente sobre um recife:

Dentre as festas baianas das mais típicas, a que se realiza nesta data, todos os anos pelos pescadores do Rio Vermelho, é sem dúvidas das mais encantadoras, pela sua representação, cores, beleza, e alegria que enchem o populoso bairro superlotando o tradicional Largo de Santana, onde se ergueu em torno a igreja, as barracas de comida; vendedores de pipoca e amendoim, e todo um mundo de curiosidades, muito da alma popular da “boa terra”.

A CASINHA DE IEMANJÁ

Debruçada quase, sobre o penhasco, lá no fundo da balaustrada, a casinha de Iemanjá e o ponto de referência do povo em geral, em cujo recinto, são depositados os mais diversos presentes para a mãe d’água.

A festa é, toda ela, dos pescadores, é uma autêntica festa dos homens do mar, bronzeados pelo sol dos trópicos, que amam e que vivem do que o coração das águas lhe oferece todo dia.

Em roda da casa todo mundo dança, samba, sapateia, joga capoeira, ao som dos pandeiros, atabaques, agogôs e berimbau. E se divertem até as 16 horas, quando as embarcações floridas, sob o espocar de foguetes e ao som dos mais diversos instrumentos e canções, se fazem ao mar para jogar, fora da barra, os regalos para a mulher de cabelos longos e olhos verdes que habita o reino encantado dos peixes, das pérolas e dos mistérios (*Estado da Bahia*, 2/fev/1956, n.5618, p.3).

Um convite impresso no *Estado da Bahia*, a pedido dos pescadores do Rio Vermelho, demonstra o crescente prestígio da festa pela relação das autoridades presentes à cerimônia de 2 de fevereiro de 1957:

Os pescadores do Rio Vermelho, fiéis a uma antiga tradição, tem a honra de convidar as autoridades e o povo em geral para tomarem parte dos festejos do “presentes da Mãe D’Água”, que a exemplo dos anos anteriores se realizarão hoje (sábado) às 13 horas naquele aprazível bairro. As tradicionais festas este ano tem como paraninfos, como escolha unanime da comissão, o Pref. Hélio Machado, o Vereador Heitor Dias, Presidente da câmara municipal, o Prof. Lafaiete Coutinho, Secretário de segurança pública Antônio Carneiro, Dr. Elias Kalile, Dep. Cruz Rios, Dr. Carlos Nacife e Cel. Albano Oliveira, Comandante do Corpo de Bombeiros (*Estado da Bahia*, 2/fev/1957, n.5918, p.3).

Em seu artigo, anteriormente citado, Carneiro cita uma reportagem, copilada por Arthur Ramos, onde se transcreve um interessante bilhete à lemanjá, achado em meio a um presente que a mãe d'água “não quis”,

Minha protetora, saudações. Venho por meio deste pedir a vós muita felicidade para mim e suas casas para que viva-se bem por graça de Deus. Quero vós me atenda o pedido, assim como na casa de vós tem com que se satisfaça. Peço desculpas não vir a vós ou a vista, porque vós não aparece. Oseas Silva Rodrigues (CARNEIRO, 1936a).

O conceito de lemanjá surge mesclado da ideia de mãe fecundada pelas relações incestuosas com o irmão, Aganjú, e o filho, Orugã. Em seu artigo Carneiro defende que, segundo as lendas africanas sobre o surgimento dos orixás, da união de Obatalá, o céu, mais Odudua, a terra, nasceram Aganjú, a terra firme, e lemanjá, as águas. E da união destes dois nasceu Orugã, o ar, tudo que existe entre a terra e o céu – “o qual se apaixonou seriamente por lemanjá, sua mãe, até conseguir violá-la. Fugindo às propostas do filho, lemanjá perseguida por ele, morreu – e dos seus seios, tornados enormes, nasceram dois rios”, que se reuniram posteriormente, formando uma lagoa, ao passo que, “do ventre rompido, surgiram todos os orixás” que povoam a imaginação do povo baiano.

Nesse ponto o mito evocado por Carneiro dialoga com a obra de Jorge Amado,

Foi o caso que lemanjá teve de Aganjú, deus da terra firme, um filho, Orugã, que foi feito deus dos ares (...) Orugã rodou por estas terras, viveu por estes ares, mas o seu pensamento não saía da imagem da mãe, aquela bela rainha das águas (...) E um dia não resistiu e a violentou. lemanjá fugiu e na fuga seus seios se romperam, e assim, surgiram as águas e também essa Bahia de Todos os Santos (AMADO, 1971, p. 84).

Conforme Salah (2008), a personagem Guma, de alguma forma, aproxima-se do mitológico Orugã ao expressar desejo carnal por uma prostituta que viria depois saber ser sua mãe. “Há muito tempo ele a espera. Ele a procurou nas ruas de mulheres perdidas, na beira do cais (...). Agora a encontrou. Ela é sua mulher”. E mesmo quando veio a saber a verdade, “o desejo não fugiu” (*Mar Morto*, p. 41). No romance *Guma-Orugã* representa icônicamente os homens do mar da Bahia, os filhos prediletos da Rainha do Mar, a lemanjá dos cinco nomes. É uma figura central nessa ressignificação da cultura de matriz africana, no

contexto de uma identidade baiana que se afigura em uma nova roupagem, mais negra e próxima ao ambiente do cais, colorida pelos saveiros que atravessam o caminho de água e sal, morada de Janaína: Nossa Senhora com rabo de peixe.

De tal maneira, é possível pensar que tanto Carneiro quanto Amado contribuíram decisivamente para a valorização das formas de pensar de matriz africana, os seus saberes e fazeres, o que nos ajudaria a compreender “uma identidade que não está situada entre oposições (...) e que aponta também identidades que não pressupõem mais tradições contínuas” (SOUSA JR, 2003, p. 27), o que levaria a superação do conceito de “sobrevivências” tão caro a pesquisadores como Nina Rodrigues.

Referências

AMADO, Jorge. **Mar morto**. São Paulo: Martins, 1971.

BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: Empresa Gráfica O Cruzeiro, 1945.

CARDOSO, Ciro F. e MAUAD, Ana MARIA. História e imagem. In: CARDOSO, C. F. e VAINFAS, R. Domínios da História: ensaios de metodologia. Rio de Janeiro: Campus; Elviesier, 1997.

CARNEIRO, Édison. **O culto da mãe d'água**. In: Jornal Estado da Bahia, n.124, 2/junho/1936a.

_____. **O mito das águas**. In: Jornal Estado da Bahia, n.138, 19/junho/1936b.

CHARTIER, Roger. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. São Paulo: UNESP, 2004.

COUTO, Edilece S. **Tempo de festas: homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940)**. Salvador: EDUFBA, 2010.

ESTADO DA BAHIA. **Festa da Mãe d'Água no Rio Vermelho**. n.323, 2 de fevereiro de 1938, p.8.

_____. **Um presente para a Senhora das Águas**. n.512, 17 de setembro de 1938, p.8.

_____. **Dona Janaína recebeu um belo presente**. n.1110, 3 de fevereiro de 1941, p.3.

_____. **Ao som dos atabaques o povo saúda num grande canto: lemanjá, lemanjá**. n.2022, 3 de fevereiro de 1944, p.3.

_____. **Regalos para lemanjá**. n.5618, 2 de fevereiro de 1956, p.3.

_____. **Presente para a Mãe d' Água: convite.** n.5918, 2 de fevereiro de 1957, p.3.

FAIRCLOUGH, N. Discurso e mudança social. Brasília: EdUnB, 2001.

LANDES, R. A cidade das mulheres. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002 (1947).

LUCA, Tania Regina de "A história dos, nos e por meio dos periódicos". In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas.** 2ª Ed. São Paulo: Contexto, 2010.

MATEUS, Samuel. **A etnografia da comunicação.** Revista Antropológicas, n.13, 2015, p. 84-89.

PINHEIRO, L. S. de L. A construção do conhecimento histórico: o discurso do Jornal O Estado de São Paulo sobre a guerra de Canudos e sobre as comemorações do seu centenário. Salvador: EDUFBA, 2015.

RAMOS, Cleidiana P. C. **Festa de verão em Salvador:** um estudo antropológico a partir do acervo documental do jornal A Tarde. Tese (Doutoramento em Antropologia), Salvador, UFBA, 2017.

SALAH, Jacques. O cenário mítico em Mar Morto. In: CAPINAM, Bete (Coord.). **Colóquio Jorge Amado: 70 Anos de Mar Morto.** Salvador: Fundação Jorge Amado, 2008.

SOUSA JR., Vilson C. de. _____. **Orixás, santos e festas:** encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na Cidade do Salvador. Salvador: EDUNEB, 2003

FESTA INDÍGENA: PERFORMANCES E SOCIABILIDADE

Ivy Elida Guimarães Sales¹¹⁰

Resumo

No Festejo Intercultural se estabelece uma relação com as comunidades vizinhas e núcleos urbanos, o que nos direciona para pensar as questões econômicas que envolvem a realização do evento e como essas performances são uma forma de representar os costumes e tradições dos povos indígenas da região; através do *parixara*, na contação de histórias, nas competições, jogos e na alimentação e bebida tradicionais. Partindo das experiências e das vivências, as informações obtidas mostraram que a festa traz uma sociabilidade Wapichana.

Palavras-chave: Festa; Performance; Wapichana; Sociabilidade.

A Comunidade Canauanim¹¹¹ está localizada na região conhecida como Serra da Lua, que vai do Rio Branco ao rio Rupununi fronteira com a Guiana. A Terra Indígena Canauanim fica próxima em uma região de campos e serras povoada predominantemente pelo povo Wapichana: “Em território brasileiro, as aldeias Wapichana se dispõem do rio Uraricoera ao rio Tacutu. A maior parte das aldeias localiza-se na região conhecida por Serra da Lua, entre o rio Branco e rio Tacutu, afluente do primeiro” (FARAGE, 1997, p. 17).

A paisagem da região é composta de extensos campos que são cingidos por serras e montanhas. A vegetação baixa torna o caminho até a Canauanim um grande espelho d’água nos meses de chuva. As estações do ano são reduzidas a duas: os meses de chuva que vai de maio até setembro e os meses de seca que se estendem de outubro até abril. Na seca o lavrado se pinta de preto e amarelo, hora com as cinzas das queimadas, hora com o capim seco temeroso com o fogo.

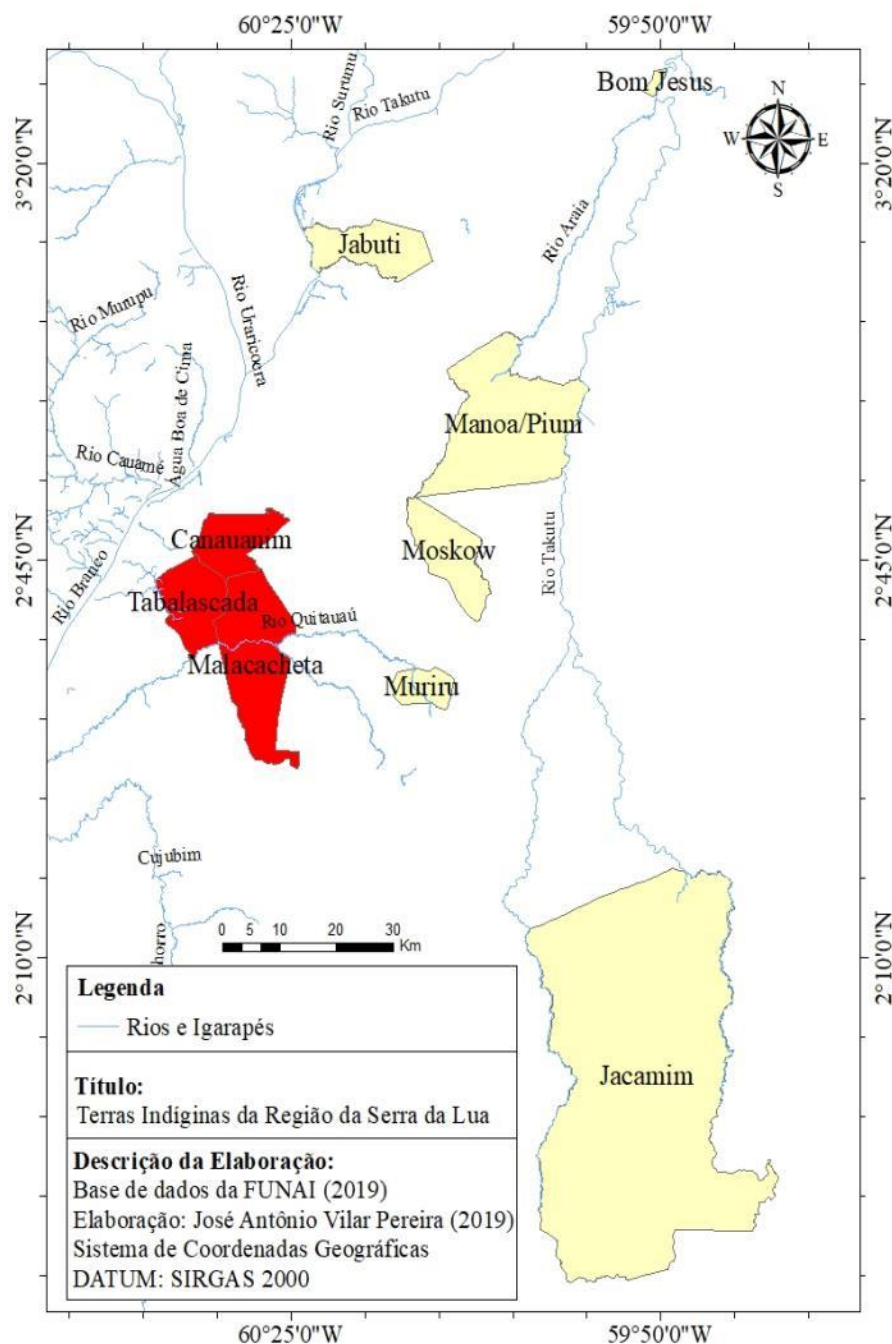
O centro da comunidade se constituiu a partir do deslocamento da família do Tuxaua Luiz Cadete que se mudaram para a cabeceira do igarapé Kanauwa “próximo da mata mais densa, foi aí que ele instalou definitivamente o centro da comunidade. Próximo ao Campinho, foi construído o Campo Alegre que também, atualmente, pertence aos limites da Terra Indígena Canauanim”. (SOLON, 2013, s/p).

¹¹⁰ Cientista social, mestre em Antropologia Social - PPGAnts/UFRR

¹¹¹ A combinação de igarapé e canoa “kanawa“u” na língua Wapixana que significa em português (igarapé da canoa), originou o nome da comunidade Canauanim.

Com isso, na Terra Indígena Canaunim existem, atualmente, quatro comunidades indígenas: Canaunim, Barro Vermelho, Campinho e Campo Alegre, totalizando pouco mais de 1000 moradores. Essa região se encontra entre fronteiras que compreendem os municípios do Cantá (ao Sul), Bonfim (ao norte) e Boa Vista (ao Oeste).

Mapa 1 - Região Serra da Lua



Fonte: Base de dados da FUNAI (2019). Elaboração: José Antônio Vilar Pereira (2019) Sistema de Coordenada Geograficas DATUM: SIRGAS 2000.

A região Serra da Lua (ReSL) é um espaço demarcado de forma descontínua que engloba nove Terras Indígenas: Canaunim, Tabalabasca, Malacacheta, Manoa Pium, Jabuti, Bom Jesus, Muriru, Moskow e Jacamim. Essas Terras Indígenas apesar de estarem localizadas na mesma região não se encontram próximas, sobre isso (SOLON, 2013, p. 45) explica que dois fatores agiram:

(...) ficaram distribuídas distante uma da outra porque os indígenas foram sendo expulsos dos locais onde se encontrava estabelecidas as suas comunidades. Isto permitiu que fazendas e as estradas fossem construídas nesses espaços. Outro fator que levou o estabelecimento destas 45 comunidades onde se encontram localizadas atualmente, foi também a busca da disposição de recursos naturais. (SOLON, 2013, p. 45)

O registro das performances do Festejo Intercultural, lançando as prerrogativas de que essa festa ocorre para além do lazer, pois sua principal justificativa mostra a celebração da cultura indígena. Este trabalho parte da participação nas performances culturais que são expressas durante o festejo Intercultural: jogos, as danças de quadrilha junina, o hiphop, e Brincadeiras.

Na celebração se estabelece uma relação com as comunidades vizinhas e núcleos urbanos próximos, o que nos direciona para pensar as questões: econômica, que envolve a realização do evento – sejam aquelas relativas a preparação das estruturas de recepção e locomoção dessas pessoas, sejam aquelas relativas a preparação dos espaços físicos usados, entre outras coisas – e performática – no sentido de pensar esta comemoração como um momento e uma forma de representar os costumes e tradições dos povos indígenas da região através de elementos da cultura local como o *parixara*¹¹², a contação de histórias, as competições, jogos e a alimentação e bebida tradicionais.

A festa observada representa o que ocorre de um modo geral em muitas terras indígenas de Roraima, articuladas num processo através do qual elas vêm realizando eventos que buscam mostrar e valorizar a cultura indígena, estimular a economia local, produzir e divulgar o seu conhecimento para as populações não indígenas.

¹¹² De acordo com Felipe Munhoz Martins Fernandes (2016), o *parixara* “é um ritmo de dança [...] executado tradicionalmente nas antigas festas [...], tendo sido reelaborado e estetizado no âmbito escolar, transformado em performance cultural e exibido [...] como signo de “indianidade” Makuxi”. (FERNANDES, 2016, p.1).

Chega-se aqui a um trabalho etnográfico que procura pensar as sociabilidades (SIMMEL, 2006) através das performances (TURNER, 1974; 2005) que ocorrem antes, durante e após uma festa indígena específica que envolve algumas comunidades roraimenses, que por sua vez, vivenciam diferentes experiências no tempo presente e se reúnem para expressar suas vinculações identitárias (HALL, 2006) através de elaborações performáticas próprias que dialogam num amplo e complexo conjunto de referências culturais¹¹³ (FONSECA, 2003).

Esta análise parte de uma vivência própria, de relações e interações que foram se mostrando e se construindo durante a busca por respostas sobre o que é o Festejo Intercultural¹¹⁴; quais são as suas funções e papéis no interior das comunidades que o realizam, bem como entre aquelas atingidas por ele; e o que este momento tem a dizer a respeito das construções identitárias dos grupos envolvidos no contexto do advento da pós-modernidade. A partir dessa experiência de convivência é que foi sendo construída a investigação acerca dos elementos supracitados, e que foi sendo forjada uma interpretação sobre o grupo étnico Wapichana. A descrição etnográfica aqui apresentada foi se constituindo a partir do que propõe a antropologia da performance (TURNER, 1974; 2005), numa tentativa de capturar o movimento presente em uma comunidade que se organiza e realiza uma festa carregada de significados e objetivos próprios.

Um trabalho que se inicia com foco sobre interações e vai se modelando na tessitura das relações sociais estabelecidas, em que as formas engessadas de explicação e análise não encontram espaço para a magnitude e complexidade da realidade. Assim, o trabalho de campo que iniciei em julho de 2018, foi se mostrando tão desafiador quanto a própria inserção naquela comunidade geograficamente identificada a um espaço rural protegido por uma forte e significativa relação entre seus membros, de modo que para ter acesso foi necessário primeiro estabelecer vínculos.

¹¹³ Sobre esta noção, recomendamos a leitura do verbete **Bem Cultural**, elaborado por Maria Tarcila Ferreira Guedes e Luciana Mourão Maio para o Dicionário do Patrimônio Cultural do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Cultural - IPHAN. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/79/bem-cultural> . Acesso em dezembro de 2017.

¹¹⁴ Denominação atribuída pela própria comunidade ao momento estudado nesta dissertação

O pensar sobre as **celebrações** (MOURA *et al*, 2008) através do Festejo Intercultural, é resultado de uma construção tecida ao longo da busca por compreender mais amplamente as diversas festas que vêm sendo realizadas nas comunidades indígenas da região e que se apresentam como formas de fortalecer suas culturas e demarcar suas identidades diante de um contexto mais amplo que envolve tantos grupos de fora daquela localidade como a própria população que promove o evento.

Diante da diversidade de tantas celebrações que vêm se consolidando ao menos desde o final do século XX entre as comunidades pertencentes ao povo Wapichana, e após um período de compreensão dos laços que as unem e as fortalecem enquanto complexos elementos identitários, houve o amadurecimento da pesquisa na direção da escolha de apenas uma delas como objeto de análise. Compreendi ao longo do processo de investigação preliminar, que o desenvolvimento de uma pesquisa antropológica não ocorre apenas em função do desejo do pesquisador, pois em meio ao emaranhado da experiência destas festas, existem inúmeras pessoas, relações sociais, políticas e econômicas que se agregam e podem estabelecer se um campo será aberto ou não a determinado olhar.

A primeira comunidade indígena que se pretendia observar (a Malacacheta, que realiza a Festa da Damurida) ajudou-me a compreender como ocorrem os processos de autorizações concedidas aos pesquisadores que pretendem analisar e escrever sobre estas pessoas e seus modos de vida, no meu caso, com foco sobre suas celebrações. Minha primeira aproximação foi através da participação em eventos promovidos pelos Wapichana. Através deles, busquei conhecer as suas lideranças e outras pessoas que posteriormente apoiaram o desenvolvimento deste estudo. O que me levou aos Canauanim.

O deslocamento do meu foco para a aldeia Canauanim ocorreu através da especialista Carla Van de Berg, que foi professora durante muitos anos naquela comunidade e entrou em contato com as lideranças das comunidades localizadas na região Serra da Lua, apresentando-os o meu trabalho e as minhas intenções enquanto pesquisadora, promovendo o contato e iniciando os diálogos que estabeleci preliminarmente e aos quais dei continuidade ao longo dos últimos anos. Por meio dela, pude ter acesso ao Tuxaua¹¹⁵ e

¹¹⁵ Substantivo masculino advindo da raiz idiomática *tupi*, usado para referenciar chefes locais ou indivíduos influentes em alguns lugares.

outras lideranças e através destas pessoas, pude ser ouvida pelos demais indivíduos envolvidos e conseguir autorização para pesquisar o Festejo Intercultural.

Apesar da Comunidade Canauanim realizar a Festa de Santa Luzia, padroeira católica daquele povo desde a chegada dos beneditinos - o que, de acordo com o site *Povos Indígenas do Brasil*¹¹⁶ (mantido pelo *Instituto Socioambiental*¹¹⁷), ocorreu na primeira década do século XX e coincidiu com a própria ocupação do território da Serra da Lua pelos Wapichana; sendo a Festa de Santa Luzia fortemente orientada pela ação catequizadora da igreja católica, delimitando um espaço de atuação desta instituição como forma de legitimação da ocupação, mesmo que sob pena do fomento à aculturação representada por ela.

O primeiro evento que foi desenvolvido partindo de uma identidade indígena foi a Festa da Fartura (iniciada em 2004)¹¹⁸, a qual era apenas para indígenas, antecedendo historicamente o Festejo Intercultural. Ambas as celebrações foram constituídas a partir da influência do processo de demarcação do território, sendo o Festejo Intercultural (instituído em 2009), parte de demandas mais recentes e politicamente orientadas para a promoção do povo Wapichana em sua relação com as outras comunidades ao redor (mesmo as não-indígenas).

A explicação sobre a história desses eventos, vem embalada por falas que transparecem uma constante comparação entre o Festejo Intercultural e a Festa da Fartura, como se fosse uma confrontação entre um passado feliz e um presente cheio de incertezas. De acordo com as memórias de uma pessoa que viveu essa transição entre as celebrações, a Festa da Fartura “era uma festa muito boa e realmente era uma fartura”, pois nessa ocasião vinham os moradores das comunidades vizinhas, todos traziam algo para compartilhar e

¹¹⁶ Texto referente aos Wapichana disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Wapichana>

¹¹⁷ “O **Instituto Socioambiental (ISA)** é uma organização da sociedade civil brasileira, sem fins lucrativos, fundada em 1994, para propor soluções de forma integrada a questões sociais e ambientais com foco central na defesa de bens e direitos sociais, coletivos e difusos relativos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos. Desde 2001, o ISA é uma Oscip – Organização da Sociedade Civil de Interesse Público – com sede em São Paulo (SP) e subsedes em Brasília (DF), Manaus (AM), Boa Vista (RR), São Gabriel da Cachoeira (AM), Canarana (MT), Eldorado (SP) e Altamira (PA)”. Definição extraída do site do Instituto, disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa> Acesso em 22 de março de 2018.

¹¹⁸ De acordo com Abraão Jacinto Pereira e Roseli Bernardes (2018).

assim realizarem um evento de comunhão, compartilhado os alimentos e o momento de união em prol de sua cultura.

Seguindo o raciocínio de Joanna Overing uma compreensão voltada para os sentimentos que esses eventos emanam é necessária para perceber que a existência do compartilhamento e da vontade em agradar outro indivíduo da mesma comunidade, como algo mais intenso na Festa da Fatura, por se tratar de um evento abertamente voltado para a partilha da preparação e consumo de alimentos. Já o caráter que o evento mais atual assumiu é, de acordo com alguns moradores, de viés econômico, desviando-se do sentido de partilha comum de um momento e dos frutos do trabalho em conjunto.

Para aqueles que acompanharam um processo mais longo e puderam experienciar os dois eventos, a festa atual não deixa de assumir o caráter de diversão e fortalecimento da identidade indígena entre as comunidades vizinhas e o povo Wapichana, a maioria daqueles que colaboraram para com essa pesquisa, acredita que essa é uma maneira de expressar a cultura dos povos indígenas para os que se dirigem até o evento.

Corroborando com Olendina de Carvalho Cavalcante (2012), posso dizer que ver a dança Parixara, o canto na língua materna, as apresentações de outras danças do contexto urbano, os jogos, as brincadeiras e competições é motivo suficiente para compreender o quanto o conjunto destas expressões performáticas explicita a importância deste tipo de interações nos eventos festivos nas terras indígenas em Roraima. Pensando que as celebrações indígenas atuais, podem ser vistas como reconfigurações de festas anteriores. Esses primeiros passos para conhecer o contexto das festas indígenas foram me conduzindo a uma compreensão das expressões culturais presentes no Festejo, a partir da **antropologia da performance** (TURNER, 1974; 2005). De acordo com este modo de ver e interpretar o ambiente social, todas as atividades presentes nas festas indígenas são atos performáticos; são expressões que tem como propósito mostrar a cultura destes os povos, mais especificamente daqueles pertencentes a etnia Wapichana.

Portanto, a análise desse momento compreende a investigação da forma como as pessoas se relacionam e de como as interações ocorrem naquele espaço. Percebendo a dinamicidade desses eventos é possível alcançar as configurações mais sensíveis presentes naquele tempo demarcado, compreender a plateia como partícipe destas experiências, assim como evidenciar sua dimensão multissensorial, além de poder aprender e sentir que

os “comportamentos restaurados”¹¹⁹ permitem pensar estas experiências multissensoriais de modo mais sensível frente a sua completude (SCHECHNER, 2006).

O Festejo Intercultural não é um evento isolado e restrito à comunidade estudada, mas tem configurações parecidas em outros territórios indígenas do estado de Roraima. São eventos que acontecem há pouco mais de duas décadas e vêm ganhando maior dimensionamento, envolvendo o turismo e uma pequena indústria local de promoção de eventos, atingindo índices cada vez maiores de divulgação, e engajamento da população. Segundo Rita Amaral (1998), as festas têm como objetivo relacionar passado e presente de um povo em momentos de celebração de sua memória. Apresentam algo externo, histórias e mitos, sentimentos individuais e coletivos, fantasia e os múltiplos aspectos da realidade.

Nesse caso, considera-se o sentimento de unidade e organização segundo certos princípios e padrões de sociabilidade e a conjunta elaboração simbólica de valores e visões de mundo. Nesse contexto apresentam-se também as mudanças que ocorrem em práticas culturais, principalmente por meio da influência das tecnologias da informação; numa reelaboração produzida por parte dos diferentes atores sociais que as protagonizam. Esta festa é vista como expressão cultural de um grupo, podendo ser compreendida a partir da forma como estes indivíduos se vêem nas ações/atividades desenvolvidas. Uma mostra de diferentes “vozes”; o externo e interno, os mais velhos e os mais novos, o tradicional e o novo. A festa como um convite para o dançar, sorrir e comer, torna-se um momento de compartilhar experiências multissensoriais, através das brincadeiras, jogos, danças, e encenações se tem expressam as “performances culturais”: essas podem ser compreendidas como diferentes percepções sobre uma determinada cultura a partir da execução das atividades rituais e artísticas. Nesse ponto, a participação no evento faz do observador da performance, um espectador-participante que sente a mescla de experiências que acionam os sentidos.

Considerações

O desenvolvimento do presente estudo partiu da observação de uma Festa Indígena que se caracteriza como uma apresentação da cultura indígena e da representação das

¹¹⁹ “Comportamentos Restaurados” são comportamentos repetidos ou realizados naquele instante para apresentar e representar algo.

transformações culturais de que ocorrem naquele grupo social. Além disso, foi possível elaborar uma reflexão sobre o exercício do trabalho de campo e suas implicações, construindo um entendimento relativo a prática vivida; dificuldades, questionamentos e entendimentos.

Ao fazer a observação sobre a festa, pudemos perceber uma afirmação da identidade indígena nas performances executadas, através da apresentação de elementos estéticos tradicionais, esses que também partem de uma ressignificação de elementos culturais externos.

Dada a importância do assunto e permanecendo na compreensão em que a cultura não é estática, pensou-se a festa como uma busca em mostrar que nas culturas indígenas coexistem elementos tradicionais e atuais e ambos perpassam a subjetividade do grupo, como um aspecto de afirmação de uma identidade indígena.

Nesse sentido no Festejo Intercultural vê-se o concreto e o sensível a partir das expressões que buscam encaixar costumes e tradições com as transformações culturais e assim apresentar as influências de outros grupos que acontecem no espaço da comunidade e que são demarcadas na festa.

Quanto aos registros do evento foram feitos utilizando anotações em diário de campo, filmagens e fotografias, compondo um banco de dados que foi revisitado e trouxe lembranças sobre as ideias iniciais, os questionamentos sobre o significado do evento para o grupo e proporcionaram a reflexão das respostas obtidas nas entrevistas e na convivência.

O Festejo Intercultural é um evento cíclico e simbólico que possui dimensões estéticas que representam uma resistência no contexto histórico-cultural que vivemos. As festas nas comunidades indígenas são uma forma de continuidade de outras festas, como afirmou Cavalcante (2013). E elas ao mesmo tempo que se constituem como forma de “resgatar”, apresentar a cultura indígena, também mostram as transformações culturais.

A festa é também um momento político para fortalecer a identidade étnica, a resistência e a reconquista de um território. Político também porque apresenta as diferenças culturais e elas como uma forma de se reconhecer. Um momento que a comunidade se abre para os de fora e mostra que ali existe um grupo que se movimenta, se organiza e vive.

REFERÊNCIAS

- AURÉLIO, o minidicionário da língua portuguesa. 4ª edição revista e ampliada do minidicionário. 7ª impressão – Rio de Janeiro, 2002.
- BRASIL. INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO CULTURAL - IPHAN. **Dicionário do Patrimônio Cultural**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/79/bem-cultural>. Acesso em dezembro de 2017.
- CAMARGO, Robson Corrêa de. **Milton Singer e as performances culturais**: um conceito interdisciplinar e uma metodologia de análise. Universidade Federal de Goiás. DOSSIÊ; 6ª Edição, 2013.
- CARLSON, Marvin. **Performance**: uma introdução crítica. Tradução de Thaís Flores Nogueira Diniz e Maria Antonieta Pereira. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- CARNEIRO, J. Jeannine. **A morada dos Wapixana** – Atlas Toponímico da região indígena da Serra da Lua (RR). 2007. 189 fls. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- CAVALCANTE, Olendina de Carvalho. **A política da memória Sapará**. Manaus: Edua, 2012.
- CAVALCANTE, Olendina de Carvalho; *Et al.* **Festas e Socialidades indígenas em Roraima**: relatório parcial. Universidade Federal de Roraima, Instituto de Antropologia. 2013.
- CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **A “boa nova” na língua indígena**: contornos da evangelização dos Wapichana no século XX. - Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- FARAGE, Nadia. A ética da palavra entre os Wapishana. **Revista brasileira de Ciências Sociais** São Paulo, v. 13, n. 38. Outubro de 1998. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69091998000300007&script=sci_abstract Acesso em 06 de agosto de 2018.
- FARAGE, Nadia. **As flores da fala**: práticas retóricas entre os Wapishana. São Paulo, 1997.
- FARAGE, Nadia. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.
- FARAGE, Nadia. Um **jogo absorvente**: notas sobre a briga de galos balinesa. In A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC. p. 278- 32. 1989.

FERNANDES, Felipe Munhoz Martins. **Do parixara ao forró, do forró ao “parixara”**: uma trajetória musical. 2016. 168 p. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, UFSCar, 2016. Disponível em: <http://www.ufscar.br/ppgas/wp-content/uploads/felipe-munhoz-martins-fernandes.pdf>
Acesso em: março de 2018.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **Referências Culturais: base para novas políticas de patrimônio**. Rio de Janeiro: Repositório do Conhecimento do IPEA, 2003. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/politicas_sociais/referencia_2.pdf
Acesso em: 23 dez. 2017.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIUMBELLI, Emerson. Para além do "trabalho de campo": reflexões supostamente malinowskianas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 17, n. 48, p. 91-107, Feb. 2002. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092002000100007> . Acesso em 03 março. 2019.

INGOLD, Tim. **Ambientes para la vida**: conversaciones sobre humanidade, conocimiento y antropologia. Montevideo: Trilce, 2012.

INGOLD, Tim. Caminhando **com dragões**: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, C. A. e CARVLHO, I. C. M. (Orgs.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome. p. 15-29. 2012.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco**. Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. São Paulo: UNESP/Instituto Martius Staden. v. 1. 2006b.

LIGIÉRO, Zeca. Batucar-cantar-dançar: desenho das performances africanas no brasil. **Aletria: Revista de Estudos de Literatura**, [S.l.], v. 21, n. 1, p. 133-146, abr. 2011. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/1573/1670>.
Acesso em: 03 dez. 2017.

MELO, Luciana Marinho de. **Fluxos Culturais e os Povos da Cidade**: entre os Macuxi e Wapichana de Boa Vista – Roraima. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2012.

MOURA, Margarida Maria; SIMSON, O. M. V.; MAGNANI, J. G. C.; SILVA, C. A. A.; TEIXEIRA, J. M.; MEDEIROS, B. F.; LUCENA, C. T. **Festas Ritos e Celebrações**. In: LUCENA, Célia Toledo e CAMPOS, Maria Christina de Souza (Orgs.). *Questões Ambientais e Sociabilidades*. 1ª ed. São Paulo: HUMANITAS. v. único, p. 33-38. 2008.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do Antropólogo**. Brasília: Paralelo Quinze; São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 1, p. 13-37, 6 jun. 1996.

OVERING, Joanna. **Elogio do cotidiano**: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 81-107, abril de 1999. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100004&lng=pt&tlng=pt. Acesso em 08 de agosto de 2018.

PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (Org.). **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond. 380 p. 2012.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen. 2019.

ROTH, Baylie. **Arrastão da tainha**: um exemplo de "performance" na Ilha. In: LANGDON, Esther Jean; PEREIRA, Everton Luis (org.) *Rituais e performances: iniciações em pesquisa de campo*. Florianópolis: UFSC/ departamento de Antropologia, 2012.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, Apr. 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200004 Acesso 08 Aug. 2018.

SCHECHNER, Richard. **What is Performance?** In: _____ *Performance studies: an introduction*, second edition. New York & London: Routledge. p. 28-51. 2006.

SCHECHNER, Richard. O que é performance? *Revista de teatro, crítica e estética*. Ano II. Nº 12, 2003. Rio de Janeiro, UERJ.

SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval. *Pesquisa Participante: Alteridade e Comunidades Interpretativas*. **Psicologia**. USP, 2006. Vol. 17. nº 2. 11-41. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3051/305123710008.pdf> Acesso em 15 de março de 2018.

SILVA, Darnisson Viana. **Festa na Amazônia, imaginário e múltiplos cenários**: reflexões etnográficas sobre o Sairé em Alter do Chão - PA. 2015. 140f. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, UFPB, João Pessoa-PB. 2015.

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.

SIMMEL, G. **Questões fundamentais da Sociologia**: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Zahar. 2006.

SOCIO AMBIENTAL. O INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Wapichana> Acesso em 14 set. 2019.

SOLON DA SILVA, Getulio. **Agroatividade Wapixana na comunidade indígena Canaunim**: avanços e ajustes em contato com outras culturas (1960-2010). Manaus, 2013.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. **No bom da festa**: o processo de construção cultural das famílias kripuna do Amapá. São Paulo: EDUSP. 2003.

TURNER, Victor. W. **Floresta de símbolos**. Niterói: EdUFF, 2005.

TURNER, Victor. W. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

UFRR. UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA – **Instituto Insikiran**. Disponível em: <http://ufrr.br/insikiran/> Acesso em: 17 set. 2019.

VAN GENNEP, A. **Ritos de passagem**: estudos sistemáticos dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, noivado, casamento, funerais, estações etc. Petrópolis: Vozes, 1978.

GT 27 – FORMAS DE HABITAR, VIZINHANÇA E AÇÃO POLÍTICA

Comunicações orais

CENTRO POP: A UNIDADE, OS USUÁRIOS E AS OBSERVAÇÕES EM UM ESPAÇO LIMINAR

Ericleuson Cruz de Araujo¹²⁰

Resumo

O artigo apresenta observações realizadas em uma unidade do Centro de Referência Especializado para a População em Situação de Rua (Centro POP), como um espaço pensado para ser uma casa destinada temporariamente a essa população, configurando uma forma própria de habitar. A referida unidade integra o pacote assistencial da Política Nacional para a População em Situação de Rua e foi instituída para organizar a vida social dos assistidos em um espaço físico, por um período determinado de tempo, para que transitem da condição de rua ao padrão convencional de uma vida digna adotado pela política, através de um processo de transformação que adota em seu íterim um papel provisório – o de usuário – a ser desempenhado dentro dos limites geográficos do Centro. Os dados apresentados foram obtidos através de incursão etnográfica, da qual se permitiu conferir relações entre o processo vivenciado no Centro POP pelos usuários e a fase liminar no processo ritual esposado por Victor Turner nas observações do povo Ndembu, na África Central, considerando inclusive a formulação do que o autor apresenta como *comunnitas*.

Palavras-chave: Centro POP; População em situação de rua; Usuários; *Comunnitas*.

INTRODUÇÃO

Este artigo foi desenvolvido a partir do conhecimento oportunizado durante o curso da disciplina de Antropologia da Performance, no primeiro semestre de 2019, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande. É o primeiro resultado de uma pesquisa em desenvolvimento.

Estudos antropológicos têm possibilitado perceber a dinâmica da vida em sociedade e suas dicotomias. Na perspectiva de mensurar, ou captar, a vida social, um dos possíveis caminhos é a observação a partir de suas margens. O “lugar olhado das coisas”, privilegiado e sugestivo, para a compreensão de uma estrutura social é a sua anti-estrutura, conforme o pensamento desenvolvido por Victor Turner.

Para Erving Goffman (1985), o olhar distanciado que caracteriza a abordagem do sociólogo também se encontra entre os grupos sociais “descontentes”. Victor Turner (1969-1987), em seus estudos, observa a sociedade a partir de suas margens. Nessas margens, a sociedade costuma mostrar o seu inacabamento, empenhando um olhar que se dirige aos resíduos, rupturas, interrupções e coisas não resolvidas da vida social (Dawsey, 2005, pág. 29).

¹²⁰ Mestrando do Programa de Pós-graduação em Ciência Sociais da Universidade Federal de Campina Grande (PPGCS). E-mail: ericleuson@hotmail.com.

É nessa linha que segue a pretensão do presente texto. À margem, a pessoa em situação de rua, bem como a atuação governamental a ela direcionada, urge como exponencial a ser observado. Os referenciais bibliográficos sobre população em situação de rua, em muitas das vezes, estão concentrados nos estudos das políticas públicas, da assistência social ou dos direitos humanos (SPOSATI, 1995). Entretanto, inegável que muitos estudos relacionados ao tema têm sede em empenhos sociológicos e antropológicos. Os esforços intelectuais, ainda mais se somados, podem ajudar a mensurar, ou ao menos a compreender, os acontecimentos e interações entre esses indivíduos em sociedade.

Em meio à dinâmica do cotidiano, um grupo de indivíduos que se distingue dos demais por não cumprir com os pressupostos de uma vida convencional. Na maioria das vezes, sem estabelecerem lugar fixo para moradia, sem vínculo profissional, sem certeza de que irá realizar a próxima refeição, ou rompidos dos vínculos familiares, os indivíduos em situação de rua talvez representem a figura mais nítida da inconsistência social. Para tanto, tornou-se comum a atuação de instituições de caridade e governamentais para essa população, como a Política Nacional para a População em Situação de Rua originou a instituição do Centro POP, do qual àqueles indivíduos que aceitarem se beneficiar dos serviços assistenciais oferecidos passarão a ter acesso a uma casa, e ao que dela se espera, provisoriamente, deixando para trás a condição de rua para ocupar a de “usuários” dessa unidade.

O estudo poderia se direcionar por muitos caminhos, como à luz da sociologia do desvio, identificando o indivíduo em situação de rua como um “outsider”, por não reproduzir os comportamentos padrões esperados, na classificação defendida por Becker (2008), ou na análise da carência dos meios necessários para a sobrevivência dos indivíduos como um fomentador das deteriorações, representados como uma “população excedente” em uma sociedade onde nem todos irão ocupar a posição desejável, conforme os estudos de Buaman (2005). Mas é na antropologia que está sedimentado o percurso teórico e metodológico que será aqui apresentado, se valendo do conceito de liminaridade explorado por Victor Turner (1974; 1982; 1987) e aplicado nas suas observações da sociedade Ndembu, no noroeste da Zâmbia, na África Central, bem como da categoria por ele esposada: a *comunnitas*.

Um caminho frutuoso também se mostra à análise a partir da proposta de Goffman (1985), que em “A representação do eu na vida cotidiana” estimula pensar a vida social a partir de uma microsociologia, dada as relações face a face. Nos pequenos detalhes das interações humanas, a compreensão da vida como um palco onde são encenados diversos papéis sociais, percebendo que os indivíduos mudam esses papéis conforme as situações lhes são apresentadas, se valendo de uma linguagem peculiar ao teatro para essa abordagem.

O próprio Turner (1987) estabeleceu as diferenças entre a sua perspectiva e a de Goffman, no tocante à representação pelo teatro; enquanto o segundo se dedica ao teatro da vida cotidiana, com fachada e os seus demais elementos, o primeiro observa os momentos extraordinários dessa vida, ou o metateatro da vida em sociedade. Tal como Dawsey (2005), ao analisar o teatro dos “bóias-frias”, a pretensão aqui é não abrir mão da conciliação entre os dois teóricos na análise dos usuários do Centro POP, no que for possível.

A proposta é trabalhar com os conceitos e categorias da antropologia do processo ritual, de Turner, dentro de um recorte em perspectiva contemporânea, concentrando os esforços em fazer as devidas contextualizações das abordagens, bem como com as contribuições de Goffman, desencadeando no que pode preceder um estudo à luz da antropologia da performance, através dos registros descritivos de aspirações etnográficas ambientados no Centro POP.

O Centro POP: a casa, o extraordinário e a liminaridade

No Brasil, no ano de 2009, foi instituída a Política Nacional para a População em Situação de Rua, que, como o próprio título sugere, trata-se de uma política pública voltada para atender pessoas que se encontrem em situação de rua. Para tanto, foram criados os Centros de Referência Especializados (Centro POP) para essa população, que é uma unidade prestadora de serviços assistenciais, como mais a frente detalhada, onde se deu o levantamento dos dados que originou o presente texto.

A referida política pública, instituída pelo Decreto Nº 7.053/09, define a população em situação de rua como sendo

“o grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia

convencional regular, e que utiliza os logradouros públicos e as áreas degradadas como espaço de moradia e de sustento, de forma temporária ou permanente, bem como as unidades de acolhimento para pernoite temporário ou como moradia provisória.”

Importante destacar desde já que essa definição apresentada é adotada para fins governamentais, não sendo a pretensão aqui analisá-la ou aferi-la qualquer juízo de valor, de modo que o esforço aqui desempenhado será para abordar as atuações em uma unidade do Centro POP enquanto análise antropológica, considerando que, pelo que se pode adiantar, a própria política pública representa o extraordinário da vida em sociedade ao tempo em que é observada.

O primeiro contato com o Centro POP foi no ano de 2017, durante atividades desenvolvidas em um Projeto de Iniciação Científica (PIBIC/CNPq), ainda durante a minha graduação. A unidade, recém-instalada em um prédio novo, de longe parecia uma casa convencional. De perto, a cerca elétrica, as câmeras de segurança, o cadeado no portão e o segurança controlando a entrada e a saída das pessoas era a primeira demonstração de que não se tratava de uma residência convencional no centro da segunda maior cidade do estado da Paraíba.

No interior do imóvel, placas sinalizando cada ambiente e orientando os acessos de entrada e saída. A apresentação do espaço ficou por conta de uma das coordenadoras, que terá o seu nome preservado, como todos os demais entrevistados. Primeiro, a sala da triagem, onde é feito o atendimento inicial aos que chegam; ao lado, a sala da coordenação, com uma placa informando o acesso restrito aos funcionários; mais a frente, a sala onde é feito o atendimento psicológico e jurídico; ao meio, uma sala ampla, com mesas, o refeitório; ao fundo, um portão gradeado dava acesso aos quartos, de onde se via olhares atentos, o dedo apontado pela coordenadora indicava que ali dormiam os “usuários”.

Percebendo que o termo “usuário” não fora associado da maneira devida pelos ouvintes, a coordenadora fez questão de elucidar que na unidade todos os assistidos eram tratados como usuários, uma determinação da própria política nacional. Ela esclareceu que a unidade recebia pessoas das mais diversas origens, com diversificadas histórias precedentes - que inevitavelmente eram recorridas para explicar o caminho até a chegada à situação de rua-; entretanto, todos, sem exceção, ao cruzarem o portão de entrada do centro, passavam a assumir uma nova identidade social, ou novo papel: o de usuário.

Nesse momento, é possível perceber que há um caminho pronto, traçado, a ser percorrido pelo indivíduo identificado como pessoa em situação de rua, institucionalizado

pela política pública. Da rua à sala de triagem do Centro POP, sendo o “aceite” dado no portão de entrada, da triagem aos direcionamentos do que ser feito para mudança da condição social da pessoa, ou a denominada “ressocialização”. A perda de um papel se dá por um conjunto de atos, um processo, sendo adotado nesse percurso uma identidade provisória a ser desempenhada, a de usuário, representando uma fase a qual é possível atribuir os pressupostos da liminaridade explorados por Turner.

Victor Turner (1974), em “O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura”, dedicou os seus estudos aos rituais, contribuindo significativamente para a interpretação das práticas rituais a partir da exploração da noção de liminaridade, em sequência das análises dos ritos de passagens elaborados por Arnold Van Gennep (1978), propondo uma nova categoria: o conceito de *communitas*.

Para Van Gennep (1978), os ritos de passagem (*rites de passage*) se estruturam em três fases: 1) ritos de separação; 2) ritos de transição; e 3) ritos de reagregação, referindo-se o segundo momento à experiência de liminaridade. A liminaridade, para Turner (1987, pág. 117), é frequentemente comparada à morte. Cabe aqui uma ressalva: a análise feita pelo teórico se concentra em um tempo e objeto específico. A aplicação de sua teoria aos ritos de iniciação ou puberdade dos neófitos do povo Ndembu como entidades liminares, na África Central, apesar de se referir claramente às relações estabelecidas no contexto estudado, em muito contribui para o perceptível processo pelo qual passam as pessoas em situação de rua, ao se tornarem usuários do Centro POP.

No caso dos usuários, o objetivo da política pública é transformar a realidade social dos indivíduos. Para tanto, tal como no processo ritual observado na sociedade Ndembu, a pessoa é conduzida a passar por fases, desde a triagem na primeira sala do centro, até se juntar aos outros usuários, nos quartos para dormir por trás do portão gradeado.

A condição extraordinária da vida, representada pela situação de rua, ao que indica, não é conveniente à sociedade. Por isso, o Estado, cumprindo com o suposto dever de manter a harmonização social que lhe é esperado, procura os meios para “ressocializar”, no dizer da política, esses indivíduos. O primeiro passo é dar-lhes uma casa. Nesse ponto, é possível identificar uma contradição. A casa, como descrita, ainda que queira ser uma casa, somente a é de longe. De perto, não é uma casa convencional, como se propõe a ser. Além do mais, como ressalta DaMatta (1997, pág. 35), não se pode misturar o espaço da rua com

o da casa sem criar alguma forma de grave confusão ou conflito, de modo que cada espaço é próprio, com suas formas próprias de sociabilidades. Tudo isso para demonstrar que as interações são peculiares às ruas, às casas convencionais, como também na casa que não é casa: o Centro POP.

Tal como observado no rito de investidura do Kanongesha dos ndembos (TURNER, 1974, pág. 123) – onde o componente liminar começa com a construção de um pequeno abrigo distante da aldeia principal, sendo esse abrigo nomeado de *kafw* ou *kafwi*, que é um termo ndembu derivado de *ku-fwa*, que significa “morrer”, por ser esse espaço destinado à morte do chefe eleito para o seu estado de homem comum, no ritual tribal – é possível aferir os elementos de liminaridade ao espaço do Centro POP, no qual, ao assumirem a condição de usuários, o caminho percorrido é de morte à vida passada e ao papel de pessoa em situação de rua anteriormente desempenhado, até ser “devolvido” para a sociedade para que outro papel seja exercido.

O que a Política Pública faz é institucionalizar um espaço transicional, restando ao Centro o elemento da liminaridade, por não significar a rua, nem a casa, – se considerarmos que na casa estão presentes os elementos convencionais de uma sociedade estruturada e na rua a sua anti-estrutura – é um limbo, com ausência de status, refletindo o processo dialético que é a vida social:

“... para os indivíduos ou para os grupos, a vida social é um tipo de processo dialético que abrange a experiência sucessiva do alto e do baixo, de *communitas* e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. A passagem de uma situação mais baixa para outra mais alta é feita através de um limbo de ausência de "status". Em tal processo, os opostos por assim dizer constituem-se uns aos outros e são mutuamente indispensáveis.” (TURNER, 1969, pág. 120).

É possível identificar que nesse espaço as pessoas comungam de uma “vontade” coletiva de que a experiência ali seja real, como se todos acreditassem de fato que aquele espaço irá transformar a realidade social dos indivíduos. Melhor dizendo, os papéis desempenhados no Centro POP, somados, surte em um organismo que tem uma mesma aspiração: a transformação. É um elemento observado do todo, não da conduta individual de cada um, mas que são essas condutas que dão sentido ao organismo. Para tanto, Goffman apresenta essas interações como parte de um “consenso operacional”:

Temos então uma forma de *modus vivendi* interacional. Os participantes, em conjunto, contribuem para uma única definição geral da situação, que implica não tanto num acordo real sobre o que existe mas, antes, num acordo real quanto às pretensões de qual pessoa, referentes a quais questões, serão temporariamente acatadas. Haverá também um acordo real quanto à conveniência de se evitar um conflito aberto de definições da situação. (GOFFMAN, 1985, pág. 18)

Naturalmente, é importante ressaltar a consciência de que o ritual observado em uma sociedade tribal, no século XX, na África, por suas peculiaridades implica em ressalvas necessárias em quaisquer relações estabelecidas com objetos contemporaneamente estudados, como no caso dos usuários no Centro POP. No ritual tribal, como se denota dos registros, as fases eram muito bem definidas, por exemplo. Entretanto, ainda que em um contexto diferente, é interessante pensar as relações ambientadas no Centro também como um processo, conferindo às ressalvas a natureza inicial e especulativa das observações.

Os usuários constituídos em condições de uma *comunnitas*: “– se deixar, eles montam em cima.”

A coordenadora a todo o momento ressaltava a importância do Centro, que o mesmo acolhia “todo tipo de gente”, que o objetivo da unidade era “recolher” as pessoas em situação de rua, realizando inclusive um trabalho de busca ativa, para ressocializá-las, através do encaminhamento das mesmas para os serviços assistenciais considerados necessários e cabíveis (tratamento de desintoxicação, tratamento psicológico, recuperação de vínculos familiares, educação profissional, cadastro em programas para vagas de empregos etc.).

Perguntada se o Centro dispunha do que os usuários necessitavam, aumentou o tom da voz para responder: “– Sim, com toda certeza. O serviço prestado é negócio de cinema.”, destacou em tom afirmativo. Ocorre que a pergunta oportunamente seria feita aos próprios usuários, como ocorreu. As respostas dos usuários se deram por diferentes códigos. Nos questionários aplicados, a maioria confirmou objetivamente que o serviço supria as suas necessidades. Nos registros fotográficos feitos, é possível perceber demandas peculiares a cada indivíduo, alguns pela idade avançada, uma por estar grávida, um por ser estrangeiro etc. Em conversas nos bastidores, as informações dadas eram revestidas de um tom a mais de sinceridade.

Em uma das conversas registradas no caderno de anotações, um dos usuários confidenciou que “– Aqui é bom, mas não serve, não.”, se referindo ao Centro; para se justificar, disse que o fato de estar ali por tempo determinado o desanimava, porque depois não teria para onde ir, e que acabaria reincidindo na situação de rua, somando ao histórico revelador das outras pessoas atendidas pela unidade. No caso dele, o vínculo familiar estava rompido devido ao uso diário de substância psicoativa. Ainda assim, enquanto estava no Centro, cumpria com o papel de usuário, obedecendo às regras estabelecidas pela coordenação, “limpo” – sem usar a substância da qual dependia –, frequentando um serviço público de saúde especializado, como lhe foi ensinado e exigido para a permanência no espaço.

O tom da fala da coordenadora oscilava, a depender de quem se falava. Quando era para se referir aos servidores que conduziam as atividades no centro, o tom se elevava, o gestual com as mãos dava ainda mais ênfase aos adjetivos de qualidade que eram distribuídos. Quando se referia aos usuários, deixava escapar no tom da fala e nas palavras que as relações ali estabelecidas eram conflituosas. “–Se deixar, eles montam em cima.”, utilizou essa expressão para justificar que na maioria das vezes os coordenadores precisam elevar o tom da voz para demonstrar seriedade e impor a ordem no ambiente.

A Política que se apresenta como forma de “dar visibilidade e voz à população em situação de rua”, na prática, teme que os usuários do Centro POP “montem em cima”. “Montar em cima”, aparentemente, seria exercer alguma influência no ambiente, algo próprio de quem ocupa algum espaço, ou de quem tem voz. A igualdade entre os usuários é evocada para justificar o que na verdade acarreta na invisibilidade dos mesmos, ao que tudo leva a crer. Na busca pelo tratamento igualitário – e subordinado –, o Centro ambiciona um ambiente de identidades homogêneas, tanto é que criou indiscriminadamente um papel próprio para isso, o de usuário.

No tocante à homogeneidade entre seres que se encontram e juntos vivenciam uma fase de liminaridade, constituindo-se em seres transicionais, Turner tratou como *comunnitas*:

É como se houvesse neste caso dois "modelos" principais de correlacionamento humano justapostos e alternantes. O primeiro é o da sociedade tomada como um sistema estruturado, diferenciado e frequentemente hierárquico de posições político-jurídico- econômicas, com muitos tipos de avaliação, separando os homens de acordo com as noções de "mais" ou de "menos". O segundo, que surge de maneira evidente no período liminar, é o da sociedade considerada como

"comunnitas", não-estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado, uma comunidade, ou mesmo comunhão, de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais. (TURNER, 1974, págs. 118-119).

Os usuários, como foram observados, conseguiam ser iguais, no mínimo, em alguma coisa: na diferença. Ainda que diferentes, eram iguais. Ainda que iguais, eram diferentes. Aparentemente, uma contradição. Entretanto, o conceito de *comunnitas* de Turner revela potencial aplicabilidade ao caso dos usuários do Centro POP. A porta de entrada do centro, o momento da acolhida vivenciado na sala de triagem, o primeiro banho, a refeição, a apresentação do novo lugar para dormir – àquele por trás do portão gradeado –, o encontro com outros usuários, a obediência e submissão à coordenação, a igualdade; todas essas interações se dão no límen, ou limiar, uma terra de ninguém entre o passado estrutural e o futuro estrutural (Turner, 2005, pág. 183).

É possível perceber, ainda, que no Centro há uma rotina. Apesar de ser um espaço transicional, estabelecido para que os usuários vivenciem a experiência e saiam de lá ressocializados, os que chegam precisam se adequar a essa rotina. Primeiramente, são ensinados a serem usuários.

As regras são rigorosamente apresentadas. Nesse momento, a pessoa, que já é adulta, é colocada em uma posição verticalmente inferior ao que ensina, para aprender algo, em uma relação similar ao processo de aprendizagem na escola infantil, com quadros de avisos, imagens lúdicas ensinando onde jogar o lixo, por exemplo, ou para que a descarga seja dada ao utilizar o banheiro. As regras são sonorizadas pedagogicamente pelas explicações dos educadores sociais, figuras também prevista pela Política Pública. Nas observações de Marcos Vinícius Malheiros Moraes, em sua dissertação de mestrado, trata-se de um momento articulado pela *mímesis* como elemento na regência das relações de sentido e meio pelo qual se produz o organismo do ser aluno (MORAES, 2012), no caso o ser usuário.

As ações no Centro POP pensadas enquanto performance

O recorte teórico aqui apresentado persegue a perspectiva do estudo do ritual, mais especificamente nas semelhanças encontradas entre o Centro POP e os elementos conceituais da segunda fase do processo ritual, a liminaridade, na dicotomia entre estrutura

e anti-estrutura que se revela no caso das pessoas em situação de rua que se tornam usuários, enquanto constituem uma *comunnitas*.

Nesse processo, apesar de não ser inicialmente o foco do trabalho, é interessante perceber as ligações que Richard Schechner estabelece entre o ritual e a performance. Para o autor, o ritual é utilizado para lidar com momentos difíceis, desequilíbrios sociais e pessoais, transformando as pessoas permanente ou temporariamente (SCHECHNER, 2012, pág. 50). Durante o período liminar, os indivíduos seriam transportados de suas realidades, podendo ou não passar por uma transformação. Nesse sentido, ao assumirem a liminaridade, há a suspensão dos papéis anteriormente desempenhados pelos indivíduos, acarretando no assumir de outra personalidade, interim oportuno onde a performance acontece.

Apesar de se valerem de algumas mesmas bases teóricas, cumpre ressaltar que há distinções no manuseio de alguns conceitos desenvolvidos por Turner e Schechner, como por exemplo no fato do primeiro entender transformação enquanto “status” e o segundo em termos de personalidade. Entretanto, pelo entendimento de que na suspensão dos papéis, em um momento de liminaridade, a performance acontece, entendendo esta pelo seu conceito genérico apresentado por Schechner (2011) - de que *performance* pode ser qualquer ação, não necessariamente humana - , é possível ampliar o horizonte aqui vislumbrado e creditar a futuros estudos os desdobramentos da análise dos usuários do Centro POP, bem como da própria Política Nacional para a População em Situação de Rua e seus atores, à luz da antropologia da performance.

Considerações finais

Pelas observações feitas no Centro POP, institucionalizado pela Política Nacional para a População em Situação de Rua, é possível perceber que a vida social passa a ser organizada dentro dos limites físicos do prédio da unidade, acarretando no conjunto de interações identificáveis, na divisão dos espaços, nas regras estabelecidas, no aprender a ser usuário e na performatização desse novo papel transitório a ser desempenhado.

Na unidade, a casa que não é casa demonstra uma das contradições da vida organizada. Ainda que tenha a pretensão de ser uma casa, o Centro POP se apresenta um espaço destinado à transição do papel velho ao novo, orbitando entre estrutura e anti-

estruturadas, entre a rua e a casa convencional. Nem uma coisa, nem outra: o limen, sem status, sem a pretensão de ser, mas de estar e existir em função da pretenciosa transição, ou transformação em um novo ser, com a morte do papel anteriormente exercido, uma “ressocialização”, no dizer da política pública.

A finalidade da política pública é a mudança da realidade social dos indivíduos por ela assistidos. Para tanto, como seres transicionais, aos indivíduos em situação de rua que cruzam o portão de entrada do Centro POP, é proposto o desempenho de um novo papel, o de usuário. Um papel que não permite muitas criações ou inovações, dadas as regras às quais está submetido. Como um grupo homogêneo, de iguais ao menos no fato de serem diferentes, os usuários acabam se organizando e fazendo surgir o que Victor Turner propõe pensar como uma *comunnitas*, considerando os elementos analisados.

As representações no espaço liminar da unidade, pelo rascunho de um ambiente pensado para ser uma casa, bem como pelo ensinamento de como devem se dar as relações ali estabelecidas, em uma perspectiva de que esse comportamento seja reproduzido com fidelidade no futuro, confirmando a morte da identidade social ligada à rua, se mostram como um ensaio da vida que será encenada depois de superada a fase da transição.

No presente texto, a primeira experiência, de pretensão etnográfica, de mensurar o objeto da pesquisa iniciada no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande. Trata-se de um relato específico, jamais limitado a um projeto de descrição científica, considerando a tarefa principal de tornar um comportamento de um modo de vida, no caso o observado no Centro POP, humanamente compreensível (CLIFFORD, 1998, pág. 67).

Referências

BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas**. Tradução: Carlos Aberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BECKER, H.S. **Outsiders. Estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BRASIL. **Decreto Nº 7.053 de 23 de dezembro de 2009**. Institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua e seu Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 24 dez 2009. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7053.htm>. Acesso em 20 jul. 2019.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 1998, pág. 67.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco. 1997, pág. 35.

DAWSEY, J. C. 2005. **O Teatro dos 'Bóias-frias': repensando a antropologia da performance**. In: Horizontes antropológicos, ano 11, nº 24, p. 15-34, jul/dez 2005.

GOFFMAN, E. 1985. **A representação do Eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, [1959].

_____. **A representação do Eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, [1959], pág. 18.

MORAES, M. V. M. **A construção de uma infância em uma escola pública de educação infantil da cidade de São Paulo**. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

SCHECHNER, R. 2006. **“O que é performance?”**. In: Performance studies: na introducción. New York & London: Routledge.

_____. 2012. **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. (Org.: Ligiéro, Z.). Rio de Janeiro: MAUAD, [2002], pág. 50.

TURNER, V. 1987. **The Anthropology of performance**. New York: PAJ Publications.

_____. 1974. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis. Vozes [1969].

_____. 1974. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis. Vozes [1969], pág. 123.

_____. 1974. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis. Vozes [1969], pág. 120.

_____. 1974. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis. Vozes [1969], págs. 118-119.

_____. **Floresta de símbolos**. Niterói: EdUFF, 2005, pág. 183.

_____. **The Anthropology of performance**. In: TURNER, Victor.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

FEMINIZAÇÃO DAS ESTRATÉGIAS – RESISTÊNCIA E LUTA PELA MORADIA NA COMUNIDADE DA BARREIRA EM NITERÓI, RJ

Patricia Zürcher¹²¹

Resumo

O trabalho propõe elementos para uma reflexão acerca das possibilidades de atuação de mulheres em contextos de precariedade de condições de moradia, através da análise de trajetórias específicas, observadas numa ocupação de terrenos irregulares na orla da Lagoa de Piratininga, em Niterói, no Estado do Rio de Janeiro. Tal análise dá origem a um questionamento a respeito das possibilidades de sucesso das táticas e estratégias observadas e a reflexão aponta para elementos que possam contribuir no sentido de se pensar novas formas de atuação femininas.

Palavras-chave: Mulheres; Moradia; Trajetórias; Estratégias.

Introdução

O presente trabalho se construiu como desdobramento de reflexões acerca de políticas habitacionais e a questão da moradia em favelas, no curso da investigação realizada acerca das limitações e possibilidades de protagonismo participativo das populações potencialmente beneficiárias de uma ação estatal sobre a questão. O universo da pesquisa se localiza no entorno da Lagoa de Piratininga, em Niterói, no Estado do Rio de Janeiro, na comunidade da Barreira. No ano de 2011 a comunidade começou a ser reunida pela associação de moradores para discutir um projeto aprovado pelo INEA – Instituto Estadual do Ambiente – que previa a “recuperação” da Lagoa com remoção de 460 famílias para unidades do Programa Minha Casa Minha Vida a serem construídas na localidade conhecida como Jacaré.¹²² Observações advindas de experiências profissionais anteriores em projetos de regularização fundiária - para garantia de manutenção das famílias em seus locais de moradia, como uma escolha e um direito a serem resguardados - tinham trazido a incômoda constatação de que aqueles que mais se interessavam pela titulação da terra, viam nessa formalização justamente o caminho para a saída do local, através da valorização imobiliária

¹²¹ Doutora em Política Social UFF/Université de Nice Sophia Antipolis. Bolsista CAPES. Mestre em Educação/UFF. Licenciada e Bacharel em Ciências Sociais/UFF. Técnica em Assuntos Educacionais/UFRJ. Niterói, RJ, Brasil.patriciazurcher@hotmail.com.

¹²² PREFEITURA DE NITERÓI. *Memorial Descritivo Bosque Lagunar*. Mimeo. O documento foi disponibilizado para os presentes na reunião organizada pela Associação no ano de 2011, mas não tem data de produção. Foi apresentado à pesquisadora por ocupantes preocupados com a possibilidade da remoção.

que visualizavam pela via da legalização da propriedade, e a possibilidade de um ganho financeiro atraente com a venda da casa – o que possibilitaria a construção de outra casa melhor, em outro terreno irregularmente ocupado. Dessas duas constatações – a possibilidade de remoção e a “ineficácia” da regularização no tratamento da questão da moradia em favelas surgiu, portanto, a iniciativa da pesquisa. As reflexões aqui desenvolvidas são resultado de um recorte neste cenário observado, buscando privilegiar a discussão sobre papéis femininos nesse contexto.

A metodologia utilizada se concentrou, para este momento do trabalho, na coleta de depoimentos orais, obtidos através de entrevistas informais, em virtude da grande resistência apresentada, por parte dos moradores do local, em conceder entrevistas gravadas. Tal resistência se ancora, bastante provavelmente, em dois fatores: o crescimento da violência relacionada ao comércio ilegal de entorpecentes – que sabidamente silencia os habitantes das favelas - e a expectativa com relação à possível remoção, tendo em vista a grande movimentação urbanística já em andamento na região. Além dessas fontes orais, foram incorporados na construção do projeto mais amplo, do qual este trabalho é um recorte, chamamentos para assembleias e suas pautas, documentos do INEA referentes ao projeto de revitalização da Lagoa - que prevê a remoção das famílias - e panfletos de candidatos que se dirigem àquelas populações remetendo-se à questão da posse da terra. Também foram utilizados materiais produzidos pela imprensa local.

De como nasce uma favela

No início dos anos 90 o movimento S.O.S. Lagoa, em defesa da Lagoa de Piratininga, em Niterói, no Estado do Rio de Janeiro, experimentou um momento de especial efervescência, em função das discussões que se travavam a respeito do projeto de construção de uma ciclovia no entorno da Lagoa. Em linhas gerais, o grupo criticava o fato de o projeto prever o aterramento da parte da orla da Lagoa que viria a ser transformada em ciclovia. Havia também a “suspeita”, por parte dos ambientalistas, de que a largura da ciclovia conforme apresentada no projeto, apontava para uma futura avenida. Em defesa do projeto havia o argumento de que conteria as invasões e os aterros clandestinos que vinham se intensificando na beira da Lagoa. Em outras palavras: o projeto previa a “invasão

derradeira” ao espelho d’água da Lagoa, a ciclovia funcionaria como um delimitador das invasões.

A despeito de toda essa movimentação, durante o ano de 1992, a prefeitura investiu pesado na construção da ciclovia, sem, no entanto, ter chegado a concluí-la. Na parte “concluída” surgiu uma favela, cujos moradores respeitaram os limites impostos pela “ciclovia” e não invadiram, nem “permitiram” mais, a invasão do espelho d’água; na parte abandonada observou-se posteriormente a retomada das invasões ao espelho d’água da Lagoa, dessa vez promovidas por residências de luxo.

No processo da construção da ciclovia, que previa o aterramento da faixa marginal da Lagoa, o nível dos caminhos (ainda não eram bem ruas) transversais e da primeira paralela à futura via, ia sendo elevado - o que justificava a doação, por parte da prefeitura, de caminhões de aterro aos moradores dessas “ruas”, para que pudessem também elevar o nível de seus terrenos e prevenir problemas futuros com enchentes e alagamentos. Nesse processo de aterramento em “efeito dominó” (aterrava-se a orla da Lagoa e por isso era preciso aterrar também o seu entorno) surgiram terrenos que antes não existiam. Nesse contexto se encaixa a “família Miranda”¹²³, oriunda de Natividade, cuja matriarca, D. Dalva Carvalho Miranda - mais conhecida como Vó Dalva – desempenhou papel de inegável importância no “cenário geopolítico” de nascimento da favela. Ao “término” (que, na verdade, foi um abandono) da obra da ciclovia, a família Miranda já possuía “muitas” casas¹²⁴ na localidade e D. Dalva já havia conseguido trazer seus 17 filhos para Niterói.

Trajetórias femininas na favela

D. Dalva Miranda é uma das personagens mais intrigantes da ocupação da ciclovia. Sua trajetória e de seus filhos marcam o contexto local e ensejaram, inclusive, uma das principais indagações do projeto de pesquisa: porque esses ocupantes renunciam à

¹²³ Visando preservar a identidade dos atores mencionados, em virtude de possíveis constrangimentos, até mesmo já sugeridos por outros moradores do entorno, optou-se neste contexto pela utilização de nomes fictícios.

¹²⁴ É a própria Vó Dalva que faz questão de não precisar a quantidade de casas que possuía, se questionada sobre o porquê de continuar pobre mesmo tendo sido “proprietária” de tantos “imóveis” na favela. Limita-se a dizer que “muitos ali dentro pegaram suas casas para morar e deixaram de pagar o aluguel”.

possibilidade de se organizarem e lutarem coletivamente pelo seu direito a permanecer no local? Pelo fato de ser, ela mesma, D. Dalva, beneficiária da situação de carência habitacional que engendra essas ocupações - na medida em que seu pioneirismo na ocupação redundou na propriedade de vários imóveis, posteriormente alugados - a possibilidade de envolvimento da família Miranda num movimento organizado de luta pela regularização fundiária, na tentativa de resguardar os direitos dos moradores, se desenha de maneira muito remota. Curiosamente, no entanto, não se visualiza entre os ocupantes da localidade, nenhum indício de contestação com relação às ações de seu grupo familiar. As reflexões que se seguem procuram compreender como se desenvolve essa dinâmica no cotidiano da comunidade.

É da leitura de Goffman que se extrai a concepção dramatúrgica da vida social, em que os sujeitos são percebidos como *atores*, desempenhando um papel:

Ao desenvolver o quadro de referência conceitual empregado neste trabalho foi utilizada a linguagem teatral. Falei de atores e plateias; de rotinas e papéis; de representações se realizando ou sendo mal-sucedidas; de insinuações, cenários e bastidores; de necessidades, habilidades e estratégias dramatúrgicas[...].

Um personagem representado num teatro não é real, em certos aspectos, nem tem a mesma espécie de consequências reais que o personagem inteiramente inventado, executado por um trapaceiro. Mas a interpretação *bem sucedida* de qualquer dos dois tipos de falsas figuras implica no uso de técnicas *verdadeiras*, as mesmas técnicas graças às quais as pessoas na vida diária mantêm suas situações sociais reais. (1975, p.232-3)

A personagem da Vó Dalva, encarna a materialidade de duas representações reunidas: a da mulher e da “velhinha”. Nesse momento é importante destacar que desde a chegada da família Miranda ao local, que remonta aos anos 1980 até os dias de hoje - portanto decorridos mais de 30 anos – D. Dalva é uma “velhinha” aos olhos dos habitantes e profissionais que circulam naqueles espaços. Tal observação contribui para a compreensão da dimensão estratégica na “invenção do cotidiano” (CERTEAU, 2008). Muito embora fazendo questão de estabelecer uma distinção entre táticas e estratégias (*id.p.46*), o que importa reter da contribuição do pensamento de Michel de Certeau para a análise em pauta, é a ideia de que, na vida cotidiana, os sujeitos estão permanentemente criando seus próprios contextos e espaços, (re) significando suas realidades, aparentemente já dadas e

sob(re) as quais não teriam muitas escolhas – o que se torna especialmente “frutífero” para a compreensão de situações de precariedade material como as observadas em favelas:

Sem cessar, o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas. Ele o consegue em momentos oportunos onde combina elementos heterogêneos [...] mas a sua síntese intelectual tem por forma não um discurso, mas a própria decisão, ato e maneira de aproveitar a “ocasião”.
Muitas práticas cotidianas [...] são do tipo tática. E também, de modo mais geral, uma grande parte das “maneiras de fazer”: vitórias do “fraco” sobre o mais “forte” [...] pequenos sucessos, arte de dar golpes, astúcias de “caçadores” (*op. cit.* p. 47).

D. Dalva Miranda, em sua trajetória de mãe de 17 filhos, os quais consegue trazer para uma cidade onde visualiza melhores oportunidades do que as que lhe pareciam disponíveis em sua terra natal, o faz exatamente com uma “astúcia de caçadora”, “aproveitando a ocasião” da ocupação dos terrenos surgidos na orla da Lagoa com a construção da ciclovia. “Tira partido de forças que lhe são estranhas”, pois, com certeza não teve sozinha, de dentro de sua casa em Natividade, a súbita ideia de se mudar para Niterói invadindo terrenos em Piratininga. No bojo dessa sua “decisão”, incorporar os papéis de mãe e avó, construir e desempenhar seu personagem, combinando “elementos heterogêneos” advindos das representações sociais da mulher e da “velhinha”, são “táticas” que dão forma substancial ao projeto familiar de melhorar de vida.

Em seu ensaio “Trajetória individual e campo de possibilidades”, Gilberto Velho (1994) analisa - através da observação de um contexto totalmente distinto, cumpre frisar – a dinâmica de um “projeto familiar de melhorar de vida” e as trajetórias singulares que são experimentadas pelos diferentes integrantes do processo. Primeiramente, com a noção de projeto conforme assumida pelo autor - a partir da influência da fenomenologia de Alfred Schutz, como aliás, ele mesmo faz questão de deixar claro - pretende-se enfatizar mais uma vez, a dimensão produzida das condutas corriqueiras da vida cotidiana: “Um dos conceitos que considero fértil [...] é o de *projeto*. [...] Vem principalmente de A. Schutz a influência principal nessa direção. *Projeto*, nos termos desse autor é a *conduta organizada para atingir finalidades específicas* (p.40).

D. Dalva não deixa Natividade com seus 17 filhos “debaixo do braço” e “cai de paraquedas” na orla da Lagoa de Piratininga. Vai trazendo aos poucos, ocupando mais um terreno, construindo mais uma casinha e trazendo mais um; alguns já com suas próprias

famílias vão morando e melhorando seus “barraquinhos”, outros ainda vão morar com ela mesma no começo, mas depois vão construir nos quintais de seus irmãos, de sua própria casa, e assim vão consolidando seu “projeto de melhorar de vida na cidade grande”. É uma conduta, sem dúvida organizada, muito embora não o seja nos termos em que usualmente se pensa o termo organização. Mas como destaca o próprio Gilberto Velho, os desejos de Vó Dalva, de propiciar uma condição mais confortável aos integrantes de sua extensa rede de descendentes, não se delineiam num vazio sócio-histórico. Como viu-se com Certeau, foram “oportunidades” que se abriram, e ela “astuciosamente” aproveitou, da maneira que foi possível, “combinando os elementos” de que dispôs. A esse contexto “pré-existente”, “repertório finito, mas com extenso elenco de combinações” Gilberto Velho (1994, p.28) chama de “campo de possibilidades”: dimensão que, ao mesmo tempo em que constrange, pelo seu caráter produzido - na própria dinâmica da inter-ação indivíduo/sociedade - deixa sempre também uma “margem de manobra” ao sujeito.

Não são, no entanto, atores-sujeitos na sua plenitude, utilizando o livre-arbítrio. São empurrados por forças e circunstâncias que têm de enfrentar e procurar dar conta. [...] Esse fazer e refazer de mapas cognitivos é permanente, com implicações imediatas na autopercepção e representação individuais. [...]

Os *projetos* individuais sempre interagem com outros dentro de um *campo de possibilidades*. Não operam num vácuo, mas sim a partir de premissas e paradigmas culturais compartilhados por universos específicos. Por isso mesmo são complexos e os indivíduos, em princípio, podem ser portadores de *projetos* diferentes, até contraditórios. (Velho, *op. cit.* p. 46)

Dessa forma pode-se perceber então, como se torna estratégico, para D. Dalva, transitar entre os papéis da mulher forte e “guerreira”, que consegue trazer seus 17 filhos do interior - propiciando, inclusive, o acesso a moradias independentes para os que necessitavam e não possuíam; e o da “velhinha”, frágil, que necessita de toda a “ajuda” que possa obter, seja de instituições governamentais, seja de políticos clientelistas, dos vizinhos ou de organizações não governamentais que eventualmente atuem na localidade. Cada um desses sujeitos tem também seus projetos, que vão inter-agir com as “táticas” de D. Dalva dentro dos respectivos campos de possibilidades. Como observa ainda Velho:

As trajetórias dos indivíduos ganham consistência a partir do delineamento mais ou menos elaborado de *projetos* com objetivos específicos. A viabilidade de suas realizações vai depender do jogo e interação com outros *projetos* individuais ou coletivos, da natureza e da dinâmica do *campo de possibilidades* (*id.* p. 47).

O acionamento de um papel - mulher forte guerreira – ou outro – “velhinha” frágil, varia conforme o “jogo e interação”, a “natureza e a dinâmica” do campo. A opção por um ou por outro não necessariamente ocorre de forma deliberada e nem mesmo excludente, mas responde a uma percepção irreflexiva das representações sociais da mulher e do idoso. O acionamento do personagem “velhinha”, por exemplo, conjuga as duas no que trazem da condição de “fragilidade”; o acionamento do personagem Vó Dalva, muito embora contenha em sua denominação uma referência à possível condição de idosa, responde à demanda por respeitabilidade e, nesse sentido, privilegia a dimensão “guerreira” de sua trajetória, também associada a representações sociais da mulher.

Em seu trabalho *Mulheres e militantes*, Mirian Goldenberg (2005), declaradamente influenciada pelo pensamento de Bourdieu, demonstra com clareza como mulheres socialmente identificadas como fortes - o que não é possível negar a respeito das militantes da esquerda brasileira dos anos de combate e resistência à ditadura militar, objeto do estudo em questão – são ocupantes de posições “secundárias” no campo de forças e lutas em questão, e para superá-las são levadas a atuar dentro de padrões associados à masculinidade:

Essa representação sobre o papel secundário feminino fica evidente no discurso dessas militantes sobre suas funções nas organizações. [...] As representações existentes sobre o bom militante estão associadas a um tipo de atuação masculina: o domínio do discurso em grandes assembleias, a fala dura e impessoal, métodos de disputa extremamente agressivos, a distância das questões da vida familiar e doméstica. (pp.132- 4)

O que importa reter do trecho acima reproduzido, para a análise de trajetórias femininas em favelas, é a constatação das dificuldades das mulheres, mesmo as consideradas como “mulheres fortes” em conquistarem posições, em contextos específicos, sem acionar elementos referenciados ao masculino. A dominação masculina (Bourdieu, 1999) se inscreve no campo, dando contornos definidos às possibilidades das trajetórias femininas. Assim explica o autor como funcionam esses sutis mecanismos de reprodução da dominação masculina:

Portanto, não basta observar que as mulheres concordam em geral com os homens [...] na aceitação dos signos exteriores de uma posição dominada; elas levam em conta, na representação que se fazem de sua relação com o homem a que sua identidade está (ou será) ligada, a representação que o conjunto dos homens e

mulheres serão inevitavelmente levados a fazer dele, aplicando os esquemas de percepção e de avaliação universalmente partilhados (no grupo em questão) Pelo fato de esses princípios comuns exigirem, de maneira tácita e indiscutível, que o homem ocupe, pelo menos aparentemente e com relação ao exterior, a posição dominante do casal, é por ele, pela dignidade que nele reconhecem *a priori* e querem ver universalmente reconhecida, mas também por elas próprias, para sua própria dignidade, que elas só podem querer e amar um homem cuja dignidade esteja claramente afirmada... (1999,p.39)

Mas como enfatiza Bourdieu, o campo (de possibilidades, na terminologia de Velho) é um campo de lutas, e a constituição das alianças se dá a partir das necessidades específicas de cada luta, e nem o acionamento da identidade familiar garante homogeneidade permanente à constituição dos grupos de força. Assim é que, diante da precariedade material da vida cotidiana da família Miranda, uma filha pode se descolar de sua própria mãe, se aliando ao pai de seus filhos – acionando portanto seus papéis de mãe e esposa em detrimento de seu papel de filha – e deixar de pagar o aluguel devido a D. Dalva, a despeito das eventuais consequências para a situação financeira de sua própria mãe. É o que se apresenta como possibilidade, nesse caso específico, para o “fazer e refazer da identidade” feminina, num espaço social marcado por fortes assimetrias de distribuição de poder simbólico entre homens e mulheres. Conceder a prevalência às decisões do marido passa a ser, sob esta ótica, não só um elemento de submissão, mas sobretudo, e de certa forma perversamente, de auto-afirmação, dentro de uma estrutura de dominação masculina: é a mulher que também “ganha” e duplamente: por dar uma demonstração de dureza e impessoalidade – atributos masculinos valorizados no campo – e ao contribuir para a dignidade de seu marido, afinal é ela que tem um marido digno. Submeter o marido à sua vontade, não deixando de pagar o aluguel à sua mãe, mesmo mantendo a vantagem do exercício de uma “atuação masculina”, por outro lado, o transformaria, aos olhos do grupo social no qual estão inseridos, num homem submisso – o que comprometeria, por sua vez, a “qualidade” de seu próprio casamento.

Campo de possibilidades femininas nas favelas.

Num espaço social tão marcado por precariedades materiais como são as favelas, locais portanto de escassez de capitais tanto econômico como cultural, as possibilidades do campo, que são disponibilizadas às mulheres, atuam de maneira mais restritiva em suas trajetórias do que em outros espaços mais bem providos de recursos. E aquele permanente

transitar entre diferentes “províncias de significado” que Gilberto Velho (1994) aponta como característica do ser no mundo nas sociedades complexas, e que permitiria certas “margens de manobra” às mulheres possuidoras de maior capital cultural - como demonstra Goldemberg (2005, p.133) ao analisar as trajetórias de militantes - nesses contextos fica comprometido, chegando mesmo à interdição em certas construções identitárias. Assim se observa em referências presentes nas letras de grupos de rap da periferia de São Paulo, analisadas por Maria Rita Kehl (2000):

As mulheres aparecem, aqui, como no pensamento freudiano, como os elementos ameaçadores [...].
Além disso, em algumas letras dos Racionais as mulheres aparecem como interesseiras, enganadoras e sobretudo traiçoeiras. Na letra de *Em qual Mentira Eu Vou Acreditar?* uma das mentiras vem de uma mulher [...]
Nesta música, Mano Brown comenta com Edy Rock, seu cúmplice, sobre várias figuras em quem não se pode confiar – um policial, um traficante disfarçado de crente, e uma mulher bonita (*op. cit.*, p. 240-1).

Na tentativa de constituição de um “grupo social”, nos termos de Bourdieu; de uma “unidade englobante”, nos termos de Gilberto Velho - “zona de conforto” diante da fragmentação das sociedades complexas - os “manos” do rap constroem uma identidade fraterna na qual as mulheres não são bem-vindas, a não ser aquelas que passam a se comportar como eles, se destituindo portanto dos atributos associados à feminilidade, como também observa Kehl:

Em um programa apresentado pela MTV sobre o rap, comandado por KL Jay, algumas bandas formadas por garotas de favelas cariocas foram tratadas pelo apresentador com o mesmo respeito e consideração que as bandas masculinas. Seriam as primeiras *manas* a furar a barreira da misoginia e colocar-se ao lado dos rapazes? (*id.*, p.242)

A autora reconhece, no entanto, nesse movimento, uma possibilidade de construção de uma “nova” província de significado, onde a circulação de mulheres possa ser aceita, mesmo que não veja nesse movimento uma garantia de superação de uma situação de opressão:

Faz diferença que sejam artistas como eles, compositoras e letristas, partilhando ombro a ombro a tarefa civilizatória do rap na periferia. Faz diferença a sublimação. A sublimação abre a possibilidade de dessexualizar a relação entre homens e mulheres, tornando-a menos ameaçadora para o grupo. As mulheres passam a circular pelo mesmo campo simbólico dos manos [...] podem introduzir na fratria o aspecto mais radical da semelhança na diferença [...] A inclusão deste *outro* tão diferente, mas com quem se pode partilhar de referências simbólicas, contribui

para impedir que as formações fraternas se tornem grupamentos identitários com sua marca inevitável de intolerância e fanatismo, expressões conhecidas do horror à alteridade [...]

Contribui, mas não garante. (*op. cit.*, p.242-3)

A menção ao “mundo do rap” neste trabalho, muito embora esteja de acordo com a iniciativa de analisar um espaço social classificado como favela – intrinsecamente relacionado ao desenvolvimento desse gênero musical no Brasil - não se baseia no interesse por esse universo específico, até porque, na localidade estudada não se observa a ocorrência de nenhum grupo com essas características. Interessa reter dessas discussões apenas o que elas trazem para pensar como o campo de possibilidades para as trajetórias femininas pode tomar contornos mais restritivos nesses espaços que, por suas marcantes precariedades, terminam por propiciar constituições de grupos “fraternos” – pela necessidade da busca daquela “zona de conforto” que tais “unidades englobantes” proporcionam, ser mais premente do que em outros campos – cujas identidades, o quanto mais procuram se fortalecer, tanto mais correm o risco de se tornarem segregacionistas. E, como “a corda sempre arrebenta do lado mais fraco” quem tende a “sobrar” são as mulheres, que vão encontrar, no entanto, possibilidades de se constituírem enquanto grupos de compartilhamento de capital simbólico em outras redes. Em seu trabalho “Em nome dos filhos, a formação de redes de solidariedade: algumas reflexões a partir do caso Acari”, Freitas (1994) aponta para essas possibilidades que se apresentam às mulheres moradoras de favelas:

As famílias pobres são marcadas por uma grande instabilidade ocasionada por separações, morte, dificuldades econômicas e pela inexistência de instituições públicas que substituam eficazmente as suas funções (especialmente em termos protecionistas); dessa forma, as crianças tornam-se responsabilidade de toda a rede de solidariedade em que a família está envolvida. [...] A coletivização seja na troca de favores ou nos cuidados com as crianças (bem como dos velhos ou doentes) faz parte das estratégias de sobrevivência elaboradas por essa população. Além disso, temos a constatação (ratificada por esses movimentos) [de mães que se unem para lutar por justiça pela morte de seus filhos] de que a experiência da dor tem unido as pessoas, especialmente as mulheres, que tomam para si a tarefa de prosseguir, também na esfera pública, a maternagem normalmente associada com o mundo privado. (pp. 93-4)

A autora destaca, portanto, a função materna – ao invés da função fraterna analisada por Kehl, e onde o feminino está “interditado” - como elemento aglutinador de mulheres na constituição de um grupo social dotado de um interesse comum, e enfatiza a importância da construção dessas “redes de solidariedade” para a luta política:

Ao estudarmos esses movimentos vemos as mulheres como protagonistas. E elas fazem isso a partir da dimensão materna. São como mães e a partir do que esse papel suscita em termos simbólicos e culturais que se lançaram às ruas. Mesmo no espaço público, é a imagem da mãe, daquela que cuida, que organiza, que é priorizada. E isso aparece em seus discursos como algo natural. Se elas ressaltam isso, é essa mesma imagem, igualmente que a mídia vem conformando. É importante destacar que esse tipo de discurso possibilita a construção de uma história comum. E essa estratégia vem dando mostras de ser um importante caminho para a negociação política. (p.96)

Considerações finais

Em sua obra “O desencantamento do mundo”, Bourdieu (1979) procura demonstrar, através da análise das condições do trabalho e dos trabalhadores na Argélia, como as “probabilidades objetivas” se inscrevem nas “esperanças subjetivas” e aponta que “o campo dos possíveis tende a se alargar à medida que a pessoa se ergue na hierarquia social” (p. 79). Com a observação das trajetórias de D. Dalva, seus personagens Vó Dalva e a mãe guerreira que “conseguiu trazer” 17 filhos para a “cidade grande”, podemos observar o mesmo fenômeno, mas em direção inversa: seus sonhos se restringiram a medida em que suas conquistas se desfizeram.

Nessas breves considerações sobre trajetórias femininas na favela, tomando, na verdade, basicamente, uma só mulher - mas que, na concretude de sua existência desempenhou vários papéis e percorreu inúmeros caminhos em sua luta cotidiana, “criando sozinha” seus 17 filhos – o que se procura é apontar também possibilidades no campo para a superação da dominação masculina. Como já apontado por Freitas, a função materna cumpre um importante papel na formação de redes de solidariedade que atuam para além do mundo privado. E através dessa função D. Dalva constituiu seu grupo social de ocupação e consolidação de poder simbólico no território, mesmo que seus passos não tenham sido seguidos por seus sucessores.

A noção de solidariedade de interesses, unindo todas as mães, em nome dos filhos, é uma importante representação construída por essas mulheres. Em nome dos filhos, elas permaneceram em casa, e para esta casa retornaram (mesmo quando eram vítimas da violência doméstica). Mas foi também em nome dos filhos que se aventuraram a ir às ruas. (p.99)

Refletindo agora a partir do que é apontado por Kehl em sua análise do mundo do rap, de que no âmbito da “fratria” a mulher só consegue trânsito ao se comportar como “os manos”(2002,p.243) e acrescentando a essa reflexão as constatações de Goldenberg em sua

análise do contexto da militância, onde igualmente a mulher que se destaca é aquela que assume uma “atuação masculina” (2005:134), pode-se perguntar até que ponto vale a pena seguir essas trajetórias, já inscritas elas mesmas num campo de possibilidades masculinamente dominado. Ou se não seria mais frutífero, dentro das “probabilidades objetivas”, nortear a luta no campo, pela feminização das estratégias. Sem palavras de ordem nem punhos cerrados, D. Dalva conduziu sua luta por moradia e garante sua permanência na Barreira há mais de 30 anos de “reexistência”. Costurando cotidianamente relações e influências, alianças e acessos, consolidou sua posição e de seus filhos na comunidade. De maneira silenciosa se fixou e se impôs na localidade num patamar de prestígio e liderança naquele cenário geopolítico – e essa é a expressão incontestada da eficácia de suas táticas e estratégias. Já que a posição ocupada no campo de forças é secundária, é preciso tirar proveito com o capital disponível, pois a probabilidade de sucesso de uma “atuação masculina” é muito maior para os que, concretamente, detêm maior capital simbólico desse gênero, acumulado. A partir da análise da trajetória de D. Dalva torna-se possível pensar na subversão da estrutura de classificação dos capitais, para talvez assim, subverter a própria estrutura de distribuição de poder simbólico no campo.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. (2005) Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BOURDIEU, Pierre. (2007) *A Distinção: crítica social do julgamento*, Porto Alegre: Editora Zouk.

_____. (1999) *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

_____. (1996) *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papirus.

_____. (1979) *O Desencantamento do mundo*. São Paulo: Perspectiva.

CASTELLS, Manuel. (1999) *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra.

CERTEAU, Michel de. (2008) *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes.

FREITAS, Rita de Cássia Santos. (2002) “Em nome dos filhos, a formação de redes de solidariedade – algumas reflexões a partir do Caso Acari.” *Revista Serviço Social e Sociedade*, n.71, São Paulo: Cortez.

GOFFMAN, Erving.(1975) *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis, RJ: Vozes.

GOLDENBERG, Mirian. (2005) *De perto ninguém é normal – estudos sobre corpo, sexualidade, gênero e desvio na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Record.

HALL, Stuart. (2002) *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

KEHL, Maria Rita [org.] (2000) *Função fraterna*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

VELHO, Gilberto. (1994) *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro : Zahar.

POLÍTICA EM UM ACAMPAMENTO: SOBRE FAZER CASAS E ESTENDER REDES DE ALIANÇAS

João Vicente Marques Lagüéns¹²⁵

Resumo

No presente trabalho busco explorar os sentidos, formas e implicações da construção de acampamentos de longa duração em processos de mobilização política, dando especial atenção às dinâmicas e relações cotidianas constituídas entre os participantes desses processos. O caso analisado é o movimento Lulalivre, no qual acompanho a dinâmica dos espaços constituídos pela militância na área vizinha à prisão do Presidente Lula, englobando palco para manifestações políticas e espaços mantidos por diferentes movimentos e coletivos na vizinhança, que servem como alojamento, espaço para refeições, estudo e trabalho¹²⁶.

Palavras-chave: Antropologia da política; Movimentos sociais; Política; casa; Domesticidade.

Introdução

Embora o título não denuncie, este trabalho é sobre um caso bastante particular de mobilização social que se fez, em parte, através de um acampamento que se manteve durante os 580 da prisão do Presidente Lula: a vigília Lulalivre. E mesmo sendo um evento absolutamente particular, articulado em função de uma situação *sui generis*, que só existe graças ao impacto de uma liderança política também única, acho que este caso etnográfico pode servir para por em questão alguns lugares comuns sobre as relações entre casas, convivência, vizinhança e política.

1- Em primeiro lugar serve para mostrar que a oposição entre casa, espaço da família e vida privada, de um lado e a cidade, a rua, como espaço público e da política, de outro constitui um modelo conceitual, certamente importante, tanto que está consolidado na etimologia do político (polis) e do doméstico, mas não uma referência para descrever etnograficamente as casas ou a política. Para quem vive cotidianamente a política, isto é evidente.

2 - Em segundo lugar, as casas do acampamento Lulalivre também oferecem a possibilidade de pensar a ação política a partir de uma gramática que não se organiza a partir das idéias de identidade e representação, tão comuns nos discursos sobre articulação

¹²⁵ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro

¹²⁶ Trabalho apresentado na 6ª Reunião Equatorial de Antropologia, 9 a 12 de Dezembro de 2019, Salvador – BA, no GT 27 – Formas de habitar, vizinhança e ação política.

política a partir da vizinhança e convivência cotidiana, mas sim sobre formas de ação, disputas, estratégias e articulações políticas. E também sobre afetos, fofocas e emoções.

3- A vigília Lula livre parece-me, ainda, um bom exemplo para pensar as possibilidades de ação política de pessoas e movimentos sociais e diversos sentidos que a "política institucional" pode assumir.

Os vizinhos mais próximos do Presidente Lula

Logo após a prisão, a área próxima ao prédio da Polícia Federal foi tomada por militantes de movimentos sociais e pessoas que pretendiam demonstrar solidariedade e gratidão ao ex-presidente. Quando cheguei, 4 dias depois de Lula, no já havia aproximadamente mil pessoas, dispostas a tornarem-se os vizinhos mais próximos do Presidente, como costumavam dizer. A idéia de ocupar a área era quase automática, afinal, acampamentos são formas consagradas da luta política da esquerda. Acampamentos e ocupações duradouras são tecnologias de mobilização que, além da pressão e demonstração pública, servem para desenvolver, entre os participantes, laços de identidade e vínculos afetivos, através das trajetórias e situação de vida comum e intensa convivência cotidiana. Aquele, no entanto, era um acampamento peculiar, ali havia tudo, menos trajetórias semelhantes. Pessoas e movimentos mais ou menos organizados afluíam com suas bandeiras, corpos, jeitos, estéticas, modos de vestir, marcando suas diferenças e sua presença em apoio a Lula... A paisagem marcava a pluralidade dos que vinham apoiar Lula.

A maior parte dos que estavam ali tinha trajetórias de militância. E, exatamente por isso, reconheciam a novidade daquela ocupação. A coisa mais interessante para fazer ali era visitar os demais grupos acampados, conhecer aquelas pessoas, ouvir suas histórias, debater como organizar a esquerda e outras questões sem solução. Cozinhas (pra lá de improvisadas, montadas pelos acampados) e a possibilidade de parar para tomar um cafezinho, uma água e descansar debaixo de uma barraca eram o suporte para chamar as pessoas, conversar, para provocar visitas e circulação.

Algumas pessoas, no entanto, chegavam ao acampamento e resolviam ficar "até o presidente sair de lá". Dentre estes estavam os militantes de organizações mais estruturadas como MST, CUT e sindicatos,. Mas também um conjunto de pessoas para as quais a prisão de Lula teve sentido disruptivo em suas vidas. foi como um terremoto em suas vidas.

Por mais que fosse uma experiência empolgante era evidente que aquele acampamento não poderia permanecer ali, daquela forma, por muito tempo. É claro que acampamentos e ocupações *devem* incomodar, perturbar a ordem; seu objetivo é justamente denunciar a anormalidade da situação contra a qual se insurge. Mas manter mil pessoas acampadas em 5 ou 6 ruas de um bairro pacato de subúrbio, onde é difícil até encontrar um botequim era insustentável. E, tão automática quanto a formação do acampamento, foi a criação de um organismo institucional que se colocou como "representante" daquele movimento (formada por membros do PT, CUT, MST e MAB do Paraná) que passa a ser chamado por essa "coordenação" de ***Vigília Lulalivre*** - *nome oficial do movimento*. Esse, por sinal, sempre foi um termo em disputa. Quem chegava de fora chama aquele espaço de acampamento. A coordenação corrige: vigília. Os militantes, que sabem que estão acampados, riem.

Ocupar espaços na vizinhança

Além da constituição da coordenação, a construção de três espaços, foram cruciais para a permanência daquele acampamento. Significativamente, cada deles cumpria a função associada um cômodo diferente de uma casa.

O primeiro, cronologicamente, foi a cozinha, instalada na varanda da casa de uma das poucas famílias do bairro simpática ao movimento. A iniciativa partiu de militantes "independentes" que, decididos a permanecer até que Lula fosse libertado, assumiram a função de 'tocar a cozinha', convenceram a dona da casa a alugar o espaço e a dirigentes de organizações a assumir os custos de aluguel e manutenção da cozinha.

Duas semanas depois, a direção da vigília conseguiu alugar um terreno para alojar os militantes, formando o acampamento Mariza Letícia. O Acampamento ficou pronto para o 1º de Maio - evento especialmente importante para a CUT - e foi administrado pela coordenação da vigília por pouco menos de dois meses, passando depois a ser organizado e mantido pelos militantes que estavam lá.

Pouco depois, quando já se esperava a ordem definitiva de desocupar as ruas, a coordenação conseguiu alugar um terreno exatamente em frente ao prédio da Polícia Federal, que tornou-se sede da Vigília. Assim foi garantido espaço para todos os atos públicos da vigília, onde ocorrem palestras, rodas de conversa e debates, onde chegam

diariamente visitantes de todo o país, e, principalmente, onde boa parte dos militantes passam o dia.

Assim, os primeiros e principais espaços que possibilitaram a continuação da ocupação em defesa do presidente Lula, formam como uma casa distribuída pela vizinhança. A sede da vigília, sala para receber visitas, os que chegam de fora, para as conversas e distrações que ajudam a passar o tempo. Lugar para conhecer pessoas, apresentar amigos à família, e para os começos de namoros. A cozinha onde se come, e se fofoca enquanto se preparam os alimentos. Os quartos de dormir e de compartilhar com os mais íntimos. Como em qualquer casa, nenhum desses espaços é plenamente público ou privado. Todos certamente têm inscrições e significados com os quais se joga no cotidiano. Todos são políticos e politizáveis, cada um a seu modo.

Permanecer

Mas a permanência da vigília dependia de mais do que cumprir as funções essenciais da vida, dependia da construção de sentido e possibilidades de ação associadas a permanecer ali – e isso tem bastante a ver com a construção de novas **casas**.

Há um marco que define, para mim, a passagem para uma segunda fase na Vigília. É o dia em que o desembargador do TRF-4 acatou um *habeas corpus* e mandou soltar Lula, mas o Juiz da primeira instância foi capaz de extrapolar sua competência e conseguiu impedir o cumprimento da ordem judicial... Nesse momento, as pessoas que viviam intensamente o acampamento perceberam duas coisas: 1) que aquele acampamento não seria tão provisório quanto se esperava inicialmente; e uma sensação de desamparo: "Se Lula sair o que acontece conosco? O que acontece com tudo o que fizemos aqui? "

E não é a toa que esse momento coincide com a época em que as "**casas**" da vigília começam a ganhar formas, ou a projetar uma aparência que sugere que serão mais fixas. O acampamento Mariza Letícia, já era coordenado pelos próprios militantes que estavam morando ali e, a essa altura, se dedicavam a construir ou melhorar as instalações de cozinhas, banheiros e espaços comuns que atendiam às barracas. Os dois militantes que tocavam a cozinha - Chili e Cabelo - alugaram um terreno mais próximo ao prédio da Polícia Federal, e começaram a construção do Espaço Marielle Franco, que além da cozinha, tem dois simpáticos galpões de madeira onde passou a funcionar um centro de formação do MST. Na lateral foi pintado um grande mural com rostos e frases dos principais líderes

revolucionários - de Marx ao Papa Francisco. Os movimentos de mídia alternativa - Mídia Ninja, Brasil de Fato e Jornalistas Livres - alugaram uma casa bacana, chamada de *Casa da Democracia*, que, além de servir de alojamento para os mídia-ativistas e agregados, era um espaço aberto para quem frequentava a vigília e mantinha uma pilha de papéis para que os visitantes deixassem mensagens para o presidente Lula, que passaram a cobrir as paredes da sala - até o teto.

Com arranjos semelhantes, outros grupos foram estabelecendo suas *casas*. Foi montado um alojamento para militantes dos MST. O Sindicato dos Metalúrgicos do ABC alugou uma casinha. Outros sindicatos paulistas alugaram apartamentos na vizinhança. Cada uma dessas *casas* acabou assumindo uma dinâmica própria, associada ao “estilo de vida” desenvolvido ali por seus “moradores”. Elas são percebidas quase como se fossem pequenos movimentos ou organizações. Bem ao estilo Levi-straussiano, assumiram o sentido de “pessoas morais”, combinavam diferentes mecanismos de incorporação de seus membros e também mecanismos para produzir sua reprodução, ou manutenção da sua existência para além da presença física das pessoas (Conforme J. Carsten & S. Hugh-Jones, 1995). Eu, por exemplo, fui incorporado ao alojamento do sindicato dos metalúrgicos do ABC, sem ser nem sindicalista, nem metalúrgico, nem do ABC, mas sendo barbudo, gordinho, petista, homem hetero...

O arranjo de cada uma dessas casas não é necessariamente estável e sua manutenção exige negociação constante. Há sempre questões a resolver: chega mais uma pessoa, onde ela vai dormir? Dá pra fazer um café fora de horário? Um ronca, o outro não cumpre o horário. Alguém precisa de um sabonete, ou de um casaco emprestado. Onde é que dá pra tomar uma birita nesse bairro? E fumar um? Talvez seja por isso, por juntar irremediavelmente pessoas e diferentes dimensões da vida, por produzir uma convivência onde não é possível separar totalmente nenhuma dessas dimensões, onde sentimentos, afetos, obrigações e a solução dos problemas imediatos da vida estão completamente intrincados, que as casas sejam tão marcantes nos atos de produzir e elaborar relações.

No caso da Vigília, a trajetória de cada uma dessas casas fala também bastante das possibilidades e formas de ação de movimentos e militantes e das relações que são traçadas entre eles. Podemos tomar como exemplo o espaço Marielle Franco. Nos primeiros dias de acampamento, as brigadas do MST montaram cozinhas em barracas, que distribuía

refeições para os seus militantes e para quem precisava. Pouco depois, um conjunto de pessoas se dispôs a assumir essa tarefa e a continuar mais tempo no acampamento. A coordenação montou um sistema para receber doações e algumas pessoas do MST se incorporaram a esse grupo, que recebia reforços temporários das caravanas que chegavam. Um desses militantes, o Chili, do PT de São Paulo, assumiu uma certa liderança e estabeleceu um esquema mais fixo na organização da cozinha e, com o tempo, passou a ser quem "mandava" na cozinha. Ele teve apoio de outro militante, Cabelo, bem mais diplomático do que o Chili, que conseguia ora com a coordenação da vigília, ora com o MST, apoio e financiamento para os gastos da cozinha. Foi essa condição que permitiu que eles dois construíssem uma relação com um morador da vizinhança que aceitou alugar para eles um terreno onde seria construído o espaço Marielle Franco. Rapidamente o espaço se tornou um lugar central para a vigília. Além das refeições, vários militantes, especialmente quando querem ter uma conversa mais profunda, vão para lá, tomar um café.

Todos os que visitam a Vigília - ilustres ou não - são convidados a visitar o espaço Marielle e admirar o mural dos líderes revolucionários. Chili aproveita os personagens para puxar assunto e hoje mantém uma rede de contatos com "revolucionários" de todo o mundo - só falta uni-los ;). Mas, se por um lado, o espaço Marielle dá um lugar de destaque a seus coordenadores, eles precisam constantemente negociar e se submeter aos "movimentos institucionalizados". Desde o início, o MST se posicionou como um movimento fundamental para estruturação da vigília. - especialmente por manter um contingente constante de pessoas trazidas de diversos assentamentos, mas nunca quis ter uma "casa" do MST. A construção do espaço Marielle foi garantida, basicamente pelo Movimento Sem Terra, que se comprometeu inclusive a pagar o aluguel e as contas, mas a responsabilidade pelo espaço (inclusive o contrato de aluguel) eram do Chili. Isso significa que, a cada mês, ele precisa negociar com os coordenadores do MST o repasse do dinheiro. O mesmo acontece com as doações de alimento, que chegam através da coordenação da vigília. Assim, a cada início de mês, para pagar as contas, ou a cada três dias, para receber os alimentos para preparar as refeições, os coordenadores do espaço têm de negociar com a coordenação da vigília e do MST. Nenhum desses apoios é, de fato, garantido. Há sempre a possibilidade de vir a resposta de que "dessa vez não vai dar", como de fato acontece com frequência, exigindo buscar apoio em outro lugar. Para as direções dos movimentos, essa é uma forma de manter

algum controle os coordenadores do Espaço. Mantém-se, assim, entre Militantes independentes e Movimentos um equilíbrio instável que está sempre em negociação.

Depois da derrota

Depois das eleições, encarando a derrota, acho que podemos dizer que a vigília entrou em uma nova fase. O lema público foi o "ninguém solta a mão de ninguém" mas ali estava claro que vários arranjos precisavam ser refeitos e as pessoas precisavam dar rumo a suas vidas. Não necessariamente deixar a vigília, mas dar novo sentido e soluções práticas à vida. O sentimento de desamparo, as perguntas sobre "o que fazer depois de tudo o que fizemos aqui?" voltaram a se apresentar. *O que você tem depois de ter chutado a sua vida para o alto e ir passar 6 meses gritando bom dia, boa tarde e boa noite para o barbudo?* As soluções, encontradas pelos militantes, foram justamente de usar aquilo que havia sido construído ali para dar continuidade às suas vias.

Edna, que coordenava o Acampamento Mariza Letícia resolveu deixar, junto com outros, o acampamento, pegar uma Kombi e criar uma "caravana Lulalivre" itinerante pelo Brasil. Pegou a rede de contatos das pessoas que tinham passado pelo acampamento e passou a acioná-las, marcar atividades militantes com cada uma delas e ir visitando essas pessoas, fazendo manifestações junto com elas, fazendo a campanha Lulalivre pelo Brasil. O Cabelo, do Espaço Marielle, resolveu que tinha que escrever um livro sobre a vigília. Ele tinha conhecido uma professora de literatura de Recife, que escreve cordéis e propôs a ele transformar o livro em cordel. Estão os dois trabalhando juntos, ele manda o relato e ela transforma em verso. Ele foi pra Recife montar um comitê Lulalivre. Outro personagem, o Batista do Megafone, que anda sempre com um capacete com uma placa Lulalivre em cima e está há mais de um ano na vigília, começou a produzir e vender camisetas numa da campanha Lulalivre numa banquinha na vigília.

Em certo sentido, isso não é radicalmente diferente da solução dada por [políticos profissionais. Lindberg Farias perdeu a eleição para senador e criou um canal de Youtube. Manuela D'Ávila está escrevendo livros. Todos continuam construindo estratégias que os permite continuar a fazer política a partir das relações que são capazes de mobilizar. Lindberg, por exemplo era uma figura bastante presente na Vigília e construiu uma significativa rede de relações a partir daí. Sua atuação política e a capilaridade da rede de relações que ele é capaz de mobilizar se espalhou para muito além do seu estado de origem.

Guardadas as devidas proporções, universo de inter-relações, e de contatos e trocas efetivas dos militantes de base do Lulalivre, como Cabelo e Edna, também se estenderam enormemente, ganharam escala nacional. Através dessas relações o acampamento Lulalivre se espalhou pelo Brasil, construindo uma rede que talvez se pareça a uma **configuração de casas** (Marcelin, 1999).

Fim

As "casas" da vigília Lulalivre são mecanismos que deram àquelas pessoas forma de atuar na política. Essas casa possibilitaram que novos atores entrassem a tivessem protagonismo na política. Casas marcam, produzem interações, servem de referencia e marcam as relações.

Dentro dessas casas e a partir delas, através dessa multiplicidade de conversas, encontros, visitas, amizades e brigas, falas públicas e fofocas constituem o tecido do que é fazer política. E, nisso, se aproximam a "grande política", dos políticos profissionais que atuam nacionalmente, e a "pequena política" de militantes que, todos os dias, gritam bom dia, boa tarde e boa noite para o presidente Lula.

Referências

CARSTEN, Jannet, & HUGH-JONES, Stephen. Introduction. In J. Carsten & S. Hugh-Jones (Eds.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. pp. 1-46.

COMERFORD, John Cunha. Como uma família: Sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

KOWARICK, Lúcio. A espoliação urbana. São Paulo: Paz e Terra, 1983.

LAGÜÉNS, João Vicente Marques. Casa e Política: amizade, conflito e interesses. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

MARQUES, Ana Claudia. Intrigas e Questões: Vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

PALMEIRA, Moacir. Política, facções e voto. In: PALMEIRA, Moacir, HEREDIA, Beatriz. Política Ambígua. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2010.

SADER, Eder. Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTOS, Carlos Nelson Ferreira dos. Movimentos urbanos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

O TEMPO DO FUTEBOL: UMA ETNOGRAFIA DO CATANGA FUTEBOL CLUBE

Marcos Paulo de Castro Mello¹²⁷

Resumo

O presente trabalho buscou produzir um estudo etnográfico sobre a rivalidade entre duas torcidas de futebol do município de Passa Quatro, em Minas Gerais. Dentro dessa configuração futebolística em questão, um lado ganha, enquanto outro perde, mas não se entra em conflito o tempo todo. A rivalidade vem sendo modulada enquanto algo que não é contínuo, uma noção de posição ativa onde esses torcedores controlam suas relações, administrando conflitos dentro deste universo esportivo.

Palavras-chave: Conflito; Controle social; Relações jocosas futebolísticas.

Introdução

O presente trabalho aborda o futebol como um fenômeno social importante, encarando-o enquanto um processo, um contínuo acontecer que envolve uma dinâmica complexa mobilizada por aqueles que com ele se envolvem em diversos espaços, seja nos estádios, nas ruas, nos bares, nos blocos de carnaval. Situado dentro de um contexto amplo de instâncias da vida social, o futebol tem o potencial de revelar um panorama de personagens diversos e, conseqüentemente, os códigos de seus comportamentos.

Buscou-se produzir um estudo etnográfico sobre a rivalidade entre duas torcidas de futebol de Passa Quatro, município da região sul de Minas Gerais. Trata-se dos torcedores dos clubes do Catanga Futebol Clube e do São Jorge, apaixonados por futebol que, ao se identificarem e escolherem seu time para torcer, adentram em um universo de pertencimento. Passam a se vestir com a camisa do clube que detém seu escudo, assim como outros adereços. Demonstram um grande ímpeto em cantar e prestigiar seu time, a ponto de provocar e criar certa tensão para com os torcedores do time adversário.

Nesse contexto, despertou-me a atenção à maneira como se constrói essa rivalidade, elemento que se tornou tão vivo e presente nas atividades rotineiras, evidenciando como o futebol produz questões importantes nas relações sociais. Surge um universo de preferências, ideias, conflitos e tensões, diversão e expressões diversas através de arranjos, contatos e trocas culturais muito particulares. É em torno disso que busco entender a clivagem desse cotidiano, a dinâmica social e como o futebol vem moldado essas relações.

¹²⁷ Mestrando em Ciências Sociais – PPGCSO/UFJF

Assim, me parece que o próprio futebol, enquanto fenômeno social é permeado por narrativas que permitem criar configurações para vitórias e derrotas. E é exatamente nesse ponto onde é possível reconstruir as relações, de maneira coletiva, reconhecendo o elemento do jogo. Amigos e entes queridos que se separam, e por vezes se dividem entre os times rivais, vivem todo o processo ritual e performativo do jogo para depois retomarem a sua vida ante o resultado daquela partida.

É diante desse quadro que surge o objetivo do trabalho. Dentro dessa configuração da partida de futebol, um lado ganha, enquanto outro perde, mas não se briga o tempo todo. São acionadas outras formas de associação onde esses torcedores também estão em outras relações. Desse modo, não se é só torcedor de futebol, outros mecanismos são contemplados de maneira que a rivalidade vem sendo modulada enquanto algo que não é contínuo, uma noção de posição ativa onde esses torcedores controlam, buscando evitar afastamentos e rupturas. Portanto, me parece existir uma dinâmica que opera como uma “navegação social”, um “saber viver” que busco entender como o *tempo do futebol*, um momento específico onde se constituem rearranjos sociais em torno da rivalidade, onde a partir da ideia de controle se produz um conflito autorizado que não promove uma ruptura das relações.

Essa questão levanta uma possibilidade de ser observada, principalmente, por se tratar de um município no interior do Estado de Minas Gerais, que também detém localidades rurais, com um “movimento” intenso de circulação e contato entre as pessoas (DAINESE, 2016), “[...] numa sociedade em que todos praticamente se conhecem [...]” (PALMEIRA, 2010:22).

Primeiras observações

A escolha do local e do time de futebol para a pesquisa de campo adveio da minha experiência de ter passado três dias do carnaval de 2019 em Passa Quatro e ter identificado elementos que despertaram a minha curiosidade diante da rivalidade demonstrada entre os blocos de carnaval na disputa pelo prêmio do desfile na cidade. Tratava-se de dois bairros rivais que constantemente bradavam gritos de guerra referentes ao futebol, fazendo uma conexão direta entre esses dois fenômenos: futebol e carnaval. A partir disso decidi fazer

uma pesquisa exploratória conversando com moradores, indo as partidas de futebol e coletando documentos históricos e livros na biblioteca municipal da cidade.

A cidade em questão recebe o nome de Passa Quatro, situada na região das Terras Altas da Mantiqueira e historicamente localizada por expedições bandeirantes paulistas em meados do século XVII. Suas trilhas fazem divisa entre os estados de Minas Gerais e São Paulo, representando o principal acesso à região sul mineira através da famosa Garganta do Embaú, ponto localizado no Vale do Paraíba que liga os municípios de Passa Quatro - MG e Cruzeiro - SP. Devido ao fato da estrada, hoje conhecida como caminho velho da estrada real, cruzar quatro vezes com o rio local, tanto a cidade como o referido rio receberam a denominação de Passa Quatro. Em 1888, via Lei 3.657 de 1º de setembro, Passa Quatro se separa de Pouso Alto e se emancipa como município, marcando a data como feriado em comemoração ao dia da cidade¹²⁸.

Os dois bairros que atualmente configuram a grande rivalidade esportiva e carnavalesca na cidade, são representados pelo bairro Santa Terezinha, popularmente conhecido como “Feira” e o “Catanga” que abrange os bairros: Nossa Senhora de Copacabana, São Geraldo e Santa Cruz. Antes do processo de urbanização, o bairro Santa Terezinha se localizava em um vasto pasto que, com a expansão do comércio de gado, se transformou em um enorme curral, passagem obrigatória de manadas vindas da região. Por se tratar de um ponto de intensa negociação de gado, o local passou a ser conhecido como Feira. Após a decadência deste comércio, a prefeitura resolveu traçar, de maneira muito incipiente, um loteamento. Essa ação contribuiu com o processo de urbanização do bairro, através do surgimento de instalações de rede de água e esgoto, calçamento e iluminação das ruas, além da criação de quadras e estradas. A abertura da nova estrada para o bairro Mato Dentro ajudou o bairro da Feira a se expandir.

Em relação ao Catanga, como dito anteriormente, trata-se de três bairros que abarcam a região. O primeiro deles descrito na apostila de Mossri (1995) é o Bairro Nossa Senhora de Copacabana, sua extensão vai do Rio Passa Quatro até o Rio das Pedras, tendo como referência duas pontes da cidade. Porém, antes de ser conhecido por sua

¹²⁸ Disponível em <<http://www.passaquatro.mg.gov.br/sobre-passa-quatro-historia.php>>. Acesso em 14/03/2019.

denominação atual, fazia parte do bairro São Geraldo e por isso abrangia o famoso campo de futebol do Passa Quatro Futebol Clube, que hoje é ocupado pela Escola Estadual Professora Lourdes Castilho. O saudoso campo era cercado com cerca de bambus e exibia muitos eucaliptos, além de fazer fronteira com a ferrovia da cidade.

O crescimento da cidade passou a despertar grande interesse turístico, chamando a atenção de dois advogados do Rio de Janeiro que decidiram investir na compra de milhares de metros quadrados de alguns proprietários do bairro, com o objetivo de fazer o loteamento com o nome que eles mesmos escolheram e que foi posteriormente aprovado pela prefeitura. Venderam a maioria dos lotes na capital carioca e o restante em Passa Quatro. Nesse mesmo período, a prefeitura comprou parte de uma fazenda nessa mesma região para a criação de casas populares com o nome de Conjunto Habitacional Presidente Juscelino Kubistchek, fazendo com que parte do Bairro Nossa Senhora de Copacabana fosse conhecido popularmente como Casas Populares.

A apostila de Mossri também menciona o conflito na África, desencadeado pela insurgência da província de Katanga na tentativa de separação da República Democrática do Congo (como o documento em questão foi redigido em 1995, nele aponta o país africano como República do Zaire, denominação vigente no período de 1971 até 1997) que representou uma guerra sangrenta. Por inspiração desse acontecimento histórico, o clube de futebol que surgiu nas imediações das casas populares, recebera esse nome na década de setenta. Assim, “Catanga era, para muitos, palavra que significava *violência, briga*” (MOSSRI, 1995:34). Nesse contexto, moradores da cidade passaram a associar as casas populares ao clube de futebol Catanga, já que essas habitações estavam inseridas no Bairro Nossa Senhora de Copacabana, São Geraldo e também no bairro Santa Cruz.

Retornando ao Carnaval, tive a oportunidade de assistir ao desfile do bloco da Feira que ocorreu na rua principal do centro da cidade, em frente a igreja matriz e durante o trajeto tradicional, a abateria desce por parar em frente ao bar do presidente do Catanga Futebol Clube, cuja intenção era afronta-lo com a seguinte fala: “Ei, Fabinho, vai toma no cu!”. Na sequência, algumas pessoas saíram do bar e foram confrontar parte do bloco logo no fim da rua, mas foram contidos por outras pessoas que passavam na hora e tudo não passou de uma discussão. Um dos integrantes do Bloco da Feira se juntou ao grupo em que eu estava presente e se apresentou como primo do presidente do time rival e disse:

“Fabinho tá putado comigo, me viu junto com o pessoal que xingou ele”. Curioso com o acontecido, perguntei como era a relação entre eles e o rapaz não hesitou “ele é como um irmão pra mim, a gente cresceu junto, mas sabe como é, *é coisa de futebol*”. Prosseguiu explicando a sua conexão com o bairro “eu sou Feira desde pequeno, sempre joguei futebol pelo time deles”. Após isso, engatamos uma conversa ainda sobre futebol, em que ele me contou que também torcia pelo Flamengo e cogitava assistir o jogo da estreia do time no campeonato Libertadores da América, dois dias após o fim do carnaval na cidade, no bar do primo, o mesmo em que o bloco proferiu palavras pouco amigáveis.

Durante minhas pesquisas preliminares e andanças pela cidade, fiz uma visita a biblioteca municipal nos meses seguintes e durante uma das conversas que tive com o bibliotecário Fabrício, o passaquatrense avistou uma moradora da cidade, Dona Zuza, subindo as escadas da entrada da biblioteca e logo a chamou para participar da conversa “essa sim conhece a história da cidade, vai ajudar bastante”. Fabrício destacou que em relação ao carnaval, o Catanga tem um diferencial para com os demais times de futebol da cidade por ter o time vinculado à escola de samba desde o seu início, além de ter mantido o mesmo nome desde a sua criação, diferente do grande rival que hoje recebe o nome de São Jorge e não possui vinculação com o bloco do bairro, o bloco da Feira. As saudosas escolas de samba da cidade: Mocidade Alegre da Feira, Unidos do Beco do Barroso, Gaviões de Copacabana e Flor de Minas, do Catanga, deram lugar aos blocos de carnaval com o passar dos anos. Os desfiles continuam vivos até hoje, mantendo uma competição intensa, como me contou Dona Zuza ao dizer que a rivalidade entre os dois bairros (Feira e Catanga) era muito forte desde o carnaval, a ponto de partirem para as vias de fato após a derrota para o rival na premiação. Essa tensão resultou em contratemplos no evento porque, segundo a moradora passaquatrense, “sempre tinha um amigo ou parente de alguém que saía machucado, aí o pessoal ficava chateado e não saía para desfilar no ano seguinte”, fazendo com que algumas pessoas deixassem de participar dos desfiles temporariamente.

Por sugestão de Fabrício que nos indicou o endereço, o próximo passo foi ir à casa de Carlos Britto para uma conversa sobre os seus trabalhos artesanais “75 Anos de Futebol” e “Memórias do Carnaval” que tivemos acesso na biblioteca. Fomos prontamente recebidos com bastante entusiasmo pelo morador que nos mostrou todos os seus livros artesanais de memórias da cidade, como o trabalho sobre rótulos diversos de produtos locais, trabalho

que lhe rendeu outras tantas visitas de alunos universitários do estado de São Paulo. Sobre o carnaval, assim como Dona Zuza, comentou sobre os episódios de brigas como ingredientes para os altos e baixos do carnaval na cidade, que intercalavam entre grandes eventos e momentos de desânimo, sem a realização do famoso desfile na rua do centro da cidade, em frente à igreja matriz. Além disso, mencionou também que o carnaval era organizado por lideranças de bairros, entre eles, se destacou Luiz Carlos de Oliveira, conhecido popularmente como Leta, líder sindical e organizador da escola de samba do bairro do Catanga, o Flor de Minas, e apontado como possível fundador do próprio time de futebol.

Carlos Britto me mostrou as primeiras edições de seu trabalho sobre futebol, compartilhou suas lembranças sobre as partidas que participou e a história do importante campeonato esportivo da cidade - os Jogos de Verão de Passa Quatro. Na década de 40, quatro lideranças de quatro bairros distintos da cidade se reuniram para criar o referido evento: o médico Dr. Décio representando a Feira, Leta do Catanga, Dircinho Greca do Centro da cidade e Manoel Leite do bairro Pinheirinhos. O campeonato que ficou conhecido como Jogos de Verão, envolvia diversas modalidades esportivas como vôlei, futebol de salão, handebol, atletismo, entre outros, sendo articulado *entre os bairros da cidade*. A principal regra para poder se inscrever nos jogos era que o participante fosse morador do bairro no qual desejasse competir, sendo necessário, inclusive, portar um comprovante no ato de inscrição para atestar sua residência. Segundo Carlos, os jogos eram realizados no ginásio poliesportivo que, até os dias de hoje, fica ao lado do Estádio municipal da cidade. Era exibido um grande painel que computava os pontos de todas as modalidades disputadas em uma espécie de ranking para que fosse feito o controle e gerasse um clima de rivalidade esportiva. A entrega das premiações em medalhas e faixas era feita no cinema da cidade na época, em uma mesa imensa que ficava em cima do palco, fazendo com que os vencedores subissem até lá e fossem vistos por todos.

Com o passar dos anos, os organizadores que eram moradores e lideranças de bairro, passaram a enfrentar dificuldades com a organização do evento por falta de atletas para compor as diferentes modalidades e os jogos tradicionais entre os bairros passaram a deixar de acontecer. Após um período de declínio, a prefeitura decidiu assumir esse compromisso e passou a organizar o evento, mas dessa vez no inverno para não ter problemas com as

chuvas do verão que alagavam parte do ginásio. E assim surgiu uma segunda versão desse mesmo evento esportivo, *os jogos de inverno*, seguindo o mesmo formato.

Conversando com o secretário de esportes da cidade, questionei sobre a realização dos jogos esse ano e, para a minha surpresa, este não será realizado por problemas em relação ao número suficiente de atletas. Além disso, me disse que se preocupava com a questão da violência, onde algumas vezes a rivalidade era tão intensa ao ponto das torcidas ficarem “incontroláveis” durante as disputas dentro do ginásio. Um dos moradores da cidade que estava sentado na arquibancada e parecia ser conhecido do secretário, comentou que durante a sua adolescência, quando participava dos jogos, compareceu ao evento para jogar futsal e após a partida foi abordado pelo time de vôlei para que ajudasse a completá-lo. Esse acontecimento evidenciava uma regra importante do campeonato, caso o número de jogadores não estivesse exato, o time não poderia competir e seria computada a derrota automática.

Com a bola rolando

Meu primeiro contato com o time foi no dia 17/03 quando tive a oportunidade assistir a estreia do time do Catanga na Liga Desportiva Caxambuense, importante campeonato amador, onde diversos times do sul de Minas Gerais competem pelo troféu de campeão. Nessa edição de 2019, o campeonato foi organizado em três grupos, os quais os grupos A e o B foram compostos por cinco times e o grupo C por apenas quatro, configurando em um total de quatorze times. Por iniciativa da secretaria de esporte da cidade, ficou acordado que o campeão e o vice-campeão do campeonato municipal de 2018 poderiam participar da Liga, recebendo todo o suporte para deslocamentos em jogos que fossem em outras cidades. Assim, Passa Quatro segue sendo representado pelo atual campeão municipal São Jorge F.C, time da Feira, e o Catanga F.C. Além deles, as cidades de Cruzília, Itanhandu, Caxambu, Pouso Alto, Varginha, São Lourenço, Baependi, Madre de Deus, Carmo de Minas, Andrelândia, Soledade de Minas e Conceição do Rio Verde também estão participando, porém com um único time como representante por cidade.

Essa modalidade do futebol, dentro da diversidade futebolística, segundo Damo (2005) pode ser compreendida como matriz comunitária ou “futebol de várzea”, vinculada ao momento de lazer dos jogadores e sua realização se dá em espaços padronizados mas em

diferentes escalas em relação ao futebol espetáculo onde sua organização é monopolista, globalizada e centralizada pela Federação Internacional de Futebol (FIFA). Nesse contexto, não existe uma exigência do condicionamento físico dos seus participantes como a dos atletas profissionais e embora exista uma organização tática pré definida dos times, não é raro situações em que os jogadores alternem suas posições no decorrer da competição. Além disso, como é o caso do Catanga Futebol Clube, o time dispõe de um técnico que também é o massagista, os dirigentes do clube em grande medida é composta pelos próprios jogadores e todos desempenham suas funções sem remuneração.

Como dito anteriormente, mesmo que em menor escala, essa matriz futebolística não deixa de ter elementos do futebol profissional e uma das características de destaque é a presença do corpo de arbitragem presente nos jogos que atuam pela federação estadual de futebol e operam como a “polícia da FIFA”, controlando as tensões e conflitos a partir da padronização das regras para o certame (DAMO, 2005:14).

Em alguns casos, as federações estaduais - conectadas à estrutura FIFA-IB - organizam eventos que congregam a elite dos clubes, mas prevalece, sobretudo, a organização de competições em circuitos locais - bairros, cidades, dependendo das circunstâncias. A grande mídia, de alcance nacional e regional, ignora a existência do futebol comunitário ou notabiliza-o por meio de seus subprodutos - confusões, improvisos, etc. Nas cidades de menor porte, no entanto, o semanário publica a tabela, o regulamento e a classificação do certame, geralmente chamado de “municipal” ou “regional”. A “várzea” vira “amador”, galgando prestígio, e a cada rodada as emissoras de rádio transmitem um jogo, sendo os patrocinadores da jornada pequenos empreendedores e não raro o poder público local (DAMO, 2005:16)

Na primeira rodada do campeonato, o Catanga recebeu o time do CAC, de Conceição do Rio Verde, no Estádio Municipal da cidade. Algumas horas antes da partida, consegui o número de celular e entrei em contato com o presidente do Catanga, conhecido na cidade como Fabinho, com o intuito de possibilitar o acesso aos torcedores do time durante a partida. A mensagem culminou em um convite para encontra-lo no Bar do Arlindo, considerado pelos torcedores como a verdadeira sede do clube por ser um local onde os torcedores se concentram antes dos jogos para beber cerveja e organizar as baterias e bandeiras, além do dono do estabelecimento ser um ex-jogador do clube e pai do atual técnico.

Nessa ocasião, ele me disse também ser flamenguista e sobre as referências do time carioca na camisa do bloco de carnaval do Catanga, onde muitas das canções seriam de sua autoria, tendo como referência adaptações das músicas da torcida organizada carioca Raça Rubro Negra. Esse fato me gerou uma curiosidade e decidi perguntar a respeito da rivalidade entre os diferentes públicos da cidade, inclusive torcedores da Feira que frequentavam o seu bar nos dias das transmissões dos jogos, até mesmo do Flamengo: “O pessoal é tranquilo, aqui ninguém mistura as coisas. Em dia de jogo do mengão o pessoal vem assistir na boa, mesmo sendo Feira ou Catanga. Aqui [em Passa Quatro] a maioria é flamenguista mesmo, inclusive o nosso uniforme [do Catanga] tem uma frase da torcida do Flamengo e ninguém deixa de usar por causa disso”. Sobre já ter ocorrido algum episódio de provocação no bar durante os jogos do carioca rubro negro, ele respondeu que “uma vez um vascaíno chato veio assistir e ficou fazendo gracinha, fiquei tão puto que tampei o controle na tela da televisão, depois tive que comprar outra (risos). Mas pode zoar que pra mim tá tranquilo, eu não gosto é de *perder*”.

Inspirado nos trabalhos clássicos de Marcel Mauss, Radcliffe-Brown e Robert Lowie sobre relações jocosas, Gastaldo (2010) trouxe o conceito para o âmbito do universo esportivo a partir da formulação do conceito “relações jocosas futebolísticas” onde formas lúdicas de interações manifestas em público são mediadas pelo futebol na forma de sátiras, provocações e apostas.

No caso específico das relações jocosas futebolísticas, o que ocorre é uma

modalidade híbrida entre as duas variedades apresentadas por Brown. Na medida em que a motivação da jocosidade é o desempenho de cada equipe de futebol defendida pelos parceiros e que o resultado dos jogos é imponderável, a cada rodada dos diferentes campeonatos as relações de força entre as equipes se alteram, resultando em uma variedade que poderia ser chamada, nos termos propostos por Brown, “assimétrica alternada”, embora a “alternância” esteja condicionada aos fatos do jogo. Por vezes, uma determinada equipe está em “boa fase” ou “má fase”, colecionando sucessos ou fracassos, por mais ou menos tempo. No entanto, se considerarmos que a lealdade demandada dos torcedores é vitalícia, há amplo espaço para ascensões e quedas ao longo da vida de um torcedor e seus parceiros de gozação (GASTALDO, 2010:3).

Concebe-se um compartilhamento de informações acerca do futebol a partir de uma constante atualização dos participantes sobre o futebol, reconhecendo os elementos do jogo que passa pelo imponderável, construindo narrativas de vitórias e derrotas ao longo da

temporalidade de existência do clube em questão, onde é comum glórias do passado vitorioso e projeção para o futuro de cada time serem acionados para o debate.

A frase do Flamengo em questão, na parte de trás da camisa, se refere a uma música intitulada "Essa loucura nunca se acabará", cantada pelos torcedores dentro do estádio nos dias de jogo: Vamos Flamengo eu tô aqui, e te sigo a todo lado, e não importa onde jogue eu vou te apoiar. Vamos Flamengo não podemos *perder* nunca. Vamos Flamengo vamos vamos *ganhar* sempre. E essa loucura que eu sinto por ti nunca se acabará!¹²⁹

Figura 1 – Camisa do bloco de carnaval do Catanga



Fonte: Foto do facebook do Catanga Futebol Clube¹³⁰.

Flávio de Campos e Luís Henrique de Toledo (2013) identificam torcedores que deixam sua torcida para mais de um clube como “torcedores mistos” pertencentes a bifiliação clubística. Como é o caso aqui em questão, os torcedores passaquatrenses torcem para o Catanga Futebol clube, time da cidade, e sua grande maioria também torce para os grandes times do Estado do Rio de Janeiro, sendo o Clube de Regatas Flamengo o de maior predileção, servindo de inspiração para as cores e os gritos de guerra do time do sul de minas.

¹²⁹ Disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/flamengo/1323124>>. Acesso em: 11/02/2019.

¹³⁰ Disponível em <<https://www.facebook.com/Catanatico/photos/a.1157284107684633/2055264621219906/?type=3&theater>>. Acesso em: 11/03/2019.

Atentar para o fenômeno da bifiliação clubística, e também para os fenômenos que a amparam, tais como os regionalismos, o familismo, a representação política e o comprometimento local do torcer mais para a cidade do que propriamente para um time, enfim, pode trazer uma visada mais perspectivante para as análises sobre o comportamento torcedor (CAMPOS; TOLEDO; 2013:133)

Os autores chamam atenção para o ato de torcer como algo em constante atualização, não se enquadrando em categorias estanques, mas levando em consideração os elementos que conversam com a sociabilidade legitimada pelos próprios torcedores. Nesse ponto, um dos elementos a se considerar em Passa Quatro, dialoga com o processo de urbanização dito anterior, onde os bairros que compõem o Catanga F.C. passaram por um processo de loteamento de dois advogados da capital carioca e venderam grande parte dos lotes por lá.

Faltando poucos minutos para o jogo, Fabinho chamou todos os presentes para ir direção ao Estádio seguindo a cadência da bateria e repetindo as músicas que ele cantava. O Estádio se localiza a poucos metros do bar e rapidamente estávamos sentados bem no meio da arquibancada.

Era a primeira vez que os times de Passa Quatro participavam desse campeonato tradicional. Com isso em mente, eu imaginava que a competição seria tratada com prioridade pelos times da cidade. Para a minha surpresa, o presidente me disse que o time não tinha grandes expectativas, apenas a classificação para a próxima fase da competição, já seria algo inédito e satisfatório. O que realmente importava para a temporada deste ano era ser campeão municipal, e de preferência com uma vitória sobre o seu grande rival, o São Jorge.

Junto a isso, é interessante notar que a maioria dos cantos do Catanga sempre remetiam a falas direcionadas a Feira, com letras que reforçavam uma superioridade do time em relação ao rival, mesmo que o jogo fosse contra outro time. O elemento da rivalidade naquela partida teve um foco total na rivalidade da cidade, mesmo que o jogo não fosse contra o time da Feira. Como as músicas cantadas pelos torcedores durante a partida: “Nós vamos pra cima, não damos bobeira, isso aqui é *Catanga*, isso aqui não é *Feira*”, “Quem manda nessa cidade sou eu, *a Feira* quando me viu, correu...”, “O senhor é do Catanga, do Catanga eu também sou, *no futebol, no carnaval, Catanga mata a pau*”.

Segundo Teixeira (1998), ao observar a Torcida Organizada Torcida Jovem, do Botafogo de Futebol e Regatas, descreveu que os cânticos e os gritos de guerra se juntam à

agitação da bandeira e às batidas de palma que seguem a cadência da bateria. Toda essa movimentação se inicia com um torcedor identificado como “puxador” que coordena as ações da organizada tomando a iniciativa dos gritos de guerra, canções que são seguidas pelos demais membros. Sua ação tem uma dupla funcionalidade, de incentivar o time do coração, idolatrar seus ídolos em campo e de confrontar os jogadores do time adversário e a sua torcida, constituindo verdadeiras batalhas verbais.

“Para além da gratuidade e obviedade das agressões disparadas das arquibancadas, como pensam alguns, os duelos verbais travados entre torcedores devem ser compreendidos dentro de uma trama virtual de significações simbólicas, filtradas, codificadas em músicas e versos, retiradas da própria sociedade e de seus temas mais recorrentes” (TOLEDO, 1996:65).

Em Toledo (1996), essas disputas se fundamentam e ajudam a evidenciar estereótipos presentes no nosso imaginário social porque abordam a ambivalência do insulto dentro e fora do Estádio. Utilizando assim, palavrões de maneira mais sistemática, sem ser exclusivamente nos momentos de raiva, definindo aspectos de uma complexa lealdade, dentro de um ambiente majoritariamente masculino e conflituoso, em contexto de disputa entre torcidas e embasado nas ideias de virilidade, honra, coragem e afetividade.

Esses palavrões não se restringem apenas à torcida adversária e aos jogadores dentro do gramado. Frequentemente o juiz, bandeirinhas, dirigentes, a polícia, os técnicos, os gândulas e o banco de reservas são os alvos. Teixeira (1998) argumenta que essas atitudes e cânticos permanecem porque *estabelecem uma comunicação eficiente* entre os torcedores e isso não implica que eles os escolhem por simples devoção a violência, mas sim porque é um elemento de ritualização que comunica.

Damo (2005) complementa ao apontar que essas regras operam devido a um sistema de pertenças que passa a agir a partir do momento em que os torcedores criam um vínculo perene, que duram por vidas inteiras. Um vínculo que passa pela ordem do simbólico, onde é necessário que esse espectador passe por um processo de engajamento, onde se escolhe um time de coração e fundamenta a relação de pertencimento, num processo que nunca termina de se constituir.

Bernardo Buarque de Hollanda (2008) argumenta que a imagem depreciativa ligada ao torcedor de futebol, muitas vezes visto como “indivíduo vulgar”, ator de ações dita irracionais advinda de um estado emocional instável que supostamente o leva a

encarar o esporte como uma fuga de uma realidade frustrante, não é coerente para abordar a origem das emoções e a forma como elas interagem com o evento futebolístico e a sua plateia. O ato de torcer, segundo o autor, transparece uma ambivalência carnavalesca, acompanhado de uma excentricidade exibida através do linguajar, das vestimentas, dos instrumentos sonoros, a música, a crença religiosa acompanhada por superstições, que juntos evidenciavam um processo de ritualização de práticas e performances que promovem uma integração social.

O time passaquatrense começou bem a partida, abrindo o placar no primeiro tempo e indo para o intervalo com a vantagem. Porém, veio um segundo tempo bastante diferente, onde o time de Conceição do Rio Verde conseguiu virar a partida e garantir a vitória por 2 a 1.

Figura 2 – Elenco do Catanga F.C na primeira rodada da Liga Desportiva Caxambuense



Fonte: Edinho

Figura 3 - Capitães dos times e o corpo de arbitragem



Fonte: Edinho

Por fim, minha última incursão ao campo, até o presente momento, foi em Cruzília – Minas Gerais para assistir ao jogo entre Catanga e Ypiranga, partida válida pela terceira rodada do campeonato organizado pela Liga Desportiva Caxambuense de Futebol. Chegando ao Estádio, encontrei alguns moradores vendendo o ingresso mais barato na porta e, no impulso de tentar adquirir alguns, acabei hesitando e perdi a oportunidade para um torcedor mais astuto. Ao escutar a minha lamentação, um senhor que vestia a camisa do Ypiranga se ofereceu para ir busca-los para mim “espera aqui que eu vou buscar mais para você, é bom que você economiza e sobra para a cerveja”. Perguntei o seu nome e ele respondeu dizendo ser “muito complicado” e se apresentou pelo apelido: Baé, pai do presidente do clube. O senhor nos acompanhou até a entrada do estádio e nos apresentou um pouco da sede do clube e suas divisões espaciais. Seguindo as instruções de Baé, percebi que para chegar à área reservada para torcida visitante, tínhamos que cruzar toda a arquibancada ocupada por torcedores do Ypiranga, o que me fez transparecer certa preocupação, principalmente por ter muito pouca vivência na condição de visitante durante as minhas experiências com o futebol. Este receio foi identificado por Baé que se ofereceu para nos acompanhar até nossos assentos, “pode ficar tranquilo, aqui não acontece nada não, colocamos essa grade [divisória] apenas para os jogos contra nosso rival da cidade, o Sete de Setembro”. Quando nos aproximamos da torcida do Catanga, um dos torcedores que compunha a bateria reconheceu uma das pessoas que me acompanhava e prontamente o questionou “o que você tá fazendo aqui? Seu pai sabe que você veio? E eu achando que a gente que era maluco”. Confesso que por um momento pensei que talvez não tivesse sido

uma boa ideia, mas no fundo, algo me dizia que valeria a pena ser visto pelos torcedores do Catanga, principalmente em uma situação que parecia ser claramente desfavorável para eles por estarem em menor número e na cidade do time adversário.

Durante esse momento de preocupação, recordei-me de Edinho contando do episódio em que precisou sair às pressas do vestiário com seus colegas também árbitros para dentro de seu carro que fora alvejado por latinhas de cerveja e pontapés da torcida local. O desconhecido e a incerteza do desfecho do resultado da partida me geraram certa tensão. O Ypiranga estava na condição de anfitrião, jogando em casa, devido a isso sua torcida compareceu em grande número, representando uma maioria considerável dos presentes. Do outro lado, estava a torcida do Catanga com cerca de doze pessoas, trajados com a camisa do bloco de carnaval, munidos de sua bateria e seus copos de cerveja.

A observação na arquibancada, durante o primeiro tempo da partida, se tornou um verdadeiro dilema quando recebi uma mensagem no celular de um dos funcionários do clube, André, que me fora apresentado por um amigo em comum da universidade: “Onde você tá parceiro? Aparece aqui perto da bateria do Ypiranga pra gente bater um papo, vou te apresentar o pessoal”. Bruna, que estava ao meu lado, prontamente me alertou: “Talvez não seja uma boa você ser visto pelos torcedores do Catanga conversando com o povo do Ypiranga”. Essa foi a segunda vez que eu questionei o porquê de ter ido *àquela* partida, talvez fosse melhor ir a um jogo do Ypiranga com outro time, onde eu não corresse o risco de ser confundido com um “espião” ou qualquer outra figura ambígua que representasse o fim do meu acesso a eles, ou, como sugere Marshall Sahlins (1987), cometer uma falta ritual.¹³¹

Algo muito próximo do que William Foote-Whyte (2005) diz sobre as lições que o pesquisador aprende durante a observação participante: “Se o pesquisador estiver tentando entrar em mais de um grupo, seu trabalho de campo torna-se mais complicado, pode haver momentos em que os grupos entrem em conflitos um com o outro, e esperam que ele tome

¹³¹ Como afirma Sahlins sobre a falta ritual: “Porém, quando partiu para Kahiki, o Resolution teve um mastro quebrado e Cook cometeu a falta ritual de voltar inesperada e inexplicavelmente. O grande navegador estava agora hors catégorie, perigosa condição como nos ensinam Leach e Douglas, e dentro de poucos dias estaria realmente morto, apesar de certos sacerdotes de Lono terem perguntado quando voltaria (SAHLINS, 1987:125)”.

posição” (p.306). Não demorou a acabar o primeiro tempo e jogo foi para o intervalo, mantendo as torcidas tranquilas com o empate sem gol.

Com essas questões em mente, decidi ir ao encontro de André antes do fim do primeiro tempo. Esse encontro me rendeu acesso a toda parte administrativa do clube, assim como o espaço de reunião da diretoria, a arquibancada exclusiva para sócios torcedores e a prestigiada sala de troféus. Durante esse pequeno passeio pela sede, André me contou que durante a sua adolescência, foi jogador do time principal do Ypiranga (o Ypiranga é composto por times mirins, juvenis e pelo time principal, onde os jogadores deste último eram considerados os melhores e com idade mínima para disputar os campeonatos principais da região, como a Liga Desportiva Caxambuense), participando de diversos campeonatos. Ao passar no vestibular, teve que se mudar para cidade de Viçosa e precisou abandonar os gramados.

Durante a nossa conversa, perguntei do por que dessa escolha de jogar no Ypiranga, mesmo sendo morador do bairro de origem do grande rival, o Sete de Setembro, e a resposta foi: “Naquela época eu só queria jogar bola. O time que me aceitasse, eu ia jogar. O treinador do Ypiranga gostava de mim e me convidou para jogar. Se o Sete tivesse me chamado, eu teria ido, mas depois de vestir a camisa [do Ypiranga], tudo mudou, hoje eu não jogo no Sete nem se eles me pagassem”.

Outro questionamento foi a respeito da rivalidade dentro do seu bairro, mesmo ele sendo um torcedor declarado do Ypiranga, além de funcionário do clube e ex-jogador, “o pessoal é tranquilo, as vezes alguns mais alterados por causa de bebida tentam criar tumulto, *mas aqui [na cidade] você aprende com quem que se pode brincar*”.

A fala de André demonstrou a importância em saber como se relacionar, principalmente dentro desse contexto de rivalidade esportiva, dialogando com esse sistema de pertencimento daqueles envolvidos com o futebol de alguma e desse modo, inspirou uma reflexão que faz um paralelo com a política que também está associada a divisões e conflitos, principalmente se fizermos esse paralelo entre rivalidade esportiva e o período eleitoral especificamente. Desse modo, o processo de polarização se mostra presente tanto entre torcedores de times rivais no futebol, quanto entre candidatos a cargos políticos e seus eleitores. Como assinala Moacir Palmeira (2010), o voto representa uma adesão com o intuito de situar-se de um lado da sociedade, e o ato de demonstrar

isso publicamente, seja por meio de cartazes, fotografias ou nomes dos candidatos na porta da sua casa “[...] é uma sinalização de que o dono da casa pertence a uma determinada facção” (p.18). Da mesma forma, torcedores de futebol circulam em espaços públicos com adereços que contêm os símbolos que representam o seu time de futebol.

Porém, rivalidades e clivagens parecem ser acionadas em momentos específicos, caso contrário, uma divisão contínua não só tencionaria as relações sociais na direção de um afastamento, como reafirmaria uma posição tanto de torcedor como do eleitor e candidato enquanto algo permanente. Nesse aspecto, me aproximo da noção de *“tempo da política”* do autor como ferramenta analítica por ser “[...] adequado para a explicitação de certos conflitos que em outros tempos seriam profundamente desagregadores” (PALMEIRA, 2002:173).

Nas situações que estudamos, o tempo da política representa o momento em que essas facções são identificadas e em que, por assim dizer, existem plenamente, como verdadeiras facções políticas, em conflito aberto. É nesse período que aquelas municipalidades se dividem de uma maneira pouco habitual nos grandes centros, com o próprio espaço físico da cidade “distribuindo-se” entre as facções e desenvolvendo-se interdições com relação à frequência a bares, farmácias, barbearias, em suma, aos locais públicos controlados pela facção adversária, que tanto impressionaram os que estudaram a política local no Brasil (PALMEIRA, 2010:17).

O tempo da política não envolve apenas os candidatos e eleitores, mas toda a população na medida em que opera no cotidiano, produzindo novas práticas através de rearranjos sociais, onde o conflito é autorizado e as divisões em torno das facções são explicitadas dentro de um período marcado por rituais e interdições. Contudo, é importante ressaltar que não se trata de utilizar a ideia de “tempo” no sentido de uma marcação no calendário a partir de uma temporalidade, mas sim de rearranjos que fazem referência a uma “navegação social” diante das relações sociais, articulando um tempo próprio para atividades consideradas importantes naquele espaço (PALMEIRA, 2002, 2010).

[...] parece estar em jogo menos uma concepção qualquer de tempo como o representamos habitualmente, linear ou cíclico, cumulativo ou não-cumulativo, e mais uma certa maneira de a população recortar/representar a estrutura social. Trata-se menos de estabelecer um desenho qualquer de temporalidade e mais de descrever ou de postular um conjunto de atividades adequadas e um ritmo próprio à sua consecução em um determinado momento (PALMEIRA, 2002:172).

Estamos falando do caráter temporário que se configura em um período específico onde a política se faz presente no cotidiano dessas comunidades, e essa presença tem a capacidade de interferir no cotidiano justamente porque opera com preceitos diferentes em relação a outros tempos, agrupando e dividindo pessoas de modo a gerar tensões.

Daí a existência de uma certa ambiguidade com relação à visão da política, pois se, por um lado, o “tempo da política” é vivido como tendo um caráter festivo o que é assinalado pelas formas festivas de que a política se reveste com seus símbolos visuais – bandeiras, faixas e cartazes com exuberância de cores – músicas, demonstrações públicas, como comícios, passeatas e carreatas, e com massas de gente dando o caráter de festa, por outro lado, trata-se também de um período conflitivo, portanto tenso, já que divide pessoas que, em outros momentos, encontram-se unidas por relações de parentesco, amizade e/ou vizinhança, etc (PALMEIRA, 2010:82).¹³²

Como dito, o período eleitoral se configura em um momento intenso, a partir de fronteiras rígidas e conflito aberto entre as facções, e o desfecho passa pelo imponderável, longe se configurar em algo premeditado e pré-estabelecido. Assim, quando termina o período eleitoral, os dois grupos logo se veem em uma necessidade de “*temperar*” hostilidades e provocações, em uma tentativa de contextualizar suas afirmações e até mesmo introduzir um “*discurso de exceção*” (PALMEIRA, 2010:17-18), legitimando assim o tempo da política.

Em sua obra sobre o processo civilizacional da sociedade europeia ocidental, Nibert Elias e Eric Dunning (1992) trabalham com a perspectiva histórica do controle das emoções e a formação de monopólios do Estado. Junto a isso, trabalham o surgimento do desporto como um confronto físico diretamente relacionado com a política, a partir de um desenvolvimento global da sociedade, ao longo de um processo civilizador.

[...] os ciclos de violência abrandaram e os conflitos de interesse e de confiança eram resolvidos de um modo que permitia aos dois principais contendores pelo

¹³² Pensando em termos de uma abordagem estrutural que privilegia a importância das noções de conflito e poder como integrantes importantes para estrutura social, a partir de atividades de negociação na produção da integração social, Max Gluckman (1962:43) desenvolveu o conceito de *relações multiplex* a partir de uma diferenciação entre sociedade moderna e sociedade tribal. Assim, a ideia de uma fragmentação das relações sociais nas “sociedades complexas” consegue isolar diversos conflitos sociais uns dos outros, fazendo com um conflito econômico, por exemplo, não se configure em um conflito também nas relações familiares. Diferentemente das sociedades de “pequena escala” onde uma crise ou conflito é ao mesmo tempo doméstica, econômica e política, não passando por esse processo de fragmentação.

poder governamental solucionarem as suas diferenças por intermédio de processos inteiramente não violentos, e segundo regras concertadas que ambas as partes respeitavam (ELIAS; DUNNING, 1992:49).

Essa ideia implica que ocorreu uma moderação da violência no momento de lazer, e nesse quadro inclui-se o desporto, em um contexto datado na Inglaterra do século XVIII, em uma tentativa de recuperar a confiança entre grupos adversários depois de uma experiência de revolução, com o objetivo específico de defender a adoção do regime parlamentar. Dessa forma, segundo o autor, o regime parlamentar apresenta exigências específicas, dentre elas, o nível de tensões existentes no seu interior e a capacidade de conservação de seus membros (DUNNING, 1992:50).

Nesse quadro, as atividades de lazer se configuram em uma área social “[...] de libertação das restrições do não lazer” (ELIAS; DUNNING, 1992:104), ou seja, em um espaço para onde é permitido aliviar as tensões diante de pressões e restrições, formando uma espécie de equilíbrio como uma necessidade existencial e dessa forma, traz para o lazer, assim como o desporto, uma importância social.

Talvez a participação mais activa dos espectadores nos acontecimentos desportivos, que se observa mesmo em países que tradicionalmente são bastante reservados, como a Inglaterra, possa constituir outro exemplo. Representam uma interrupção moderada no manto habitual das restrições e, em particular, no caso dos jovens, um alargamento do alcance e da profundidade da excitação manifesta (ELIAS; DUNNING, 1992:105).

Essa permissão acompanha uma maior tolerância pública diante da manifestação da excitação, mas esta não deixa de sofrer restrições específicas do processo civilizador.

Ver homens e mulheres adultos agitarem-se em lágrimas e abandonarem-se as suas amargas tristezas em público, ou entrarem em pânico dominados por um medo selvagem, ou a baterem-se uns aos outros de forma selvagem debaixo do impacto da sua excitação violenta, deixou de ser encarado como normal. Habitualmente é motivo de embaraço para quem assiste e, com frequência, motivo de vergonha ou arrependimento para aqueles que se permitiram ser dominados pela excitação (DUNNING, 1992:103).

Portanto, na análise do autor, a busca da excitação, o entusiasmo presente nas nossas atividades de lazer é complementar à restrição das emoções manifestas na vida cotidiana. Assim, é acionado um *autocontrole* que passa a ser interiorizado a partir de regras do processo civilizador, formando uma *“armadura pessoal”* (ELIAS; DUNNING, 1992:104).

Trazendo outra análise sobre controle, em seu trabalho com os moradores da Terceira Margem, Grazielle Dainese (2014) deu atenção às falas, sua circulação e o que faz com que determinadas questões circulem como condição e termômetro para se relacionar. Estes têm o potencial tanto de criar vínculos, quanto de desestabilizá-los. Desse modo, a autora chama a atenção para um *controle*, onde seria possível administrar um desentendimento sem causar grandes rupturas, “desentender-se é coisa comum entre os mais chegados, no entanto, é por bem da própria intimidade que, para tais acontecimentos, haja “controle” (DAINESE, 2014:234).

Esse controle se apresenta de diversas maneiras, como o silêncio circunstancial com o objetivo de não agravar o desentendimento, desconversar sobre determinado assunto, comentar determinadas situações que são consideradas restritas a determinados ambientes, uma preocupação constante com a fala com o objetivo de não “dar o que falar”.

Muito piores são os atos de violência, recriminados, mas vivenciados por mulheres da localidade que “perdem a cabeça” e enfrentam sua possível adversária — não com palavras, mas com socos ou puxões de cabelo. As mulheres reconheciam: ao manter a conversa a sós, Nenha tinha “tido controle” (DAINESE, 2014:241-242).

Esses momentos de tensão são tratados a partir da ideia de controle justamente para evitar uma possibilidade de ruptura da vida coletiva, uma vez que uma desestabilização radical possa ser considerada por qualquer morador como um desentendimento contínuo que ocasionaria sofrimento para os envolvidos. Dessa forma, segundo Dainese (2014), o conflito é vivido pelos moradores da Terceira Margem através da necessidade de uma *autodisciplina* e pelo *cuidado em se relacionar*.

Porém, é importante ressaltar, essa maneira de viver não implica em uma vida sem conflitos, porque “[...] mais importante do que evitar divisões e distanciamentos é o conhecimento que cada um aciona nessa vivência, de modo a evitar que as tensões se reproduzam continuamente” (DAINESE, 2014:239). A autora faz um paralelo com a *política*, onde este se configura em um momento onde forças como as “paixões” e o “interesse” são acionadas e podem gerar o desentendimento, principalmente porque “vinculada à divisão, a política é feita de “partidarismos” que arriscam as relações de parentesco e amizade” (DAINESE, 2014:240-241). Ou seja, a política é um contexto social onde essas forças encontram grande potencialidade de se intensificarem. Assim, “a *paixão* que se manifesta

nas campanhas eleitorais municipais e a *paixão* que se expressa no dia a dia se assemelham na maneira como influenciam a vida pessoal e coletiva (DAINESE, 2014:245)". Portanto, mesmo que os margeenses não sejam "controlados" o tempo todo, isso não implica que seja um dispositivo esquecido. Pelo contrário, é um dispositivo que busca dar ordem diante de um desordenamento das relações porque evidencia e potencializa um *saber viver* diante do que se apresenta as suas existências.

Considerações finais

O ato de torcer passa pelo engajamento do torcedor com a escolha do seu time de coração, firmando um vínculo que fundamenta a sua relação de pertencimento com o clube e identificação com o grupo de torcedores. Essa forma de envolvimento emocional que irá conduzir as atividades e ações permeadas por rituais tanto dentro do estádio como em outros espaços na cidade como nas ruas, praças, parques, terrenos baldios, escolas e tantos outros espaços. O engajamento em questão pode remeter a uma torcida por mais de um time, sendo estes "torcedores mistos" algo presente por todo o país e que coaduna com perspectivas que estão em constante atualização e inseridas no âmbito da bifiliação clubística.

Desse modo, firma-se um vínculo de amor pelo time do coração, ao passo de assumir o compromisso de combater os times considerados seus grandes rivais. A atuação dos torcedores diante da rivalidade gera uma convencionalidade onde reconhecem regras específicas e assim dão significado a padrões de comportamento para a relação entre eles, produzindo uma narrativa do evento ao reconhecerem essas regras, diante do elemento do imponderável.

O universo do futebol tem sua apropriação intimamente ligada ao cotidiano e neste caso, traz o elemento do controle social a partir das relações jocosas futebolísticas que dialoga com a ideia de respeito e tolerância, um cuidado ao se relacionar mobilizando conhecimentos específicos do jogo e a ideia de controle de maneira que evitem rupturas nas relações sociais.

Referências

BRITTO, Carlos. **Passa Quatro: 75 anos de futebol**. 1997.

CAMPOS, Flávio de. & TOLEDO, Luiz Henrique de. 2013. O Brasil na arquibancada: notas sobre a sociabilidade torcedora. Revista USP n. 99: 123-138.

DAMO, Arlei. **Do dom à profissão: Uma etnografia do futebol espetáculo a partir da formação de jogadores no Brasil e na França**. Porto Alegre: Tese de doutorado em Antropologia Social / UFRGS, 2005.

_____. **Senso de jogo**. Esporte e Sociedade, v. 1, n.1, p. 1-36, 2005.

DAINESE, Grazielle. Chegar à Terceira Margem: um caso de prosa, paixões e maldade. **Anuário Antropológico/2014**, Brasília, UnB, 2015, v. 40, n. 1: 233-255.

DAINESE, Grazielle. Movimento e animação das festas. Visitas, andanças e chegadas. **Mana** 22(3), 2016, p. 641-669.

ELIAS, N.; DUNNING, E. **A busca da excitação**. Lisboa: Difel, 1992.

FOOTE-WHYTE. **A Sociedade da Esquina**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2005.

GASTALDO, E. L. . **As Relações Jocosas Futebolísticas: futebol, sociabilidade e conflito no Brasil**. Mana (UFRJ. Impresso) , v. 16, p. 311-325, 2010.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GLUCKMAN, Max. **“Les Rites de Passage”**, In Essays on the Ritual of Social Relations. Manchester, Manchester University Press, 1962.

HOLLANDA, B. B. B. de. **O clube como vontade e representação: O jornalismo esportivo e a formação de torcidas organizadas de futebol do Rio de Janeiro (1967-1988)**. Rio de Janeiro: Tese de doutorado em História Social da Cultura / PUC-Rio, 2008.

LEVER, Janet. **A loucura do futebol**. São Paulo: Record, 1983.

MOSSRI, Pedro. **Apostila Passa Quatro**. 1995.

_____. **Curiosidades Históricas do Passa Quatro**. 2000.

PALMEIRA, Moacir. **Política e tempo: nota exploratória**. In: PEIRANO, Mariza (org.). O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: NUAP, 2002. p. 171-177.

PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz. **Política Ambígua**. Rio de Janeiro: NUAP, 2010.

SAHLINS, Marshall David. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1987.

TEIXEIRA, R. C. **OS PERIGOS DA PAIXÃO: filosofia e prática das Torcidas Jovens Cariocas**. Rio de Janeiro: Dissertação de mestrado em Sociologia e Antropologia / UFRJ, 1998.

TOLEDO, L. H. **Torcidas organizadas de futebol**. Campinas: Anpocs, 1996.

VELHO, Gilberto. **Apresentação à edição brasileira.** *In:* FOOTE-WHYTE. Sociedade da esquina. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2005, p. 9-13.

GT 28 - FRONTEIRAS, DESLOCAMENTOS FORÇADOS, CONFLITOS E DIREITOS HUMANOS.
MOBILIDADE DE POVOS INDÍGENAS NA AMÉRICA LATINA

Comunicações orais

HISTÓRIA KADIWÉU COMO HISTÓRIA DA MULHER KADIWÉU

Viviane Luiza da SILVA¹³³ (UofM)
Antonio H. AGUILERA URQUIZA¹³⁴ (UFMS)

Resumo

Temos como objetivo apresentar brevemente o contexto histórico-cultural do povo Kadiwéu e, particularmente, a realidade das suas mulheres ceramistas, as quais desenvolvem há séculos essa prática nas terras baixas da América do Sul, atualmente, na fronteira entre Brasil e Paraguai. Trata-se de pesquisa inicialmente exploratória e bibliográfica, complementada com a experiência dos autores, em pesquisas anteriores e realização de projetos de incentivo à produção e comercialização da cerâmica. Os relatos antecipam a compreensão de que as mulheres desempenham contribuição significativa para a preservação de sua história cultural.

Palavras-chave: Mulheres indígenas; Fronteiras; Direitos; Ceramistas.

Introdução

O povo Kadiwéu, autodenominado EJIWAJEGI, vive na atualidade em uma reserva (terra indígena) ao norte do município de Porto Murtinho, no Estado do Mato Grosso do Sul, Brasil. Trata-se da maior área indígena demarcada, fora da Amazônia legal, com pouco mais de 500 mil hectares, composta por fragmentos de mata, pelas encostas da Serra de Maracaju e por áreas alagáveis do pantanal sul.

Após medições realizadas no final do século XIX, a reserva é estabelecida em 1903. Entretanto, o primeiro alvará a assegurar o território Mbayá/Kadiwéu data de 1680, seguido de outros documentos de reconhecimento desse amplo território, como o tratado de 1791, entre esse povo e a coroa portuguesa, e o documento de posse legítima do título de terras em 1891, no início da República. O território foi finalmente confirmado de posse indígena, segundo Siqueira Jr. (1993, p. 16), durante o século XX:

[...] entre 1957-58 a Assembleia Legislativa de Mato Grosso propôs a redução da área para 100.000 hectares e em 30 de agosto de 1961, o Tribunal Federal deu ganho de causa aos índios. A demarcação física foi realizada pelo Exército em 1981 e finalmente homologada pelo decreto n. 89.578 de 24/04/84, assinado pelo presidente João Figueiredo e ministro Mário Andreazza, num total de 538.536 hectares.

¹³³ Doutoranda em Antropologia na Universidade de Manitoba (UofM) Canadá.

¹³⁴ Professor Associado da UFMS.

A área indígena é limitada pelo Rio Paraguai no Oeste, pelo Rio Nabileque e Rio Naitaca no Norte, pela Serra de Bodoquena no Leste, e pelo Rio Aquidaban no Sul. Essa área é habitada, na atualidade, por aproximadamente 2.000 pessoas (incluindo alguns Terena e Kinikinau)¹³⁵.

Os Kadiwéu são descendentes do único grupo sobrevivente dos Mbayá (caçadores e coletores e membros da família linguística Guaicuruan) que, após a adoção do cavalo no século XVII, adquiriram a reputação de guerreiros equestres do gran Chaco durante o período colonial (MÉTRAUX, 1946, p. 215-218; OBERG, 1949, p. 1-5). O Mbayá desenvolveu uma sociedade estratificada, incorporando os prisioneiros feitos em suas guerras e elementos de povos com os quais faziam alianças. As mulheres marcavam sua participação na classe alta por pinturas faciais e corporais, que fascinaram os observadores ocidentais desde que o artista e etnógrafo italiano Guido Boggiani (1895a, b, 1897, 1899) publicou seus diários descrevendo seu contato com os Kadiwéu e suas artes. O interesse foi posteriormente reforçado pela pesquisa e publicações de Claude Lévi-Strauss (1976), a pintura corporal, especialmente aquela no rosto das mulheres, como resultado de sua organização social, e mais recentemente, do antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro (1951, 1980).

No século XVIII, os ancestrais dos Kadiwéu adotaram a fabricação de cerâmica (juntamente com a tecelagem e a agricultura rudimentar) de seus vizinhos, especialmente dos Chané (os ancestrais dos atuais Terena). Nesse processo de intercâmbios culturais e empréstimos, as mulheres Kadiwéu transferiram elementos de suas pinturas corporais para a cerâmica (RIBEIRO, 1980, p. 290) e criaram um novo estilo de decoração de cerâmica, que diferia significativamente de seus predecessores Chané, e que se tornou um marco fundamental da identidade étnica dos Kadiwéu, até a atualidade.

Podemos afirmar que o trabalho das mulheres Kadiwéu com a cerâmica e seus aspectos socioeconômicos serve como um dos elementos considerados como fio condutor da cultura EJIWAJEGI. Nessa atividade estão envolvidos elementos rituais, da cosmologia,

¹³⁵ Conforme dados da SESAI (2013/2014), são 1622 pessoas. Lembrando que muitas famílias possuem dupla residência, dentro e fora da aldeia (vilarejos próximos, fazendas arrendadas, cidades próximas) o que caracteriza uma população flutuante.

organização social, aspectos econômicos e de distribuição sexual do trabalho. O esboço histórico do desenvolvimento da cerâmica Kadiwéu, apontará para alguns desenvolvimentos no passado que afetam a qualidade da trajetória e sua posição no mercado.

Além das atividades das mulheres ceramistas, outro elemento central da cultura Kadiwéu é o *ethos* de povo guerreiro. Neste sentido, entre inúmeras narrativas coletadas por Ribeiro (1980, p. 24), em uma delas, registrou a seguinte fala entre os Kadiwéu: “EJIWAJEGI era a nação mais poderosa; este mundo todo foi nosso: tereno, xamacoco, brasileiro, paraguaio, todos foram nossos cativeiros, hoje estamos assim”. Esta narrativa, “revela as percepções dos Kadiwéu sobre as relações interétnicas estabelecidas ao longo do tempo e de que forma o passado guerreiro era evocado, nas lembranças dos mais velhos, como um período de conquistas territoriais e obtenção de ‘cativos’” (JOSÉ DA SILVA, 2011, p. 02)¹³⁶.

Cardoso de Oliveira (1976), comenta em seu clássico “Do Índio ao Bugre”, essa relação belicosa desenvolvida historicamente entre o povo Kadiwéu e os demais grupos da região do Gran Chaco, dentre eles, o povo Chané (Terena), com o qual possuía uma forma de simbiose e de trocas matrimoniais, proteção bélica e produção de alimentos. Como afirmado anteriormente, foi através desta demorada relação simbiótica com o povo Terena, que os Kadiwéu receberam e aperfeiçoaram a prática da produção ceramista, especialmente com a adoção de casamentos entre Kadiwéu e mulheres terena, prática ainda presente na atualidade.

A História da cerâmica e a cultura Kadiwéu

A referência mais antiga à fabricação de cerâmica Guaicuru surgiu em 1733, quando Pedro Lozano, em sua *Descripción Corográfica do Grande Chaco Gualamba*, observou a produção de panelas e jarros pelas mulheres (HERBERTS, 1998, p. 188). Três décadas depois,

¹³⁶ Os Kadiwéu constituem, pelo menos desde os tempos coloniais, uma sociedade estratificada. No passado, havia os “nobres”, os “guerreiros” e os “cativos”, estes últimos geralmente capturados em incursões bélicas junto a outros grupos. Atualmente, a estratificação configura-se da seguinte forma: “nobres” ou Otagodepodi (“senhores”) e “cativos” ou Niotagipe, sendo que os “nobres” são considerados Kadiwéu “puros”, enquanto os “cativos” são aqueles descendentes de índios de outros grupos (JOSÉ DA SILVA, 2004).

o padre jesuíta José Sanchez Labrador (1910)¹³⁷ fornece um relato mais extenso acerca da produção de jarras, panelas e pratos “sem virar” e sua decoração com “várias figuras e cores”, esta última incluindo um pigmento mineral vermelho e um preto, verniz feito de madeira, conhecida pelos indígenas como Pau Santo (*Bulnesia sarmientoi*). Seu elogio a esses vasos, feitos pelas mulheres, como “admiráveis” e “belos” prefigura declarações semelhantes de observadores no século XIX.

De acordo com Sanchez Labrador, as cerâmicas eram em grande parte feitas para uso doméstico, como o armazenamento ou transporte de agulhas, contas e joias (SANCHEZ LABRADOR 1910, 1, p. 291-292).

Os primeiros exemplares preservados da cerâmica Kadiwéu, coletados em 1790/1 por Alexandre Rodrigues Ferreira em sua *Viagem Philosophica*, já mostram as características da cerâmica de Kadiwéu do final do século XIX, incluindo a marcação dos contornos de desenhos retilíneos e curvilíneos, um padrão básico de três cores (vermelho, branco, preto) da decoração pintada, e o uso ocasional de contas de conchas para decorar o lado exterior do corpo e especialmente do aro.

Decorações pintadas no interior das peças são raras e simples, sem a marcação do cordão e o verniz preto. Todos os itens coletados em 1790/1 eram tigelas, embora há uns vasos, como descrito por Sanchez Labrador (MONTEIRO SOARES & FERRÃO 2005, p. 192-194). Como Rodrigues Ferreira não fala de cerâmica no seu breve esboço etnográfico do Guaicuru (MONTEIRO SOARES E FERRÃO, 2005, p. 22-27), não sabemos se algumas das cerâmicas já foram usadas no comércio, mas Métraux (1946, p. 216) aponta que no início do século XIX os Mbayá comercializavam peles e cerâmicas para produtos manufaturados com os não indígenas.

No início da década de 1880, o naturalista americano Herbert Huntington Smith visitou o povo Kadiwéu e, em 1886, publicou a primeira descrição extensiva de sua cerâmica e sua fabricação (SMITH, 1922, p. 305-312). Ele também montou uma extensa coleção de objetos etnográficos Kadiwéu, incluindo mais de 150 itens de cerâmica, que foram preservados no Museu Peabody da Universidade de Harvard (cat. Nos. 89-38-30 / 54093–

¹³⁷ José Sánchez Labrador nasceu em 19 de setembro de 1717; sacerdote Jesuíta, que dedicou parte da sua vida às atividades como missionário na região do Rio da Prata, Paraná e Paraguai, deixando alguns escritos importantes acerca dos povos indígenas no período do século XVIII.

249). Smith (1922) elogia o “delicado gosto artístico” da cerâmica de Kadiwéu e conclui, deduzindo, que sua decoração só recentemente foi transferida de suas pinturas corporais para a cerâmica. Em sua descrição detalhada da cerâmica, ele se refere ao fato de que, enquanto eram as mulheres que faziam as panelas, a argila era adquirida pelos homens em vários pontos das terras baixas do rio Paraguai, muitas vezes durante viagens prolongadas, e levado para a aldeia em canoas. Esse detalhe é particularmente notável, tendo em vista do fato de que hoje são as mulheres que adquirem o barro, bem como a matéria-prima para a ornamentação. Todo o processo de elaboração da cerâmica é de responsabilidade das mulheres, desde a busca do barro, até o acabamento das peças.

Smith (1922) descreve, ainda, uma ampla gama de formas de cerâmica, incluindo potes, tigelas e pratos (“as obras mais artísticas de todas”) encontrou na “forma comum entre as pessoas do Sertão do Brasil”. Essa descrição também está documentada em sua coleção, a qual até agora permanece inédita.

A coleção também apresenta formas e decorações muito semelhantes às recolhidas por Rodrigues Ferreira, no século XIX. Um número substancial das peças coletadas por ele, não contem verniz preto (resina retirada do chamado Pau Santo) e em algumas, também se nota a pintura branca, mas a decoração pintada do interior dos potes e pratos tornou-se mais comum e elaborada com o passar do tempo e através das análises dos viajantes da época.

Segundo Smith (1922), quando de sua viagem aos Kadiwéu, no final do século XIX, quase todas as mulheres mais idosas, incluindo “os cativos de outras etnias”, produziam cerâmica, embora houvesse - não inesperadamente - uma ampla gama de qualidades artísticas. A maioria das peças de sua coleção, observou Smith (1922), representava o trabalho de duas ou três mulheres. Embora seja, portanto, pouco representativo do alcance da produção de cerâmica de Kadiwéu na década de 1880, representa as melhores obras disponíveis atualmente para o colecionador, mesmo que a maior parte da produção parece ter sido feita para o comércio.

As foram trocadas na aldeia, à época, por comerciantes de "miçangas, tesouras, roupas, etc." As melhores peças, obtidas por quase nada na aldeia, foram vendidas em Corumbá por 400 ou 500 réis. As artistas levavam de quatro a cinco dias para produzir uma

peça, e segundo Smith (1922), “eram centenas produzidas por elas” indicando a importância da olaria na década de 1880 e o acesso dos Kadiwéu ao comércio de mercadorias.

Em 1892, o artista italiano e etnógrafo amador Guido Boggiani passou algum tempo entre os Kadiwéu na aldeia de Nabileque, no Rio Aquidaban, na fronteira sul da atual reserva, e na maior aldeia Kadiwéu. Sua descrição da fabricação de cerâmica Kadiwéu (BOGGIANI, 1895a, p. 112-113, 134-135, 146-147) é quase tão extensa quanto a de Smith e em alguns aspectos a complementa.

Boggiani (1895a) concorda com Smith sobre o “gosto verdadeiramente artístico” da decoração e usa muitos dos desenhos como ilustrações em seu livro. Além de Smith, ele via a cerâmica Kadiwéu como uma arte “tradicional”, sem considerar as mudanças ocorridas durante o período colonial. Ao contrário do relato de Smith, no entanto, os escritos de Boggiani sobre os Kadiwéu, foram amplamente reconhecidos e citados na literatura acadêmica. Sua coleção de cerâmica Kadiwéu, montada em 1892 e 1896, está agora preservada em museus na Itália e na Alemanha. Importante salientar, que além dos escritos e coleções de cerâmica Kadiwéu, Guido Boggiani deixou muitas fotografias desse povo e de suas atividades socioculturais, do final do século XIX, retratando seu cotidiano e suas especificidades.

Em 1936, Claude Lévi-Strauss também foi para Nabileque, "a capital do país do Caduveo" (1976). Seu relato no clássico livro *Tristes Trópicos* inclui apenas uma breve referência à cerâmica (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 223-224, com ilustrações nas páginas 222-223), o qual, no entanto, afirma, que a argila foi obtida no Rio Pitoco, no Pantanal, na parte nordeste da reserva. Como Boggiani, Lévi-Strauss (1976) não estava interessado em mudanças culturais e suas causas, mas acreditava que as pinturas faciais não sofreram grandes mudanças ao longo do tempo. Ele (ou provavelmente sua esposa, Dina Dreyfus), no entanto, coletou cerca de 25 exemplos de cerâmica Kadiwéu (além de uma série de animais de brinquedo de argila sem pintura), que estão agora no Musée du Quai Branly em Paris (nº 71.1936). 48). Eles exibem uma faixa de qualidade mais extensa do que a coleção de Smith, e incluem um número de vasos não documentados anteriormente, o que pode indicar uma diversificação das cerâmicas Kadiwéu.

Dez anos depois, em 1946/7, o antropólogo canadense Kalervo Oberg realizou um trabalho de campo entre os Kadiwéu, especialmente na região da Aldeia Alves de Barros, na

parte nordeste da reserva. O objetivo de sua monografia (OBERG, 1949, p. 01) era “delinear as mudanças culturais resultantes do contato e interação de duas etnias indígenas culturalmente diferentes e seu eventual ajuste ao impacto da civilização europeia”. O relatório de Oberg, fornece evidências mais úteis para a história da cerâmica do povo Kadiwéu, do que os relatos de Boggiani ou Lévi-Strauss.

Nos anos 1940, a venda de cerâmica, cestaria e peles era, juntamente com o trabalho assalariado dos homens, as únicas fontes de renda, para as famílias Kadiwéu (OBERG, 1949, p. 60). Oberg (1949, p. 66-68) descreve, ainda, uma grande variedade de jarros, potes, xícaras e tigelas, alguns dos quais mostraram, segundo ele, "influência europeia". Embora algumas das formas também fossem usadas pelos Kadiwéu, outras eram feitas exclusivamente para “caçadores de curiosidades”. As antigas bandejas, com cerca de um metro de diâmetro e usadas para torrar farinha de mandioca, foram substituídas por painéis de ferro. Segundo o mesmo autor (OBERG, 1949), a qualidade dos vasos varia consideravelmente de acordo com a habilidade das mulheres que os produzem.

Outro estudioso e antropólogo que esteve entre os Kadiwéu no século XX, foi Darcy Ribeiro, o qual realizou seu estudo da cerâmica Kadiwéu ao mesmo tempo em que Oberg. Uma das diferenças notáveis, entre os dois, no entanto, é sua referência a um padrão de quatro cores da decoração (vermelho, amarelo, preto, branco). Ao incluir o amarelo avermelhado da argila, ele fala de cinco cores, mas aparentemente apenas quatro cores foram adicionadas no processo decorativo. Outra inovação possível, foi o uso do Jenipapo, tradicionalmente usado na pintura corporal, para decorações de pigmentação negra no interior de algumas embarcações (RIBEIRO, 1980, p. 291). A coleção de cerâmica que Darcy Ribeiro coletou entre os Kadiwéu, encontra-se no Museu do Índio, no Rio de Janeiro, a qual ilustra uma ampla variedade de formas e estilos, incluindo animais.

Sobre a centralidade e importância da cerâmica das mulheres kadiwéu, temos o relato de Gilberto Pires, vice cacique da Aldeia Alves de Barros e recém mestre em Antropologia Social pela UFMS. Em seu texto ele afirma:

Além da pecuária, na minha visão, a produção que mais deu certo foi a comercialização da cerâmica Kadiwéu feita pelas mulheres, a qual, ainda hoje é conhecida mundialmente. Esta atividade (essencialmente feminina) teve um avanço considerável, hoje se constituindo como um elemento importante nas relações econômicas e simbólicas estabelecidas entre a nossa sociedade e a sociedade Ecalaiê. A venda da cerâmica acontece através dos convites que são

feitos para que as mulheres ceramistas participem de feiras e exposições, como o Festival de Inverno de Bonito, o Festival América do Sul Pantanal (Corumbá, MS), assim como em outros eventos governamentais que ocorrem em Mato Grosso do Sul e em outros estados do Brasil; contando ainda com a participação em exposições em eventos fora do país e com a venda realizada na loja do Museu das Culturas Dom Bosco em Campo Grande – MS (PIRES, 2019, p. 33).

Podemos constatar, através desse relato, que a cerâmica não significa apenas um elemento ou atividade que proporciona certa renda para as famílias oleiras, mas tem, sobretudo um amplo apelo simbólico do alcance da cultura kadiwéu, da beleza dos seus traços e do orgulho de sua gente.

A confecção contemporânea de cerâmica Kadiwéu foi descrita e ilustrada por Sá e Inagaki (2015), assim como temos outros relatos das décadas de 1990 e 2000, em autores como Padilha (1997), Siqueira Jr. (2000, 2002), Graziato (2008) e, finalmente, Duran (2017). Em termos de técnica e manejo na confecção das peças, segundo alguns desses autores, as principais mudanças introduzidas nas décadas de 1970 e 1980 incluem: a substituição da tinta vermelha aplicada antes da queima por policromia aplicada após a queima; o uso de desenhos complexos marcados com cordão e pintados, anteriormente restritos ao exterior, no interior de pratos e tigelas; e a ausência da aplicação das miçangas.

Inovação, cultura e mercado da Cerâmica Kadiwéu

Se as inovações das décadas de 1970 e 1980 foram projetadas para aumentar o apelo dos produtos em um mercado regional, elas provavelmente não ajudaram seu marketing em um mercado nacional e internacional de artes plásticas e artesanato.

A competição no mercado regional entre os ceramistas sempre foi a regra, mas especialmente tendo em vista os custos das atividades sustentadas de marketing, a colaboração fornece um modelo muito melhor, que também tem sido muito bem-sucedido no México. Em período recente, ocorreu a criação da Associação de Mulheres Artistas de Kadiwéu (AMAK), a qual visa promover o papel das mulheres como guardiãs das tradições vivas das artes Kadiwéu e, assim, contribuir para o seu empoderamento como artistas e empresárias do seu próprio ofício.

A AMAK originalmente, tinha 30 mulheres ceramistas associadas e, nos últimos anos, esse número cresceu para incluir 84 artistas associadas. A Associação apoia a melhoria da técnica da produção e o incentivo às práticas de comércio justo visando promover a

autonomia e a valorização da cultura e do artesanato das artesãs Kadiwéu, bem como reduzir o impacto dos intermediários que vendem as suas obras em lojas e galerias no Brasil e no exterior.

A venda dos objetos kadiwéu também já está ocorrendo em Campo Grande, capital do Mato Grosso do Sul, tanto por instituições públicas (Casa do Artesão, Memorial da Cultura Indígena) quanto pelo setor privado (várias lojas de artesanato em shopping centers e no aeroporto). O processo de seleção por parte dos vendedores fornece algum estímulo para a produção de peças de maior qualidade, com base nas preferências do mercado urbano (KOMIYAMA, 2014). Esses centros urbanos certamente precisam ser expandidos para outras cidades e locais especializados, como lojas de museus.

Esse processo de comercialização é comentado por Pires (2019, p. 33), pesquisador Kadiwéu e vice cacique, da seguinte maneira:

Além das participações em feiras, onde as cerâmicas são vendidas em troca de dinheiro também existem as situações onde elas são vendidas na aldeia para pessoas das equipes governamentais que passam por lá para alguma atividade ou para outros visitantes; sendo comum também a troca direta da cerâmica por peças de roupas e alimentos, observando que essa troca direta, em boa parte das vezes, é vantajosa para as mulheres pois ela garante que cheguem até a aldeia produtos do nosso uso que para serem adquiridos é preciso se deslocar até a cidade, trajeto que se faz bastante caro devido às distâncias e aos valores que são cobrados pelos carreteiros e taxistas que fazem o transporte.

As tradicionais cerâmicas Kadiwéu, mudaram significativamente, especialmente durante o século XX, em seu traçado, pigmentação e inclusive, técnicas de elaboração. Como a maioria dos produtos de cerâmica era agora fabricada para venda e deixava a comunidade. O acesso de ceramistas contemporâneos ao patrimônio cerâmico Kadiwéu, preservado em museus, pode ajudar a restabelecer o conhecimento das conquistas passadas nesse campo e servir de inspiração para a inovação.

Em conexão com o estudo de fontes não brasileiras sobre os povos indígenas do Brasil de Luiza da Silva (2013), foi identificado várias centenas de exemplos de cerâmica Kadiwéu coletadas entre 1791 por Alexandre Rodrigues Ferreira em sua Viagem Philosophica entre o Guiacuru, até o presente. Estes incluem a enorme coleção montada por Herbert Huntingdon Smith mencionada acima. Do mesmo período, as coleções adquiridas em 1887 de Laurindo Victor Paulino pelo Museu Nacional do Rio de Janeiro (DORTA, 1992, p. 521) e as do colecionador alemão Richard Otto Rohde em 1883 (conservadas nos Museus de Etnologia

de Berlim e Dresden; ver também Rohde, 1885), pelo naturalista suíço Emil Hassler entre o final da década de 1880 e cerca de 1910 (agora principalmente no Museu das Culturas, Basileia, o Museu de Etnografia, Genebra e o Museu de Etnologia da Universidade de Zurique; veja também Hassler 1897), e por Guido Boggiani em 1892 e 1896 (agora no Museu Nacional de Pré-História e Etnologia Luigi Pigorini em Roma, o Museu de Antropologia e Etnologia em Florença, e o Museu Etnológico em Berlim).

No início do século XX, o explorador Alberto Vojtech Fric, seguindo os passos de Boggiani, constituiu outra grande coleção de cerâmica Kadiwéu, que está localizada principalmente no Museu de Antropologia e Etnologia ("Kunstkamera"), em Saint Petersburg, no Museu Cinco Continentes, em Munique, e no Museu Náprstek, em Praga (KANDERT, 1983; ZIBERT, 1961). Outra coleção importante a ser mencionada foi reunida em 1935-1936 por Claude e Dina Lévi-Strauss, preservada no Musée du quai Branly, em Paris, que inclui 34 exemplares de cerâmica Kadiwéu¹³⁸ e no Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo (DORTA, 1992, p. 517).

A coleção constituída em 1948 por Darcy Ribeiro, preservada no Museu do Índio, no Rio de Janeiro, inclui aproximadamente 100 peças de cerâmica¹³⁹. Concomitantemente, o antropólogo americano Kalervo Oberg, que também fez um breve estudo da cerâmica Kadiwéu, ilustrou espécimes cujo paradeiro atual é desconhecido (OBERG, 1948, p. 65–68, táb. 15–20). Coleções de cerâmica Kadiwéu coletadas no século XX também estão preservadas no Museu Etnográfico Andrés Barbero, em Assunção (SUSNIK, 1992, p. 92–96)¹⁴⁰. Existe uma sucinta coleção no Museu das Culturas Dom Bosco em Campo Grande que foi criada por algumas ceramistas associadas da AMAK, em especial a atual diretora da Associação, Creuza Virgílio.

Peças cerâmicas coletadas no final do século XX podem ser encontradas, ainda, no Museu do Índio, no Rio de Janeiro (as coleções de Correia Barbosa e de Solange Padilha) e no Museu Etnológico de Berlim (a coleção da ACIRK).

¹³⁸ Ver o site: <http://www.quaibranny.fr/fr/explorer-les-collections/>

¹³⁹ Ver site: <http://base2.museudoindio.gov.br/>

¹⁴⁰ Ver site: http://www.museobarbero.org.py/pagina_nueva_2i.htm

Esta enorme quantidade de documentos materiais, a maioria dos quais permanecem inéditos, reflete as mudanças no estilo e técnica da cerâmica Kadiwéu em mais de 200 anos. Exige, pois, uma abordagem histórica, até agora não tentada, talvez, por causa da grande dispersão do material.

A proposta de análise das mudanças da cerâmica Kadiwéu, no entanto, também precisa ser colocada em um quadro teórico sobre as razões e as direções dessas mudanças, apoiadas por um estudo de documentos históricos e etnográficos relacionados com a etnia em questão. A grande força que afeta o artesanato indígena em todo o mundo decorreu de seu encontro com o colonialismo e o capitalismo. Ocorreu a transformação gradual dos artefatos feitos para o uso da própria comunidade em objetos produzidos para o mercado, nomeadamente associado ao "turismo". Este processo foi descrito pela primeira vez numa base comparativa por Nelson Graburn (1976), cujas hipóteses podem ser testadas no material Kadiwéu. Mais recentemente, Ruth Phillips (1998) argumentou que muitas destas "artes étnicas" são de fato dialógicas por natureza e têm um papel importante na afirmação da identidade indígena nos modernos estados-nação.

A comercialização atual da cerâmica Kadiwéu, seja em lojas ou pela internet, sugere que a articulação da identidade étnica se tornou agora um esforço global. No caso da cerâmica, exemplos de outras partes do mundo também mostram que os primeiros compradores não eram turistas urbanos ou estrangeiros, mas os vizinhos locais, que compraram objetos não por razões estéticas, mas porque eles eram mais baratos do que aqueles produzidos nos centros urbanos. A importância e a extensão desses mercados locais também precisam ser investigadas com relação à cerâmica Kadiwéu.

Em resumo, pode-se dizer que a análise dos relatos históricos sobre a cerâmica Kadiwéu e os espécimes reais parece ser uma contribuição significativa para os ceramistas contemporâneos preservarem sua história através das mulheres Kadiwéu. O orgulho nas conquistas de seus ancestrais pode ser uma motivação adicional para trabalho melhor e mais rentável.

As mulheres kadiwéu e a arte da cerâmica

As mulheres Kadiwéu costumam dizer que a sua arte é a pintura, uma vez que sem ela nada seria considerado verdadeiramente belo. Foram as suas pinturas que atraíram a

atenção dos primeiros viajantes e que continuam a encantar os olhares admirados com a beleza e a simetria dos desenhos feitos sobre o corpo e seus artesanatos. Os pigmentos naturais utilizados na cerâmica encontram-se em diferentes regiões da terra indígena, enquanto os desenhos que dão vida à pintura Kadiwéu se relacionam à lugares e ao cotidiano. A arte é, portanto, vista como um veículo apropriado para introduzir a cultura Kadiwéu e seus valores para o mundo.

Acima de tudo, quisemos, através deste texto, ressaltar a importância da figura feminina, especialmente através das práticas artísticas, mulheres que passam a assumir um lugar cada vez mais central na cultura do povo Kadiwéu, antes exaltados nas crônicas e etnografias, como guerreiros e beligerantes – prática eminentemente masculina – para na atualidade serem valorizados como um povo ceramista e artista – prática eminentemente feminina.

O momento atual é de empoderamento da mulher Kadiwéu, que se organiza cada vez mais, para ter sua voz ouvida, dentro e fora da aldeia, assim como ter seus produtos devidamente valorizados e reconhecidos em sua qualidade étnica e artística.

REFERÊNCIAS

BOGGIANI, Guido. *Viaggi d'un artista nell'America Meridionale. I Caduvei*. Roma: Loeschner. 1895a.

_____. I Caduvei. Studio intorno ad una tribù indigena dell'Alto Paraguay nel Matto Grosso (Brasile). *Memorie della Società Geografica Italiana* 5: 237–293. 1895b.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Do Índio ao Bugre*. O processo de assimilação do povo Terena. RJ: Francisco Alves. 1976.

DORTA, Sonia Ferraro. Coleções etnográficas: 1650–1955. Em: Manuela Carneiro da Cunha, *História dos Índios do Brasil*, 501–528. São Paulo: Companhia das Letras. 1992.

DURAN, Maria Raquel da Cruz. *PADRÕES QUE CONECTAN: O GODIDIGO e as redes de socialidade kadiwéu*. Tese de Doutorado. FFLCH/USP. São Paulo: 2017.

GRABURN, Nelson H. H. (org.) *Ethnic and Tourist Arts. Cultural Expressions from the Fourth World*. Berkeley, CA: University of Californian Press. 1976.

GRAZIATO, Vânia Perrotti Pires. Cerâmica Kadiwéu. Processos, Transformações, Traduções: Uma leitura do percurso da cerâmica Kadiwéu do século XIX ao XXI. Dissertação (Mestrado em Poéticas Visuais), Universidade de São Paulo. 2008.

HERBERTS, Ana Lúcia. *Os Mbayá-Guaicurú: área, assentamiento, subsistência y cultura material* (São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas/UNISINOS. 1998.

JOSÉ DA SILVA, Giovani. Os Kadiwéu e seus etnógrafos de além do Atlântico: História e antropologia nos séculos XIX e XX. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH – São Paulo, julho 2011; [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308160313_ARQUIVO_Anpuh2011-TextoCompleto-GiovaniJosedaSilva.pdf].

KANDERT, Josef. Alberto Vojtech Fric – On the Centenary of his Birth. *Annals of the Náprstek Museum* 11: 111–146. Praha. 1983.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*; São Paulo: Anhembi, 1976.

LUIZA DA SILVA, Viviane. Herança de um Brasil Central: aspectos do patrimônio indígena brasileiro na ótica dos viajantes e pesquisadores não brasileiros de Alexandre Rodrigues Ferreira a Claude Lévi-Strauss. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande. 2013.

MÉTRAUX, Alfred. *Ethnography of the Chaco: Handbook of South American Indians*. Washington, DC, Smithsonian Institution, 1946.

MONTEIRO SOARES, José Paulo, e FERRÃO, Cristina. (Org.) *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira. Coleção Etnográfica*. 3 vols. Petrópolis: Kappa. 2005.

OBBERG, Kalervo. *The Terena and Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil*. Institute of Social Anthropology, Publications 9. Washington, DC. 1949.

PADILHA, Solange. A arte como trama do mundo: corpo, grafismo e cerâmica Kadiwéu. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), São Paulo. 1996.

PHILLIPS, Ruth B. *Trading Identities: The Souvenir in Native North American Art from the Northeast, 1700–1900*. Seattle, WA: University of Washington Press. 1998.

RIBEIRO, Darcy, Arte Kadiwéu. *Cultura* nº. 4. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura. 1951.

_____. *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. Petrópolis: Vozes. 1980.

SANCHEZ-LABRADOR, Jose. *El Paraguay Catolico*. Buenos Aires: Coni Hermanos, 1910.

SIQUEIRA JR. Jaime G. *Esta terra custou o sangue de nossos avós: a construção do tempo e espaço Kadiwéu*. Dissertação de Mestrado FFCLH, USP; SP, 1993.

_____. A iconografia Kadiwéu atual. Em: L. VIDAL (org.), *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. 2a ed. (São Paulo: Studio Nobel/Fapesp/Edusp.), 265–277. 2000.

_____. *Arte e técnicas Kadiwéu*. São Paulo: SMC. 2002.

SMITH, Herbert Huntingdon. *Viagens pelo Brasil do Rio de Janeiro a Cuyabá: notas de um naturalista*. Rio de Janeiro: Gazeta de Notícias. 1886.

_____. *Do Rio de Janeiro a Cuyabá: notas de um naturalista*. São Paulo: Companhia Melhoramentos. 1922.

ZIBERT, Erna. Kollektzii cheshskovo issledovatela A. V. Fricha v sobraniiaxh MAE. *Akademiia Nauk SSSR, Muzei Antropologii i Etnografii, Sbornik* 20: 125–143. 1961.

A MOBILIDADE DOS KAIOWÁ TRANSFRONTEIRIÇOS: ADVERSIDADES E RESISTÊNCIAS NA FRONTEIRA

Andréa Lúcia Cavararo Rodrigues¹⁴¹

Marco Antonio Rodrigues¹⁴²

Antonio Hilario Aguilera Urquiza¹⁴³

Resumo

O presente artigo busca analisar a mobilidade do povo Kaiowá residente na região fronteira do Estado de Mato Grosso do Sul, e algumas consequências da negativa do Estado em conceder documentação de reconhecimento como cidadãos brasileiros aos integrantes dessa etnia, embora lhes assista esse direito na Constituição Federal de 1988, gerando transtornos jurídicos e sociais a esses indocumentados. O estudo permite concluir que em pleno século XXI essa população ainda é impedida de buscar a sua cidadania.

Palavras-chave: Mobilidade; Fronteira Nacional; Cidadania.

Introdução

O presente artigo buscará articular a visão de fronteira dos indígenas com a visão estatal, mostrando que a divergência entre essas visões é determinante para a formulação de políticas para os povos originários. E o acesso à documentação para os povos indígenas que praticaram mobilidade, principalmente na região de fronteira, é muito difícil. A ausência de documento civil os leva à marginalização e dificulta o acesso às políticas públicas, dentre essas as que são voltadas à educação e saúde, dificultando o seu bem viver.

Nesse panorama, cumpre analisar as políticas para esses povos e apontar seus méritos e deméritos, lançando luzes onde as políticas públicas poderiam melhorar. No tocante a esse ponto, vale ressaltar que uma das maneiras de uma pessoa adquirir cidadania é através do seu registro a partir do nascimento, além do seu cadastramento como Pessoa

¹⁴¹ Mestra em Antropologia Social - PPGAS pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Especialista em Antropologia História dos Povos Indígenas pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. E-mail: andreacavararo@gmail.com

¹⁴² Mestre em Direito pela UFMS (2019). Especialista em Teoria e Filosofia do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2015). Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2017). E-mail: marcorod.adv@gmail.com

¹⁴³ Professor Associado da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, orientador da pesquisa. Pesquisador do CNPq. Bolsista Produtividade (PQ2). Possui Doutorado em Antropologia pela Universidade de Salamanca/Espanha; atualmente é docente do curso de Ciências Sociais, da Pós-Graduação em Direitos Humanos da UFMS e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFMS) e Professor colaborador da Pós-Graduação em Educação (UCDB). E-mail: hilarioaguilera@gmail.com

Física junto à Receita Federal e a obtenção da Carteira de Identidade ou Registro Geral (RG). Esses documentos são básicos e requeridos para a prática de quase todos os atos da vida civil, além de possibilitar o acesso à saúde e educação.

Imaginando que na atualidade quase todos os programas de assistência ao cidadão solicitam a apresentação de algum desses documentos para que a pessoa possa usufruir desse direito, indaga-se como é a realidade de uma pessoa que não possui nenhum desses documentos. Simplesmente ela não existe civilmente, e não consegue acesso a programas de atendimento governamentais e nem ser atendida no Sistema Único de Saúde.

Essa realidade é constatada junto a diversos indígenas, principalmente os residentes na região fronteira, considerando como local de pesquisa especificamente a aldeia *Tey'ikue*, localizada no município de Caarapó. Essa aldeia foi criada como reserva pelo Governo Federal no início do século XX, juntamente com outras sete reservas no sul do então Mato Grosso, concentrando, assim, os indígenas em pequenos espaços de cerca de 3 mil hectares, onde na atualidade residem em média 8 mil indígenas.

Uma das dificuldades enfrentadas pelos indígenas dessa região é evidenciada a partir da grande quantidade de pessoas indocumentadas, que enfrentam problemas para solicitar sua documentação junto aos órgãos estatais por não possuir algum comprovante ou registro de que pertencem a alguma etnia reconhecida pelo Brasil ou residem na região.

De maneira equivocada, o Estado brasileiro se nega a conceder documentação aos indígenas da região por inferir que se trata de cidadãos paraguaios que vêm para o lado brasileiro para buscar vantagens como atendimento pelo sistema de saúde ou requerer aposentadoria por idade com base na Lei Orgânica de Assistência Social (BRASIL, 1993).

Partindo da hipótese, verifica-se que o Estado brasileiro não dispõe de mecanismos capazes de identificar os indígenas que buscam a sua cidadania por meio do pedido de concessão de documentos pessoais que possam lhes garantir acesso ao mínimo existencial.

Diante disso, as populações indígenas têm enfrentado diversos problemas quanto ao acesso à saúde, e o conceito de mínimo existencial está aliado ao bem mais valioso, que é a própria vida.

O aumento de casos de doenças crônicas não-transmissíveis (DCNT) é notório nas aldeias, haja vista o incentivo ao consumo de bebidas adoçadas, que influencia os hábitos alimentares desses povos. O grau de danos à saúde é imenso, pois esses povos não contam

com uma infraestrutura de saúde que possa prover atendimento e sequer são beneficiados por campanhas de prevenção de saúde e políticas públicas na área de alimentação em suas regiões.

Um aspecto que agrava mais a situação dos indígenas é que grande parte desses cidadãos não tem acesso ao sistema de saúde em toda sua plenitude, não podendo contar sequer com programas como o *Farmácia Popular do Brasil*, criado com o objetivo de oferecer mais uma alternativa de acesso da população aos medicamentos considerados essenciais no combate e prevenção das DCNT (Doenças Crônicas Não-Transmissíveis), pois muitos indígenas são indocumentados, inviabilizando o seu acesso a programas do governo.

Diante dessas considerações, o artigo irá abordar a visão dos indígenas acerca do que são as fronteiras, bem como territorialidade e outros conceitos da cultura indígena, e que podem estar associados à dificuldade do Estado brasileiro em reconhecê-los como cidadãos.

Em um segundo momento, o artigo estudará a dificuldade encontrada pelos indígenas no pedido de concessão de sua documentação por serem fronteiriços, buscando verificar as consequências imediatas desse problema.

Por fim, o artigo irá analisar algumas políticas públicas, representadas por alguns programas de assistência social do governo, que são negados aos indígenas por serem indocumentados.

Diferentes visões acerca do conceito de fronteira

Considerando as diferentes visões acerca do que é fronteira, o que se verificou na América Latina foi a formação de Estados Nacionais com a imposição de uma estrutura jurídica que sedimentou a estrutura de dominação estatal sobre diversos territórios tradicionalmente habitados por populações milenares, e que foram desalojadas desses territórios, de sua cultura e, por conseguinte, tiveram suas leis e costumes relegados e não recepcionados pela estrutura jurídico-normativa que a partir de então se estabelecia.

A faixa de fronteira é uma área especial que, em função de questões históricas e políticas, tem sido associada a uma agenda negativa, ficando praticamente abandonada pelo Estado. A isto deve ser acrescido o fato de que a legislação brasileira que dispõe sobre a migração é de 1980, sendo elaborada durante o regime de exceção, razão pela qual a área é

vista e considerada apenas do ponto de vista da segurança nacional. A faixa de fronteira continua sendo uma região estratégica para a garantia da segurança nacional, porém o próprio conceito de segurança evoluiu nas últimas décadas, incorporando, modernamente, ao referencial geopolítico o referencial geoeconômico, com os novos desafios implícitos nessa mudança (CARDOSO DE OLIVEIRA e BAINES, 2005).

A rigor, quando se trata do assunto de formação de fronteiras nacionais e da própria formação e organização do Estado, os povos tradicionais, em sua grande parte, estão em posição de hipossuficiência jurídica dada a posição de dominação do ente estatal.

Nessa perspectiva, o Estado entende a mobilidade humana como resultado do fluxo migratório motivado em função da necessidade de trabalho e renda. Por outro lado, a mobilidade humana para os povos originários será fundamentada em sua cosmologia e em concepções cuja lente estatal é incapaz de perceber.

O Estado, a partir de sua gênese, percebe o território como moeda de troca, atribuindo-lhe valor monetário, que será utilizado em meras negociações, pouco importando a sua destinação e se irá sofrer degradação, ao passo que os indígenas valorizam e atribuem ao território um valor transcendental, além de primar pela sua preservação em prol de gerações futuras.

Porém a terra indígena possui uma conotação política, abrigando várias comunidades e possui fronteiras fixas também demarcadas de acordo com as regras e costumes dos povos originários. Trata-se de um território que é englobante e cujos ocupantes pertencem a uma identidade étnica reconhecida e comum de acordo com o costume e cultura. Pressupõe-se que os ocupantes deste território englobante se percebam enquanto parte de uma coletividade, partilhando interesses comuns, devendo buscar a sustentabilidade ambiental de suas terras e a sustentabilidade social e cultural do seu modo de vida (ALENCAR, 2004, p. 69).

De acordo com Foucher (2009, p. 10), as fronteiras delimitam territórios, mas não resolvem as contradições. Esse autor expressa a sua preocupação acerca da criação desordenada de Estados, nem sempre estruturadas e viáveis, sendo focos de problemas e conflitos tendo em vista a delimitação de suas fronteiras não ter sido precedida do devido estudo étnico.

Em outro ponto, as fronteiras são decorrentes de demarcações políticas que refletem a realidade interna e externa de cada Estado, geralmente associadas à ideia de soberania, e os nacionais e estrangeiros também serão elementos desse Estado, cada um com sua peculiaridade e natureza, a exigirem diferentes tratamentos e abordagens prioritariamente orientadas ao bem comum, contudo sem o alcance necessário à todos os habitantes.

Segundo Cavararo Rodrigues (2019, p. 21), a vida cotidiana dos Kaiowá é caracterizada pela liberdade por ser uma população indígena sem fronteiras, aliás, sem as mesmas fronteiras impostas pelos Estados nacionais, que se resume à liberdade de ir e vir dentro do seu território, seja para visitar seus parentes, na busca de novos territórios, ou até mesmo, poderem gozar do sagrado direito de trabalhar, e de ter garantia de acesso à educação e saúde. Infelizmente, por residirem em região fronteiriça, os Kaiowá passam por obstáculos para se autoafirmar e determinar; pois a sociedade não indígena frequentemente questiona a sua nacionalidade, ocasionando grandes embaraços quanto ao acesso às políticas públicas e programas do governo.

Diante do estabelecimento das fronteiras entre os Estados nacionais, que não observaram as peculiaridades dos povos indígenas fronteiriços, contribuiu para a situação de dubiedade sobre sua identidade étnica, que se reflete na atualidade, dificultando a sua vida cotidiana no tocante ao acesso à educação, a programas de saúde e à previdência social. De fato, o atendimento nos postos de saúde é voltado aos brasileiros, e somente em casos de extrema necessidade ou emergência os estrangeiros são atendidos. Além disso, para obter acesso ao Benefícios de Prestação Continuada - BPC¹⁴⁴, deve-se comprovar que é brasileiro.

Para a sociedade não indígena, é difícil compreender a prática cultural da mobilidade tradicional visto que, inúmeras vezes, esse povo se depara com questionamentos sobre a motivação de seus deslocamentos, principalmente os residentes na fronteira, como é o caso do grupo pesquisado. Acrescenta-se a isso o fato de os Kaiowá falarem a língua Guarani, o que serve de justificativa para serem rotulados como “índios do Paraguai”, ou seja, do país vizinho.

¹⁴⁴ Benefício pago pela previdência social, visando garantir um salário mínimo mensal para pessoas que não possuam meios de prover à própria subsistência ou de tê-la provida por sua família. O benefício é uma garantia constitucional, pela Lei Orgânica da Assistência Social - LEI Nº 8.742, DE 7 DE DEZEMBRO DE 1993. Disponível: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8742.htm (nota da autora).

Considerando o conceito de relativismo cultural aplicado ao panorama que ora se apresenta, Wirth (1973) afirma que os modos de vida das pessoas seguem paradigmas que refletem a cultura dominante, em que o conceito de lugar circunscrito e definido tem a ver com a própria origem do Estado, outrora dividido em feudos que deram lugar às cidades, que são produtos de um processo do crescimento e evolução dos modos de associação humana, que exercem influência sobre os modos de vida das pessoas e sua visão acerca da realidade.

Com base nessa visão, o encadeamento desse processo entra em conflito com a visão de território dos povos tradicionais e, como não é dominante e nem reconhecida, fica em segundo plano, sendo pressionada por uma visão eurocêntrica e por padrões sociais que foram reforçados pela cultura dominante, que não é capaz de compreender a migração dos povos indígenas – *a mobilidade espacial* – como parte de sua cultura tradicional e de sua identidade, nem sempre reconhecida pelo Poder Público, que cria obstáculos aos indígenas na concessão de documentos e cidadania

Mais alguns fatores que influem na dificuldade para obter documentação

Os três grupos guarani (Kaiowá, Nandeva e Mby'a) que vivem no Brasil também possuem representantes nos países vizinhos e muitas de suas comunidades estão localizadas na faixa de fronteira. Apesar desse quadro espacial, observa-se que as fronteiras nacionais são totalmente artificiais, pois cortaram o território histórico e tradicional guarani, mas não impedem que eles mantenham ativas as relações sociais e culturais com as comunidades aliadas, independente de elas estarem ou não no território do mesmo país (CAVALCANTE, 2013, p. 134).

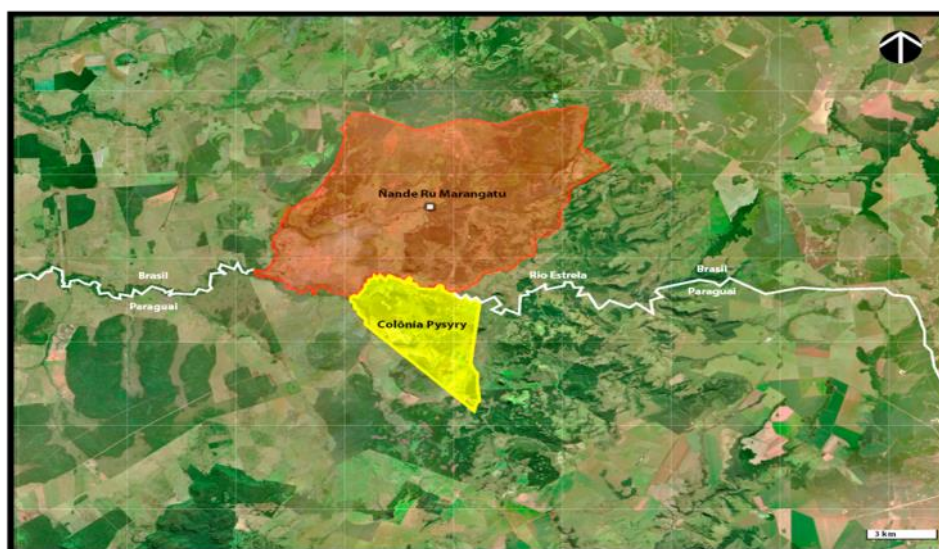
A despeito disso, há por parte de alguns setores da sociedade brasileira uma infundada tentativa de criação de uma oposição entre a identidade étnica dos indígenas e a sua nacionalidade. Tal oposição está relacionada principalmente à pretensão de negar-lhes a efetivação dos direitos sociais e territoriais advindos do artigo 231 da Constituição Federal de 1988. Por isso, são frequentes as tentativas de caracterização dos Guarani como paraguaios, o que supostamente os tornaria oportunistas que migraram ao Brasil para acessar indevidamente os direitos sociais e territoriais garantidos pela legislação brasileira e supostamente mais vantajosos do que os oferecidos aos indígenas no Paraguai.

De acordo com Rodrigues et al. (2019, p. 111), a sociedade brasileira é formada por diferentes etnias e por imigrantes de diferentes países, possibilitando o contato com diversas culturas, e essa convivência entre grupos diferenciados muitas vezes é marcada pelo preconceito e pela discriminação. Devemos reconhecer a diversidade em nossa sociedade, enxergar que é parte inseparável da identidade nacional, lutando para superar qualquer discriminação e valorizar o intercâmbio e trocas culturais, desde que estas não interfiram na autonomia das pessoas e de grupos étnicos.

Um dos fundamentos da República Federativa do Brasil é a dignidade do ser humano, bem como é regida pelos princípios da autodeterminação dos povos e prevalência dos direitos humanos. Na prática, não funciona exatamente assim, mas é o que está escrito.

A partir do período em que os países adquiriram sua autonomia pela criação dos Estados Nacionais, as fronteiras regionais foram demarcadas ignorando, por conseguinte, as fronteiras do território tradicional dos Guarani e Kaiowá foram cindidas ao meio, como se pode constatar no território tradicional *Ñande Ru Marangatu*, localizado na fronteira Brasil/Paraguai, no município de Antônio João/MS¹⁴⁵.

Figura 1 - Território Indígena *Ñande Ru Marangatu*



¹⁴⁵Eremites de Oliveira e Pereira (2009) constataram que os trabalhos da Comissão de Limites para demarcação das fronteiras entre o Brasil e o Paraguai ocorreram no período de 1872 até 1874, sendo realizados sem observar os territórios indígenas existentes entre elas, como foi o caso da região que compreende a extensão do território tradicional de *Ñande Ru Mangaratu* localizado em Antônio João/MS até a colônia *Pysyry*, localizada em território do país vizinho, Paraguai (nota da autora).

Fonte: Cavararo Rodrigues, 2019, p. 36)

Desta forma, a divisão aconteceu baseada em tratados, acordos e outros interesses que não levaram em conta a realidade dos povos tradicionais e seus territórios. Além de não reconhecerem a prática milenar muito conhecida dentre os povos indígenas, de mobilidade espacial ao longo do território ancestral, prática associada à cosmologia, que é um dos elementos centrais da cultura desses povos, possibilitando o entendimento do seu modo de vida.

Se o Estado não consegue perceber as nuances da migração indígena, ignorando conceitos como cosmologia e territorialidade, mais difícil se tornará a tarefa de diferenciar os indígenas brasileiros e os paraguaios, haja vista supostamente não haver cooperação entre esses países no tocante à política para os indígenas. Paralelamente a esse fato, a obtenção de documentos e registro como brasileiro ficará bem dificultada nas regiões de fronteira como a estudada neste artigo.

Os direitos humanos não podem estar subordinados a leis internas, sejam estas de política migratória ou de qualquer outra natureza. O direito à não discriminação não pode estar condicionado ao cumprimento de objetivos de política migratória, apesar de que tais objetivos se encontrem contemplados em leis internas. “Em virtude das obrigações internacionais, as leis que restringem o igual desfrute dos direitos humanos por toda pessoa são inadmissíveis e o Estado tem a obrigação de suprimi-las”. Além disso, por terem caráter *erga omnes*¹⁴⁶, “essas obrigações” podem ser aplicáveis a terceiros que não sejam parte da Convenção que as reconhece.

Além das obrigações convencionais relativas à proibição de discriminação, todos os Estados têm a obrigação *erga omnes*, isto é, perante a comunidade internacional, de impedir qualquer forma de discriminação, inclusive a derivada de sua política migratória. A proibição da discriminação “é um valor essencial para a comunidade internacional, por isso nenhuma política interna poderia estar dirigida à tolerância ou permissão da discriminação em qualquer forma que afete o desfrute e exercício dos direitos humanos” (CORTE IDH, 2019, p.31).

¹⁴⁶Significa que possui eficácia contra tudo e contra todos, devendo ser observada e seguida por todos (nota da autora).

Friedrich e Leite (2019, p. 22) apontam sobre a maneira como as comunidades devem ser ouvidas e quais as obrigações dos Estados contidas nesse dever de consulta, mostrando que a Convenção nº 169/OIT (ONU, 2015) desenvolve normativamente um direito reconhecido no plano constitucional, demandando assim o reconhecimento de um diálogo entre o que prevê a Constituição e o que resta estabelecido como obrigação do Estado brasileiro em um tratado internacional. Assim, na configuração de uma “brecha de implementação” entre o anseio constitucional e a insuficiente ou incoerente legislação nacional, a implementação da Convenção nº 169/OIT (ONU, 2015) firma-se como um ato necessário à efetivação dos direitos dos povos indígenas reconhecidos na Constituição.

Além da negativa de direitos por parte do Estado brasileiro, uma vez que o registro de nascimento e demais documentos são direitos garantidos aos cidadãos brasileiros, sejam eles indígenas ou não, constata-se uma grave violação a direitos fundamentais do ser humano, bem como uma afronta à dignidade da pessoa humana, pois se negam direitos que resvalam no atendimento pelo sistema de saúde e assistência social.

Não se pode negar que existem cartilhas e manuais de orientação aos indígenas quanto à obtenção de documentos e acesso à saúde, educação e demais programas de assistência, contudo a contradição aparece quando se busca quantificar o número de indígenas que são registrados e efetivamente tiveram acesso a esses serviços, pois se constata por meio de dados obtidos pela pesquisa que o percentual de indígenas indocumentados é alarmante, conforme os dados da tabela a seguir:

Figura 1 - Universo pesquisado: 935 indivíduos. Período: janeiro a agosto de 2017

DOCUMENTO	POSSUIDORES	NÃO POSSUIDORES	PERCENTUAIS DE POSSUIDORES	PERCENTUAL DE NÃO POSSUIDORES
RANI ¹⁴⁷	114	821	13%	87%
Certidão de Nasc.	480	455	52%	48%

¹⁴⁷ Registro Administrativo de Nascimento Indígena (nota dos autores).

RG	273	662	30%	70%
CTPS	355	580	38%	62%
CPF	435	500	47%	53%

Fonte: CRAS Indígena de Caarapó/MS

Conforme se verifica no gráfico, o percentual de indocumentados na aldeia Te' Yíkue (Caarapó)¹⁴⁸, é grande. Ao se comparar com os dados fornecidos pela Secretaria de Direitos Humanos do Governo Federal, em 2017 havia em torno de 600 mil indocumentados em todo o país. Nessa lógica, considerando que a população brasileira na mesma época era de aproximadamente 209 milhões de pessoas, o percentual de indocumentados fica na casa de apenas 0,002% da população total.

Porém, conforme se constata, o percentual de indocumentados indígenas está muito além desse patamar, que justifica as distorções no atendimento à saúde indígena e dificuldades no acesso à diversas políticas públicas.

Conforme Munhós (2017, p. 16), a partir da contabilização dos dados quantitativos foi possível dimensionar os afetados por referida situação de marginalidade a partir da análise da condição escolar: são residentes na aldeia 1.901 indígenas em idade escolar (de 5 a 18 anos), porém foram contabilizados 684 sem documentos civis. Ou seja, 36% dos indígenas em idade escolar estão sem frequentar a escola na aldeia *Tey'ikue*.

Abaixo pode-se vislumbrar um recorte do mapeamento da ausência de documentação:

¹⁴⁸ Localizada no município de Caarapó, Mato Grosso do Sul, demarcada em 1924, pelo Serviço de Proteção aos Índios, SPI, com 3600 hectares e uma população de 4.699 indígenas Kaiowá e Guarani, e 1169 famílias, segundo dados da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena) referente ao ano de 2014.

Nome da Pessoa	Sexo	Data.Nasc.	Nome da Mãe	Nome do Pai	Etnia	Nº Residência	RANI 1ª VIA	RCN 1ª VIA	RG
LISIANE VASQUES MARQUES	F	07/01/1997	SANDRA VASQUE	FLORENCIO MARQUES	KAIOWA	0463-D	S	N	N
IDINO AMARILHA	M	1/10/1997	VITORIA VASQUE	ADALTO AMARILHA	KAIOWA	0316-A	N	N	N
RONALDO VERA CARDOSO	M	12/01/1997	MARLENE VERA BARBOS	ELIZIL CARDOSO	KAIOWA	0257	N	N	N
CLENIZIA PAIM	F	02/02/1997	MARINA CHAMORRO	JOVELINO PAIM	KAIOWA	0386-C	N	N	N
TEODORO VILHALVA	M	15/02/1997	SEVERINA GONÇALVES	ELIDO VILHALVA	KAIOWA	0040-C	S	N	N
CLAUDERSON VILHALVA ARCE	M	3/10/1997	LURDE ARCE	JOAO VILHALVA	GUARANI	0281-B	N	N	N
MEIRELES BENITES	F	14/03/1997	RAIMUNDA RIOS	LORENÇO BENITES	KAIOWA	0282-C	N	N	N
GILMAR BARBOSA (ADEMAR)	M	26/03/1997	CELIA ALMEIDA	ARINDO BARBOSA	KAIOWA	0371-C	N	N	N
ABIQUEILA VERA	F	05/05/1997	SANTA ROSA	LUCIANO VERA	KAIOWA	0459-C	N	N	N

Fonte: Munhós, 2017, p. 16

De acordo com os dados obtidos por Munhós (2017, p. 18), no que tange à certidão de nascimento, todos os 684 indígenas em idade escolar estão em situação de marginalização devido à ausência de documentação, principalmente da certidão, visto que sem a posse da certidão de nascimento não é possível adentrar o ambiente escolar.

É possível perceber que alguns indígenas possuem o RANI (documento de identidade expedido pela FUNAI), porém este é um documento administrativo e não substitui o documento civil. De acordo com o levantamento, apenas 38,2% dos 684 indígenas sem documentação possuem RANI¹⁴⁹.

Portanto, a partir destes dados, é possível constatar a grave situação regional na qual se encontra os indígenas praticantes da mobilidade cultural, visto que o povo Guarani migra entre aldeias e transita na fronteira entre o Paraguai e o Brasil. A análise da dinâmica de mobilidade destes povos, protagonistas de deslocamentos territoriais na fronteira artificial, também denuncia a violação de Direitos Humanos, flagrada sobretudo pela falta de documentação civil. Por fim, é possível diagnosticar tal grupo étnico como duplamente vulnerável, tanto por tratar-se de etnia indígena quanto por serem alguns de origem estrangeira (MUNHÓS, 2017, p. 17).

Acesso a políticas públicas: um direito garantido em lei

Pensar em políticas públicas para os indígenas leva a uma reflexão acerca de vários aspectos do tema. Um deles é a alimentação indígena, que significa considerar a imensa

¹⁴⁹ Registro Administrativo de Nascimento Indígena (nota dos autores).

diversidade que caracteriza as sociedades indígenas. Não se pode afirmar genericamente que os índios se alimentam da mesma forma, uma vez que existem no Brasil muitos povos indígenas cujos hábitos são, muitas vezes, diferentes entre si. Essa heterogeneidade, no entanto, não se limita às práticas alimentares, mas estende-se aos demais aspectos de suas vidas. Além disso, há que se considerar que o contato com os não indígenas agregou novos elementos à alimentação desses povos, tornando-se um processo dinâmico com variantes de um local para outro.

As populações pré-históricas que habitaram o imenso território amazônico deixaram diversos frutos de suas intervenções nesse ecossistema, cujos resultados desfrutamos hoje, ignorando as suas verdadeiras origens. Quando da chegada dos europeus nas Américas, a mandioca tinha amplo destaque na dieta das populações indígenas amazônicas, e a seleção praticada com essa planta resultou no desenvolvimento de raízes maiores e mais ricas em amido.

Estudos demonstram que a mandioca, o amendoim e a pimenta foram domesticados pelos indígenas por volta de 6500 a.C e o abacaxi, fruto originário da Amazônia, foi domesticado em torno de 4000 a.C. Evidências genéticas e históricas sugerem que o guaraná foi domesticado pelos índios sateré-maués na região entre o Baixo Rio Tapajós e o Baixo Rio Madeira e, fato curioso, o cacau, que também é um fruto originário da Amazônia, foi domesticado na América Central, provavelmente pelos povos maia ou zapoteca, em aproximadamente 4000 a.C, o que denota um importante intercâmbio entre os povos dessas regiões (MSIA, 2015, p.12)

Como se percebe, o intercâmbio entre as culturas e aos aspectos alimentares é algo remoto e que sobrevive até os dias atuais. Porém, as evidências acima demonstram que esse intercâmbio se deu de forma construtiva, contribuindo positivamente na construção de elos entre os povos a fim de se preservar a cultura e transmiti-la às gerações futuras.

Desse modo, é importante destacar que nem sempre esse intercâmbio terá resultados promissores, e o que se verifica na atualidade é a transposição de costumes alimentares dos não índios para o interior das aldeias, de forma indiscriminada e em detrimento do bem-estar dos indígenas, sem regras e nem observância aos costumes e práticas alimentares desses povos.

Desde já é importante destacar que este estudo não considera afastar os povos indígenas da realidade em que se encontram, haja vista todos os cidadãos, indígenas e não indígenas, estarem mergulhados em um contexto pautado na globalização imposta pelo capital, cujas consequências se traduzem por meio da mudança de hábitos, dentre eles a alimentação.

Contudo, as alterações impostas pela globalização impactaram a todos, e as populações indígenas, mais vulneráveis por não contar com o aparato de saúde posto à disposição dos não indígenas para o atendimento de suas necessidades básicas e no diagnóstico precoce de doenças, se traduzem no grupo mais prejudicado por não possuir uma estrutura de atendimento efetiva e eficiente.

Diante disso, não se pode negar a participação dos indígenas e o seu acesso a produtos industrializados e toda sorte de alimentos como refrigerantes, frituras e outros produtos que necessariamente não fazem parte de sua dieta alimentar, mas que, inevitavelmente, encontram-se inseridos no seu cotidiano.

Nesse panorama, é previsível que os indivíduos façam uso de alimentos com alto teor de glicose, gorduras hidrogenadas, antioxidantes, conservantes e toda sorte de componentes extremamente tóxicos a quem quer que faça uso constante e indiscriminado desses alimentos.

O primeiro estágio da intoxicação se dá por meio do aumento da irritabilidade entre os jovens, em decorrência de componentes que aceleram o metabolismo e produzem a dependência, bem como o acréscimo de produtos na formulação de certas bebidas que levam à viciação.

Em um segundo estágio, a obesidade e as doenças gastrointestinais podem levar ao aumento de casos de desânimo e baixa compleição física e disposição para as atividades normais, pois a alimentação saudável estará comprometida.

Nessa sequência, o aumento de casos de doenças crônicas não-transmissíveis é inevitável, haja vista o incentivo ao consumo de bebidas adoçadas dentro das aldeias, influenciando nos hábitos alimentares desses povos. Porém, o grau de danos à saúde é imenso, pois esses povos não contam com uma infraestrutura de saúde que possa prover atendimento e sequer contam com campanhas de prevenção de saúde e políticas públicas na área de alimentação nas aldeias.

O Programa Farmácia Popular (FP) foi inicialmente pensado como um programa de promoção do acesso a medicamentos essenciais a preços subsidiados por meio de farmácias públicas, localizadas estrategicamente para a população de mais baixa renda, em especial em municípios participantes do Plano Brasil Sem Miséria.

O FP passou por alterações importantes ao longo do tempo, como a abertura de uma rede credenciada em parceria com farmácias privadas, para a ampliação da capilaridade geográfica, em 2006. Essa rede é denominada “Aqui Tem Farmácia Popular” e é responsável pela armazenagem e distribuição dos medicamentos, mediante reembolso do Governo Federal frente às quantidades retiradas.

As condições de acesso ao programa são bem simples, bastando que o cidadão compareça a uma das farmácias vinculadas ao programa portando algum documento e seu CPF. Porém, nem todos os cidadãos indígenas possuem CPF, pois são indocumentados e nas regiões fronteiriças eles enfrentam graves dificuldades para obter documentação por serem confundidos com cidadãos do outro lado da fronteira.

De acordo com Negri e Biasi (2019, p.05), é fundamental demarcar que as políticas sociais no Brasil são caracterizadas pelo processo de urbanização, industrialização e constituição do capitalismo. Por isso compreende-se que estão imbricadas na relação entre o Estado, a classe trabalhadora e o mercado, como aponta Yazbek (2009, p. 47) “é no âmbito destes três polos: Estado, classe trabalhadora e empresas privadas, que se delineiam os caminhos da política social na sociedade capitalista, pois são as condições concretas de inserção no mercado de trabalho que geram a política social do trabalhador assalariado e a política social do pobre: a assistência social”.

Nesse raciocínio, a constituição das políticas sociais na sociedade capitalista se estabelece a partir do âmbito do Estado, da classe trabalhadora e das empresas privadas, sendo uma relação que cria as condições efetivas de inserção do trabalhador no mercado de trabalho, o qual pode contar com políticas de proteção e para os pobres que não acessam ao mercado formal de trabalho estabelece-se a política de assistência social.

Outro fator a destacar, é o acesso à educação, um direito fundamental de todos, mas a realidade é bem diferente no território pesquisado, pois inúmeras crianças não conseguem se matricular por não possuírem o registro de nascimento, apesar das escolas na aldeia não negarem o acesso dessas crianças as aulas, por compreenderem a dificuldade que esta

população enfrenta, porém para o Estado elas não existem, além de ocorrer a desmotivação dos discentes por não constarem na lista de matriculados nas instituições educacionais.

Conforme Aguilera Urquiza e Munhós (2017, p. 146), na educação, por exemplo, muitos alunos chegam em Caarapó e, ao solicitarem o ingresso na escola, enfrentam a incompatibilidade das políticas de garantia à educação com a mobilidade territorial, visto que a ausência de documentação, resultante da dinâmica entre países, torna as crianças protagonistas da mobilidade “migrantes” aos olhos do Estado.

Historicamente o país não desenvolveu políticas sociais condizentes com as reais necessidades da população indígena, a relação com essa população sempre esteve atrelada primeiramente a uma lógica de expulsão, exclusão e confinamento, passando para uma lógica de atrelamento ao Estado, especialmente com uma política assistencialista. No atendimento das demandas de uma população específica como os indígenas, a necessidade de construir uma rede de proteção social é ainda mais presente, uma vez, que são populações historicamente excluídas de qualquer ação e intervenção estatal. Pelo contrário sua história revela a perseguição, a alienação e o assistencialismo como mecanismos de repressão e imposição de uma cultura sobre a outra, e o acesso à documentação e cidadania são o primeiro passo para minimizar essas questões.

Conclusão

Cumprido destacar que a cidadania é o principal fator de inclusão e desenvolvimento de um país à medida que a população possua dignidade, sendo uma das funções principais do Estado.

É necessário que os Estados nacionais reconheçam as diferenças e o outro como merecedor de respeito, os povos originários emergem em função do empoderamento de sua cultura e pelo acolhimento de seus costumes e tradições pelo Estado.

Não se pode imaginar que haja pessoas que sequer possuam um documento de identificação, quando se tem à disposição dos órgãos estatais diversas ferramentas e tecnologias como a *internet* e aplicativos que podem proporcionar o bem-estar geral de todos.

A realidade é bem outra e, conforme a pesquisa demonstra, há um percentual muito grande de indígenas indocumentados, resultando em prejuízos por serem impedidos de ter

acesso a programas básicos como a assistência à saúde e medicamentos, que os coloca em situação de vulnerabilidade e invisibilidade diante do sistema oficial de saúde.

Convém que seja dada a devida atenção a essa questão, haja vista que parte dos indocumentados, no caso dos migrantes, enfrentam esse problema devido a fatores alheios à sua vontade, pois esbarram em uma estrutura estatal deficiente e mal aparelhada para recebê-los. Todavia, no caso dos indígenas, tal fato é inconcebível, pois se trata de cidadãos brasileiros.

Refletir sobre a importância dos povos indígenas no tocante à formação do Estado brasileiro leva à compreensão de que o mínimo que se pode conferir a eles é a cidadania, possibilitando que possam participar de todo o processo político que envolva o seu modo de viver e sua cultura, não os relegando ao segundo plano quando da formulação de políticas governamentais que lhes sejam diretamente relacionadas.

É dever do Estado brasileiro conferir cidadania aos povos originários, para que se sintam incluídos como brasileiros e tenham pertencimento, não sendo lembrados somente no momento do voto, mas garantindo a sua participação nos demais acontecimentos, conferindo-lhe direitos e deveres de cidadão como justo reconhecimento ao seu valor como pessoa humana.

Uma alternativa para a cidadania e reconhecimento dos direitos dos povos originários fronteiriços à documentação pode ser realizada por meio de sua identificação e registro como habitantes desses espaços, de forma que lhes seja autorizado e reconhecido seus direitos de cidadão.

A assistência do Estado brasileiro em favor dos povos originários está prevista na Constituição de 1988 e em disposições internacionais, todavia não existe um modelo claramente definido para as políticas em favor dos povos indígenas, o que inviabiliza e dificulta a eficácia de todo esse processo.

Cabe ao poder político abandonar a ótica surrealista e trabalhar para a consecução do mínimo bem-estar geral das populações indígenas e não-indígenas, no plano físico e social, que também são direitos humanos primordiais, ao lado do direito à vida, dignidade, respeito e reconhecimento aos seus costumes.

REFERÊNCIAS

AGUILERA URQUIZA, Antonio Hilario. MUNHÓS, Luyse Vilaverde Abascal. Mobilidade guarani e territorialidade nas fronteiras de Mato Grosso do Sul: 129 o pluralismo jurídico comunitário-participativo. Revista Direito UFMS, Vol. 03, 2017. DOI: <https://doi.org/10.21671/rdufms.v3i1.3311>

ALENCAR, Edna Ferreira. Estudo Estratégico. Situação Sócio-Econômica: diagnóstico dos tipos de assentamentos, demografia e atividades econômicas. Municípios de São Paulo de Olivença, Tabatinga, Amaturá e Benjamin Constant. Segundo Relatório de Campo. Santarém, PA. 2004.

BRASIL, Lei nº 8.742. Lei Orgânica da Assistência Social. Brasília, DF, 07 de dezembro de 1993.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Nacionalidade e etnicidade em fronteiras. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & Stephen G. BAINES (orgs.) Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul. 2013. Tese (Doutorado em História) Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista. Assis/SP.

CAVARARO RODRIGUES, Andréa Lúcia. Kaiowá-Paĩ Tavyterã: onde estamos e aonde vamos? Um estudo antropológico do Oguata na fronteira Brasil/Paraguai. Dissertação. (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Campo Grande/MS. 2019.

CORTE INTERNACIONAL DE DIREITOS HUMANOS. Parecer Consultivo OC-18/03 de 17 de setembro de 2003, solicitado pelos Estados Unidos Mexicanos: A Condição Jurídica e os Direitos dos Migrantes Indocumentados. Disponível em www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2016/04/58a49408579728bd7f7a6bf3f1f80051.pdf. Acesso em 12/10/2019.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi. Ñande Ru Marangatu. Laudo antropológico e histórico sobre uma terra kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul. Dourados: Editora UFGD, 2009

FOUCHER, Michel. Obsessão por Fronteiras. São Paulo: Radical Livros, 2009.

FRIEDRICH, Tatyana Scheila. LEITE, Rafael Soares. Entre Compromissos Constitucionais e Vazios Normativos: Uma Análise da Incorporação da Convenção nº 169 da OIT no Direito Brasileiro e a Proteção dos Povos Indígenas e Tribais. Disponível em <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=b5d62aa6024ab6a6>. Acesso em 21/10/2019.

MUNHÓS, Luyse Vilaverde Abascal. Relatório Final de Projeto de Iniciação Científica. Mobilidade Indígena e Territorialidade nas Fronteiras de Mato Grosso do Sul: Os Direitos Fundamentais. UFMS, 2017. 20 p.

MSIA, Movimento de Solidariedade Ibero-americana. Amazônia: Indígenas já Alteravam Meio Ambiente há Milhares de Anos. Capax Dei: Rio de Janeiro, 2015, p.12.

NEGRI, Fabiana Luiza. BIASI, Ana Soraia Haddad. As políticas públicas para as populações indígenas: a experiência em Chapecó. In: Congresso Catarinense de Assistentes Sociais. Florianópolis/SC. 2013. Disponível em <http://cress-sc.org.br/wp-content/uploads/2014/03/As-pol%C3%ADticas-p%C3%BAblicas-para-as-popula%C3%A7%C3%B5es-ind%C3%ADgenas-a-experi%C3%A2ncia-em-Chapec%C3%B3.pdf>. Acesso em 10/10/2019.

ONU. Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT. Disponível em: < <http://www.oitbrasil.org.br/node/292>>. Acesso em 23/04/2015.

RODRIGUES, Marco Antônio, et al. *Ñande Ru Marangatu e* e Mensagem de Veto nº 163/2017: Abordagens à Luz do Direito Internacional dos Direitos Humanos. In: Revista Digital Constituição e Garantia de Direitos, UFRN, Natal/RN, 2019. p. 109-133. Disponível em <https://periodicos.ufrn.br/constituicaoegarantiadedireitos/article/view/18125/12058>.

YAZBEK, Maria Carmelita. Classes Subalternas e assistência social. 7ª Ed., São Paulo: Editora Cortez, 2009.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In. VELHO, Otávio (org.) O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar, 1973 (p.90-113).

**FICCIONES ANTROPOLÓGICAS... DEL PENSAMIENTO COLECTIVO A LA
SUBJETIVACIÓN/SUBALTERNIDAD CIENTÍFICA. PENSAR EL ESTADO ... DESENCIALIZANDO EL
PENSAMIENTO PROPIO, HACIA UNA ESTÉTICA DE AUTORIDAD CIENTÍFICA, REPENSANDO
EL TEJIDO DEL PENSAMIENTO COMO INDIVIDUO**

Felipe Martin

Esta primera parte del análisis surge de la construcción colectiva con las comunidades Kiwenxusxa, Nasa Fxiw, Sa't Tama y Kiwnascxab a partir de una práctica intercultural de análisis desde la perspectiva del derecho propio como reivindicación político organizativa de las comunidades a partir de la Sentencia T-730 de 2016 de la corte constitucional colombiana, donde ordena al Estado y a la empresa Vetra Energy realizar un proceso de consulta sobre la explotación petrolera que se lleva a cabo desde el año 2001.

Esta práctica del pensamiento intercultural critico está concebido desde la acción, como acción afirmativa de las comunidades para la continua reelaboración de mecanismos que fortalezcan, creen y reactualicen sus prácticas culturales – políticas para crear autonomía como practica descolonizadora, lo cual emerge en la década de 1970 con los inicios del movimiento indígena contemporáneo y la creación del proceso de educación propia en el marco de la recuperación de tierras (Ramos Pacho y Bolaños, 2004).

Al subjetivar esta práctica dinámica de pensamiento mediante el disciplinamiento/ domesticación, propio de la practica antropológica, a partir de interpretaciones desde su lógica epistémica, su problematización y teorización, instrumentaliza, desencializa, descentraliza, objetualiza y minimiza un pensamiento vivo, un pensamiento dinámico, un pensamiento – acción.

El Equipo de trabajo lo componían un grupo abierto de alrededor de 40 personas, la mayoría provenientes de las cuatro comunidades que componían la consulta, otras de diferentes comunidades del pueblo Nasa, reconocidas por su trabajo comprometido, este grupo heterogéneo del pueblo Nasa, constituido por comuneros y comuneras, ancianos, profesores, guardia indígena, algunos niños, jóvenes y líderes de la comunidad, eran quienes se encargaban de dar pautas, discutir, enseñar, preguntar, recorrer el territorio y aprender en un trabajo diario de alrededor seis meses.

Este equipo central de 40 personas se subdividía en otros grupos o trabajaba conjuntamente según el tema, estaba el grupo de derecho propio que lo componían

sabedores y maestros que han investigado el tema a nivel cultural durante años, comuneros y líderes de la comunidad, en este equipo el análisis lingüístico y epistemológico de un joven profesor indígena fue fundamental.

El equipo de argumentación cultural de agresiones generadas por la explotación petrolera, se componía casi del mismo de derecho propio, más también se centraba en el conocimiento de la guardia indígena sobre el territorio, la comunidad y el conocimiento de su historia, en este grupo mi trabajo fue más activo.

El de comunicación y mapeo, que lo integraron jóvenes de la comunidad para formación en comunicación y manejo de equipos (Camaras, GPS y sonido), en las discusiones de mapeo comunitario participo toda la comunidad.

El de análisis jurídico y ambiental se integraba por toda la comunidad cada vez que estaban el abogado y el biólogo contratados por la comunidad.

Al igual las reuniones del equipo de análisis político se realizaban para preparar las reuniones de consulta con la empresa y posterior de las reuniones para evaluar resultados, los coordinadores políticos eran dos líderes indígenas Nasa de prestigio en las comunidades de todo el departamento por sus luchas frente a las empresas petroleras.

El análisis de agresiones por parte de la empresa unificó el trabajo de todos los equipos y los plasmó en un mapa interactivo, donde se plasmó el análisis de la comunidad con respecto a los daños y agresiones realizados por la explotación petrolera en su territorio.

Una pequeña parte de las discusiones serán resumidas en este escrito para evidenciar las formas en como son analizadas las acciones de Estado y todo el sistema de poder que subordina a las comunidades a la destrucción de su territorio.

Desde el aspecto individual de mi experiencia y participación en el tejido del pensamiento colectivo, comprendo que el desandar el camino es parte del proceso de dicho pensamiento que se envuelve y desenvuelve en sí mismo para complementarse y construir nuevos caminos.

Desde la visión de Abelardo Ramos el investigador debe cumplir con un cierto perfil, ya que muchos académicos conciben las ideas indígenas como datos etnográficos y no como potenciales dispositivos conceptuales (Rappapor y Ramos, 2005;51).

Abelardo evidencia la tensión entre diferencias epistemológicas y prevenciones de cada cual, debido al lastre histórico del conocimiento que cada uno construye a partir de su

experiencia, lo cual llevado a buenos términos constituye en un proceso fructífero, más allá del trabajo puntual, sino que produce aportes en la construcción de conocimiento para el movimiento indígena, al constituirse una dinámica de conocimiento que rebasa el proceso comunitario y se constituye en una propuesta para el pueblo, al igual que una dinámica de autoaprendizaje colectivo (Ibid).

Para dicho propósito es necesario entrar en una interlocución activa entre colaboradores no indígenas y comunidad, más allá de respetar posiciones indígenas, resultando para la academia tradicional una barrera infranqueable, en tanto el pensamiento propio es subjetivado en función de la producción académica.

Con este animo se inició la expectativa de venir a estudiar la maestría en cartografía social y política de Amazonía, el fortalecer, aprender y enseñar los conocimientos adquiridos para generar nuevos caminos, con un ánimo crítico y transformador, que el paso por la academia de Brasil genere nuevas herramientas que sirvan para tejer el pensamiento colectivo, que sigue en su continua dinámica.

De este hecho parto para pensarme un análisis de mi pensamiento para comprender desde un punto de vista ético, los resultados del pensamiento colectivo en mi perspectiva en el marco del análisis del Estado pensado desde el conflicto petrolero.

Con el ánimo de desobjetivar lo objetivado, pasando de hipótesis a análisis, de categorías a conceptos fluidos y complementarios, de teorías a principios de acción, como aportes más cercanos a los intereses del proceso en el cual surge dicho trabajo.

Este ensayo analítico aborda algunas preguntas del análisis frente al poder del Estado a partir de un proceso de despojo¹⁵⁰ y etnocidio invisibilizado por la normalización del estado continuo de guerra que se vive en las comunidades del bajo Putumayo, planteado como “Ausencia del Estado” retomado por Serje como una forma de gobernabilidad y subjetivación que construyen sobre territorios imaginados a través de concepciones segregadoras.

150 Concepto retomado de la teorización de acumulación por despojo que hace Harvey, desde el ámbito de uso común de la naturaleza pensada como un todo integral, diseccionado y tomado como mercancía para el beneficio de los monopolios extractivos transnacionales.

Para este caso de la región se identifica como “Zona Roja¹⁵¹”, concepción cargada de imágenes negativas y reductibles del otro, que justifica su trato violento y marginalizado, constituyéndose en dispositivos violentos que reorganizan los territorios, a través de diferentes actores que ejercen prácticas de poder, para sumir dichos territorios a la economía extractiva de explotación de hidrocarburos, constituyéndose como zona de excepción donde se autoriza la barbarie del poder como justificación a la defensa del Estado y sus prácticas “democráticas”.

Lo cual genera la ruptura de los diferentes aspectos del territorio como tejido de vida para las comunidades de Nasa del Alto Cuembí, área limítrofe con Ecuador en la zona interfluvial Putumayo- San Miguel, sistema hídrico de importancia en la regulación de la cuenca hídrica del Putumayo y área de reproducción y cría de aves, reptiles, peces y flora amazónica del municipio de Puerto Asís en Colombia.

Al mismo tiempo surgen, unas perspectivas de análisis dentro del ámbito político y académico que vale la pena destacar para evidenciar ciertas dinámicas que demarcan lineamientos del poder que constituyen los derroteros a seguir por parte del estado.

El concepto de Estado fallido¹⁵² plantea al proyecto de Estado moderno latinoamericano, constituido en base al corolario de ideas eurocéntricas de la dominación norte – sur como orden constitutivo de las estructuras mundo de explotación, evidenciando la funcionalidad de esta forma de Estado como estrategia de encubrimiento del accionar en las relaciones históricas globales de explotación norte – sur o sur –sur con el emerger de China como potencia industrial y consumidora primordial de materias primas.

El discurso de soberanía y democracia le son fundamentales para la manipulación de la población y el sostenimiento de los privilegios de quienes detentan el poder en el ámbito económico y político de la sociedad investida en el corolario de valores Europeos que constituyen su herencia colonial (Quijano, 2000).

Dicho discurso de soberanía y democracia carece de sentido en las relaciones del

151 Término militar utilizado para identificar un espacio de alto conflicto.

152 Tokatlian evidencia la transformación del concepto a partir de los intereses geopolíticos y su actualización discursiva por académicos que impulsaron desde sus análisis la justificación la relación Estados Unidos – Colombia centrada en “asistencia militar”, que constituyó la esencia del Plan Colombia.

norte – sur global, transformándose a términos globales en la soberanía de la democracia global o “la defensa del mundo libre”, como estandarte para encubrir las relaciones de colonialidad global ocultadas por el discurso de la modernidad, en el desarrollo histórico del Estado “Latino Americano”.

Estas características evidencian por enunciación un lastre colonial consustancial dentro de la constitución del Estado – Nación Moderno como el racismo, el sexismo, la homofobia, la persecución a ideologías que por su naturaleza autónoma y autoemancipatorias concebidas como anti capitalistas, etc.

Debido a las características de construcción del Estado Moderno en “América Latina” y la ausencia de espacios de democratización (ausencia de un pacto social) debido al principio de racialización, como aspecto base para la homogeneización, constituyó un principio de segregación tal, que hace inviable la consolidación del Estado – Nación, convirtiendo a las elites en Oligarquías, generando Estados independientes con sociedades coloniales. (Quijano, 2000).

Lo cual trae consigo una violencia naturalizada contra aquel otro que no es “hombre”, “blanco”, “católico”, “capitalista”, invisibilizada por la perspectiva de integración multiculturalista que vende el Estado, constituyendo sus límites internos como áreas anormales que deben ser “racionalizadas” integradas al “proyecto democratizador” del Estado a sangre y fuego, bajo intereses económicos extractivos.

Constituyendo así un discurso de inclusión y bienestar a los “otros” que son gran parte de la población del país, paralelo a esto, accionando mecanismos de violencia sistemática integral, tanto en el plano de lo imaginario y en el plano de las acciones, constituyendo esa identidad colonizada que se construye del “otro” bajo concepciones homogeneizadoras del otro (indio, negro, campesino, guerrillero) que no obedecen a la cotidianidad de diversas colectividades humanas y “pueblos tradicionales” que buscan constituirse en colectivos autónomos bajo tutela del Estado en la mayoría de los casos.

Lo cual para las personas que constituyen estas colectividades es una constante violenta de racismo, a partir de estos imaginarios constituidos por la colonialidad de la sociedad “Nacional” que integra imágenes de la diversidad del país traídas del imaginario universalista occidental, reflejando así sus principios, que nada tienen que ver con la realidad social y las reivindicaciones de los diferentes colectivos humanos que constituyen ese

concepto etéreo y manipulado desde el poder de la oligarquía¹⁵³ de los que es un país.

La estrategia de normalización de las relaciones de explotación se plantea como un interés paternalista para superar el salvajismo o el atraso, la ausencia de las instituciones del estado es una transferencia de funciones “sociales” a organismos asistenciales que reproducen las condiciones de marginalidad y exclusión (Serje, 2012).

El terror y el manejo coercitivo son parte en la domesticación y el disciplinamiento de la población, siendo una constante en la historia de dominio de la Amazonía desde que fue denominada de esa forma, ósea desde el comienzo de sus relaciones de subordinación como áreas proveedoras de riquezas. Actualmente estas dinámicas de guerra generan diversas formas de esclavitud, tortura, asesinato, violación, confinamiento y desplazamiento no solamente de las poblaciones humanas, para descentrar el análisis y comprender la diversidad de concepciones que han sido violentadas casi hasta el exterminio.

Ejemplificado en las acciones de las empresas petroleras bajo los preceptos de responsabilidad social empresarial y sus eventos, donde se retoma las identidades folclóricas (bailes, artesanías, etc.) funcionales al espectáculo de dominación, constituyendo así la desencialización de las identidades por el mercado, apartándose de su historicidad, de sus reivindicaciones, de sus luchas y de la integralidad de su ser.

El orden armado ejercido por grupos militares y paramilitares alrededor de las economías extractivas¹⁵⁴ justificados bajo el calificativo de “zona roja” evidencian la relación directa entre acción violenta contra la población y despojo del territorio¹⁵⁵ (recursos), los

153 Debido a la ausencia de un pluralismo político entre los diferentes colectivos humanos que habitan dentro de las fronteras nacionales, se constituye un principio de segregación que imposibilita al Estado – Nación como síntesis política de las tensiones entre dichos colectivos y sus negociaciones, por el contrario, surge la oligarquía como elite “blanca” de “Estados independientes”, con una marcada tendencia feudal anacrónica y supeditada al papel de extracción de materias primas, debido a la ausencia de industria, categorizando a estos países como “pobres” en el orden mundial del capitalismo.

¹⁵⁴ Denota una estrategia de explotación temporal asociada a los ciclos extractivos esporádicos basados en bonanzas económicas, donde una población flotante se reúne alrededor de dicha bonanza, destruye ambientalmente el área de explotación y se crea todo un sistema económico- social de explotación, donde los habitantes originarios del lugar o son sometidos a la esclavitud o son exterminados, al terminar dicha bonanza solo queda la pobreza y la miseria en estas áreas, lo cual ha denotado las olas de colonización en Amazonía occidental colombiana hasta la actualidad, véase Domínguez y Gómez, 1990. Las Economías Extractivas de la Amazonía Colombiana (1850 – 1930).

¹⁵⁵ El proceso de acumulación de riqueza se origina en las acciones de desposesión de los “bienes comunes” a las comunidades generando un proceso de despojo violento, legalizado y naturalizado, el cual ha sido la forma

contratos entre el ministerio de defensa y las empresas petroleras del país evidencian esto, en una clara violación a las funciones constitucionales del ejército, lo cual ha sido totalmente normalizado, al igual que la actuación del paramilitarismo en estas zonas vinculándolo exclusivamente al negocio del narcotráfico, cuando sus relaciones con políticos regionales, militares y la cercanía a los sistema de vigilancia de las transnacionales es un secreto a voces.

La delegación de funciones de Estado y la fragmentación de sus instituciones no permiten evidenciar a simple vista el actuar del Estado, debido a que sus funciones son hechas por diferentes actores¹⁵⁶ a los tradicionales en la estructura del Estado haciendo complejo su seguimiento.

La “Ausencia del Estado” entonces funciona como una cortina que diferencia a un país con “2 realidades” construidas artificialmente por los intereses de esa oligarquía colonial, donde los centros de poder son las principales ciudades donde se acumula la “riqueza¹⁵⁷” y las áreas de extracción económica y despojo como el resto del país son los márgenes del Estado o sus fronteras (Serje, 2012).

El invisibilizar estas prácticas de dominio como una ausencia, como un intento de penetración en un mundo salvaje, como una campaña colonizadora sin precedente, permiten el no seguimiento de la planeación del despojo y sus perspectivas de orden constituyendo un mapa oculto, un mapa del tesoro, una geografía de la ambición que constituye la condena de muerte para los territorios y sus habitantes ubicados en esa geografía.

de construir poderes regionales, nacionales y mundiales, siendo este el germen del capitalismo neoliberal, a partir de la privatización, la financiarización, la gestión y manipulación de crisis como estrategias de redistribución de la riqueza, pensándose en este aspecto desde el ámbito de la naturaleza capitalizada como un bien en este caso, véase Harvey, 2003. *The New Imperialism*.

¹⁵⁶ En el caso de la construcción de carreteras, puestos de salud, escuelas, acueductos, polideportivos, campañas médicas y ambientales el ejército y las petroleras con los lineamientos de la responsabilidad social y ambiental se han encargado de esas funciones, llevando a la población a percibir de cierta manera que ellos son el Estado, siendo esto parte de las estrategias de contra insurgencia.

¹⁵⁷ Afirmación no tan cierta, en tanto los grandes volúmenes de dinero generados por el extractivismo legal e ilegal termina en los paraísos fiscales como forma de lavar dineros y evadir impuestos en los países de extracción convirtiéndose en dineros sin control fiscal, de lo cual se sostiene el sistema bancario internacional, desde la inversión de estos dineros como capital de riesgo aprovechando las estrategias de inflación de dineros en base a la especulación financiera en el campo de las acciones en la bolsa internacional.

Esta “ausencia del Estado” es un centro focal de una determinada estrategia espacial, en tanto parte de una sumatoria de prácticas accionadas de manera sistemática resultando de ello la instrumentalización de las poblaciones.

Integrando estos territorios a la modernidad colonial del sistema mundo, constituyéndose en espacios de fronteras artificiales o límites constituidas por las prácticas de Estado, siendo estos espacios áreas de excepción (Das y Poole, 2004), donde se demuestra abiertamente la verdadera cara de la democracia del capital, contrario a lo que afirma Serje, planteándolas como fronteras del orden moderno, planteo que son parte cosustancial de la ambigüedad de ese orden moderno colonial y contradicción a su dinámica de ordenamiento y domesticación.

Esto origina otras formas de tensión dentro de las comunidades con el Estado, es esa tensión constante entre lo “otro” diferente y homogenizado y la identidad propia que busca su esencia desde las reivindicaciones de constantes luchas frente a su autonomía, en contraste a la subordinación proferida por la sociedad colonial reflejada en las acciones de estado, planteando la interculturalidad crítica como respuesta al multiculturalismo desde la práctica en la construcción de perspectivas de autogobierno.

Producto de este planteamiento es concebir la pos-consulta como una propuesta de reivindicación política, como proceso de formación colectiva, como estrategia para el fortalecimiento de las comunidades, más allá de un proceso consultivo subordinado a los intereses de la empresa y la oligarquía que representa el Estado encubierto por el discurso democrático y de protección de derechos (Equipo de análisis político, abril 20, 2017).

Esta lucha en el ámbito jurídico occidental, plantea un nivel de reconocimiento en base al derecho constitucional, lo cual plantea una serie de ambigüedades como el reconocimiento de las autoridades indígenas con el mismo nivel de importancia que cualquier autoridad del Estado, importante en el discurso del exotismo y la inclusión, en los hechos reales siempre se le da prelación al poder económico, siempre la empresa del “blanco” es más importante que el indio, el negro o el campesino (Equipo jurídico, reuniones de discusión interna, abril 18, 2017).

La titularidad sobre el suelo, el subsuelo y la atmósfera, el territorio comprende los tres espacios (suelo, subsuelo y atmósfera) parte de las reivindicaciones de los pueblos

frente al territorio y planteamiento central de las comunidades en la pos consulta (Equipo de derecho propio, reuniones de discusión interna, mayo 17, 2017).

La constitución colombiana asevera que el subsuelo y la atmosfera son parte del patrimonio de la nación y no puede ser suscrito a otro, pero el mismo lo concede a empresas transnacionales mineras o de comunicaciones, como es el caso del espectro electromagnético que es parte de la atmosfera, planteando la ruptura del territorio desde la concepción de la misma ley occidental (Ibid).

Comprendiendo que el Estado reconoce la posesión de la tierra, ya que por tratarse de pueblos que tienen su preexistencia anterior a la conformación del Estado, puede reconocer su existencia, más no puede otorgarla o tener prelación otro derecho de interés sobre ella (Equipo jurídico, reuniones de discusión interna, abril 18, 2017).

La autonomía de los “pueblos tradicionales¹⁵⁸”, especialmente los pueblos indígenas, es reconocida en la constitución, siendo esta un derecho fundamental de los pueblos para autogobernarse y establecer el manejo de su territorio y comunidad, según sus formas propias de la cultura, todas las acciones de Estado en el territorio ignoran esta autonomía, y la violan cada vez que pueden.

En tanto el Estado no ve en estas áreas ese concepto de territorio, ve tierras baldías, ve áreas de proyección del “capital”, ve espacios en blanco, vacíos sin gente, sin historia, ve áreas de conflicto, “zonas rojas”, todos apelativos para justificar su intervención brutal, su “democracia”, esta dicha “autonomía” es reconocida en tanto legitime el derecho del poder del Estado, para hacer lo que se venga en gana con territorios que no son de él.

En este orden de ideas se apela a acuerdos con comunidades ignorantes de sus derechos, sumisas al poder, lo cual genera más conflictos, en tanto se genera un conflicto alentado por los intereses de las transnacionales a través del Estado, reduciendo el problema del despojo de tierra a temas de conflictos entre indios, o entre indios y

¹⁵⁸ Concepto retomado por la Constitución Colombiana y la Corte Constitucional de Colombia en su jurisprudencia relativo al concepto homogeneizante de “pueblos indígenas” referente a los pueblos ancestrales que habitan desde antes de la llegada de los españoles, al igual que categorías para identificar diversos pueblos negros y sus formas de autodefinirse (Palenqueros, Raizales, comunidades negras y afrocolombianos) y los Gitanos o Rom.

campesinos, o entre indios y negros, constituyéndose en una estrategia para destruir la resistencia de las comunidades.

El mismo proceso de consulta es una estrategia de coerción¹⁵⁹, en tanto la práctica del proceso de consulta es solo un paso burocrático del sistema jurídico, no se reconoce de hecho la decisión de las comunidades frente al manejo del territorio, es el Estado en su amañada burocracia por medio de sus instituciones que defiende los intereses de las transnacionales evidenciando el carácter colonial de las relaciones (Equipo de análisis de agresiones, septiembre 28, 2017).

El sujeto de derechos colectivos y los derechos humanos son conceptos contradictorios, en tanto que provienen de contextos reivindicativos muy distintos, uno es la revolución francesa que dio surgimiento a la República y la burguesía, a través de la “democratización” de la sociedad, el surgimiento de la ciudadanía y la defensa de los derechos de los individuos en su máxima expresión con los derechos del hombre.

Frente a este concepto de derechos humanos se ejercieron bastantes críticas desde la reflexión intercultural, primero frente a la ubicación del sujeto “humano”.

Se preguntaba un anciano “

¿quién es humano para el blanco? A nosotros nos despreciaban como animales, sin alma, diabólicos porque no comíamos sal, porque andábamos descalzos, porque mambeamos la coca, porque hablamos en lengua, porque todo eso lo perseguían, eso mismo le paso a Quintín Lame pero el persistió y utilizó la ley del blanco para defender a nuestro Pueblo, por eso el fue perseguido.”

En el dialogo continuo sobre este tema surgieron recurrentemente la racialización de lo humano (blanco) / no humano (pueblos originarios en el seno de la Madre Tierra) y la religión católica como salvadora de los pueblos originarios / perseguidores de la cultura propia.

Estos temas centrales en torno a la discusión evidenciaban el etnocidio, el exterminio cultural y físico, Como lo comenta el compañero coordinador del equipo de análisis político:

¹⁵⁹ Refiriéndose a la directiva presidencial nº 10 de 7 de diciembre de 2013, donde se determina que en caso de no haber acuerdo entre las partes es el tercer Estado quien decide las acciones al respecto de los intereses de las partes, a lo cual las comunidades objetaron por ser una treta jurídica para decidir sobre su territorio, pasando por encima de su autonomía, no reconociendo las autoridades políticas de las comunidades.

Esa política de exterminio es mandada desde arriba, nosotros desde nuestros antepasados hemos vivido esa persecución por ser originales y defender a la Madre Tierra, por eso estamos aquí reunidos, nuestros abuelos vivían mambiando y trabajando todo el día, eran fuertes, después los curas nos hicieron perder la fuerza, persiguiendo nuestra cultura y robándonos de la tierra y metiéndonos desde pequeños en el internado, nos salvaron para acabar lo que somos y eso es triste... pues eso es exterminio”.

Otra intervención del coordinador del equipo político nos dio la respuesta puntual al tema:

Los derechos humanos es un discurso del blanco para justificar su visión hacia nosotros, eso es un privilegio de los poderosos, si a nosotros se nos reconocieran esos derechos no estaríamos en una situación de exterminio, como lo están todos los indígenas en Colombia y no solo los indígenas y no solo en Colombia, todos los que no estamos en el poder nos encontramos en esa situación, sea campesino, negro, indígena, de la ciudad y del campo ser pobre es una condena de muerte.... O sino que son los falsos positivos¹⁶⁰?, eso es la realidad de los derechos los humanos, son los que están en el poder, nosotros somos es un estorbo para ellos, ¿o que nos pasa con la petrolera?”

En contraste con esta posición otra compañera coordinadora del equipo comunitario del proceso de consulta explicó:

Así nosotros vengamos a hablar mal de los derechos humanos, para mí personalmente ha sido una experiencia muy importante el acompañamiento y la formación de líderes que da la organización, sin esa información seguiríamos ignorantes y seríamos más vulnerados nuestros derechos”

Los contrastes entre una y otra posición evidencian la tensión construida por las ong de DDHH dentro del contexto de comunidades que han vivido por décadas el conflicto, frente a la intervención y el manejo de la información construida por las comunidades, ese dominio o tutelaje de las comunidades por dichas organizaciones es contradictorio con los principios del derecho propio como forma de fortalecer la autonomía jurídica de las comunidades.

160 Eufemismo construido por los militares para encubrir los crímenes de Estado realizados por el ejército, bajo presiones del gobierno para mostrar resultados de guerra en bajas de combate, así asesinando a jóvenes en todo el país haciéndolos pasar como guerrilleros, de los casos registrados el 97% ocurrieron en el mandato de Uribe Vélez y la comandancia de Mario Montoya en el ejército (2006- 2008) entre los años 2002 a 2010, con la política de Seguridad Democrática, según la Fiscalía entre 1988 – 2014 cuenta 2.248 víctimas, aun cuando las organizaciones de víctimas afirma que los asesinatos pueden ascender a 5.000.

En síntesis se evidenció a los derechos humanos como un espacio hegemonizado por los intereses de quienes detentan el poder u organizaciones que subsisten del discurso de los derechos humanos, más tienen una labor de apoyo a las comunidades, aun cuando para sectores de la población no tienen resultados concretos, como apoyo jurídico a los casos de violaciones “solo talleres, cartillas y denuncias”; por otro lado para otro sector de la población, al estas ong de DDHH llevarlos a eventos de derechos humanos, los hace comprender más su situación y ayuda a la organización.

En una charla espontanea con dos compañeros de la coordinación política del equipo comunitario, expresaron abiertamente su análisis frente a las ong, cosa que no se podía hacer durante la reunión abierta, ya que se encontraba personal de la ong recopilando datos del trabajo comunitario en la reunión del proceso de pos-consulta y si se hablaba abiertamente “se formaba un mierdero” según palabras del compañero, no era bueno en ese momento.

“La formación de la comunidad es la base(...), no son los lideres para sacar a hablar en otros lugares, la formación debe ser comunitaria y a partir de las metodologías de lo propio de la comunidad, no venir a blanquear el pensamiento, es un proceso para fortalecer a la comunidad y construir autonomía desde el ombligo(...), las comunidades que no tienen asesoría son libres, tienen un pensamiento original y paran los proyectos (...) “eso es lo que nunca entenderán los que viven en una oficina, formar lideres para terminar en una lista negra, eso acaba una comunidad (...) nosotros vivimos en el monte, ellos ni perciben la naturaleza (....)”

Ahora pensarse el derecho colectivo, llevó días y días de discusiones y de exposiciones

cargadas de mucha sabiduría y amor, para sintetizar, desde el tejido de la palabra combinada, el derecho propio es ordenado desde la cosmogonía a través de historias míticas que aún se están recopilando, pues son diversas y cada sabio tiene una nueva o una versión diferente.

Más este derecho también es dado por la naturaleza desde una relación espiritual y física que es transversal a cada uno de los seres que componen la naturaleza y el territorio (Equipo de derecho Propio, mayo 17, 2017).

Es a partir de allí que surge una ética de relacionamiento entre seres que componen este tejido, constituyendo así un ordenamiento espiritual que debe ser cuidado, desde el amor, el reconocimiento y el respeto, dando un ordenamiento territorial en base a estas relaciones construida su armonía como orden jurídico cultural, traído desde la interpretación cultural de sueños, comunicados por los seres de la naturaleza y en el cuerpo humano (Ibid).

Estos principios plantean un nivel de relacionamiento intercultural, en tanto los reclamos de las comunidades es que las empresas y el gobierno respeten estos términos de relacionamiento no como pueblos, sino con la naturaleza, las comunidades enfatizan el papel de velar por la vida de su Madre

Entienden que ella es centro de todo, es el origen de la vida y es quien les permite respirar, pensar, sentir, crecer, alimentarse, vivir en ella y de ella, en su perspectiva es fundamental comprender la metáfora de la lactancia de un bebe para comprender la relación de amor y dependencia que es la relación de “guardianes de la tierra” (Ibid).

Como estrategia política se acomoda al discurso occidental, más dentro del ámbito jurídico internacional, se plantean como los derechos de tercera generación o derechos ecológicos, a aquellos que constituyen como sujeto de derecho colectivo a la naturaleza, unificando discursos del movimiento ecologista burocrático y construcción del nativo ecológico¹⁶¹, que buscan dar un alto al proceso predatorio en lo que concierne a las regiones productoras de materias primas a nivel mundial, ósea países no industrializados, que son las $\frac{3}{4}$ partes del mundo, áreas de explotación que paradójicamente son casa de comunidades indígenas y tribales.

Este enfoque del derecho se da a partir de la Declaración de las naciones unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de 2007, el cual pone de presente a la naturaleza como sujeto de derechos colectivos, vinculando a las comunidades indígenas al territorio y por ende parte en ese sujeto colectivo.

Así las constituciones de Bolivia y Ecuador asumieron este reto y reconocieron a la “Pacha Mama” como sujeto de protección especial, constituyendo una nueva herramienta

¹⁶¹ Este nativo ecológico es una homogeneidad construida políticamente a nivel histórico por el encuentro de los intereses por un lado ecologistas centrados en la preservación y por otro lado pueblos y organizaciones indígenas en la defensa de sus territorios, lo cual constituyo una narrativa del buen salvaje que poco tiene que ver con la realidad de las comunidades, para mayor profundidad ver Astrid Ullloa, el Nativo Ecológico.

frente a intereses transnacionales y poderes regionales, dentro de una perspectiva jurídica que recoge el discurso cosmogónico indígena, el discurso ecológico y el anticapitalista, generando una nueva perspectiva del derecho (Fajardo, 2012), planteada como derechos de tercera generación que incluye las otras perspectivas de derechos¹⁶².

Finalmente, esta tensión permanente que existe en la subordinación del derecho propio o consuetudinario, frente al derecho ordinario, evidencia la situación de subordinación de los Pueblos originarios¹⁶³ o comunidades indígenas frente a los intereses que constituyen los poderes que se encuentran en disputa dentro del Estado¹⁶⁴.

En un análisis más concienzudo terratenientes, ganaderos y políticos ratificaron acuerdos políticos regionales con los comandantes de los grupos paramilitares, para preservar los privilegios de las castas políticas a nivel nacional y regional e intereses extranjeros en contra de los intereses comunes de la población posibilitó la continuidad del despojo y acaparamiento de tierras en el país, posicionar los intereses de los poderes económicos en las regiones, acabar con todas las formas de oposición frente a las castas políticas regionales y nacionales y sus privilegios frente a la población (Salcedo et al, 2012).

El Estado creó una serie de sectores (Mafia) para ganar la guerra social que libra contra el pueblo, la colonialidad del Estado como apéndice del imperialismo, crearon la mafia y el narcotráfico para generar una estrategia total de control que finalmente permeo la naturaleza misma del Estado y la sociedad, convirtiéndose en una parte intrínseca del capitalismo y dinámica de la política regional y nacional.

Haciendo más que utópico, la perspectiva de pluralidad cultural para integrar las disputas de poder que conciernen a la dinámica de Estado.

Lo cual finalmente constituye una tensión entre reivindicaciones propias de los pueblos originarios e imposiciones del Estado colonial, generando una situación de no dialogo dentro de un dialogo anacrónico y vacío, en tanto no se permite escuchar al otro,

¹⁶² Las otras perspectivas del derecho se refieren a los derechos de segunda generación o Derechos Fundamentales y de Participación Política y los de primera generación se refiere a los Derechos Humanos

¹⁶³ Concepto retomado para reivindicar la posición política indígena de prelación y reclamo de pluralidad en relación con el Estado y occidente en general.

¹⁶⁴ Las instituciones estatales y las élites sociales siempre han delegado poder en la mafia. En lo que se refiere a la dominación y al control efectivamente ejercidos, la mafia constituiría una dimensión pragmática del Estado (Estrada y Moreno, 2002).

por sus intereses irreconciliables y afirmarse dramáticamente en el caso de la empresa como víctima de la exigencia de protección de derechos que las comunidades buscaron accionar dentro de la consulta como estrategia política para expulsar a la empresa de su territorio.

En fin el derecho particular de una empresa a usufructuarse de una tierra que ni conoce y peor a sus habitantes frente al derecho colectivo de la Amazonía como sujeto de derecho, argumentando el carácter ecológico de la Amazonía y el derecho de las comunidades a vivir según su cultura la cual depende del territorio, comprenden una violación a los derechos del sujeto colectivo como lo es la Amazonía, en consecuencia una violación a los derechos fundamentales y también una violación a los derechos humanos (argumentación del equipo comunitario en las reuniones finales de consulta, octubre 10, 2017).

Las comunidades se opusieron a la presencia de la empresa en su territorio y la continuidad del proyecto de explotación, principalmente por cuenta del no reconocimiento por parte de la empresa de los daños y agresiones que había ocasionado a la Madre Tierra y por ende la inoperancia del proceso de consulta (Ibid).

El juez de primera instancia de Mocoa (capital del departamento de Putumayo) no se ha pronunciado sobre el caso hasta el momento, la situación de las comunidades frente a la contaminación del agua y el contexto de represión armada y administrativa por las instituciones de Estado es totalmente normalizado, “comprendiendo” la complejidad de lo que es una “zona roja” y las instituciones del Estado “no pueden” ir a esa región por cuenta del “peligro”, el abogado que apoyaba a la comunidad asesora actualmente con la petrolera Gran Tierra Energy que compró el bloque petrolero.

Desde otra perspectiva para algunos líderes de las comunidades, es positivo el proceso que se le otorgó a la consulta, pues permitió generar aprendizaje y otra manera de enfrentarse al gobierno y las transnacionales de lo cual aprendió mucha gente, ya que ese proceso se realizó como pueblo, así que asistieron integrantes de distintas comunidades que participaron no solo de las reuniones con la empresa, sino también en las discusiones internas (Encuentro informal de evaluación con miembros de las comunidades, diciembre 6, 2018).

Para otros integrantes del proceso la consulta generó una situación de ruptura del tejido social en algunas situaciones por temas de plata y malos entendidos en la

comunicación, lo que desmovilizó a diferentes personas en el proceso comunitario, siendo una repercusión de la acción de la empresa (Ibid).

En síntesis, es una lección que aprender, la consulta previa es finalmente una estrategia para encubrir el accionar descarado de los intereses extranjeros frente al territorio propio, encubierto por los aparatos de Estado y legitimado por este, la normalización de una situación de marginalidad construida desde afuera y desde arriba constituyen una planeación de la situación como acción de conquista, evidenciando la barbarie de su accionar donde la “democracia” es un discurso que vender que nadie compra, la acción de las comunidades es la democracia directa que construye vida y territorio, muy lejano de ese concepto de democracia nacional, acá lo que hay es una guerra encubierta legitimada por ese control del discurso nacional, la situación de colonialidad sigue intacta.

Referencias

Bolaños Graciela, Ramos Abelardo (coordinadores). 2004. ¿Qué pasaría si la escuela...? Treinta años de construcción educativa. PEBI. CRIC.

Das Veena y Poole Deborah.2004. Antropology in the margins of the Estate. Santa Fe Nuevo Mexico. School of American Research Press.

Domínguez Camilo y Gómez Augusto. 1990.Las Economías Extractivas de la Amazonía Colombiana (1850 – 1930). Trophenbos y ECOA.

Estrada Álvarez Jairo y Moreno Rubio Sergio. 2002. Configuraciones (criminales) del capitalismo actual. Tendencias de análisis y elementos de interpretación. En: Capitalismo Criminal. Ensayos Críticos. Universidad Nacional de Colombia.

Fajardo Raquel. 2012. Pluralismo jurídico y jurisdicción indígena en el horizonte del constitucionalismo Plurista.

Harvey David. 2003. The new imperialims. Oxford University press.

Quijano Anibal. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.CLACSO.

Rappaport Joane y Ramos Aberaldo. 2005. Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico. En Revista Historia Critica N°29, Enero – Junio pp. 39 – 62.

Salcedo Eduardo et al., 2012. Y refundaron la patria. De cómo mafiosos y políticos reconfiguraron el estado colombiano. Ed. Penguin Random House.

Serje Margarita. 2012. El mito de la ausencia del Estado: La incorporación económica de las “zonas de frontera” en Colombia. *Cahiers des Ameriques Latines*. Nº 71. 2012. Pp. 95 – 117

Tokatlian Gabriel. 2008. La construcción de un Estado Fallido en la política mundial: el caso de las relaciones entre Estados Unidos y Colombia. *Análisis Político* nº 64. Pp.: 67 -104.

ULLOA, Astrid. 2004. La construcción del nativo ecológico. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

GT 29 - GÊNERO, ETNOGRAFIAS E PERFORMANCES RITUAIS

Comunicações orais

**'EU FICO NESSA ESQUINA TÃO DIVINA, MAS NÃO FALE DE AMAR':
LIMITES E POTENCIALIDADES NAS PERFORMANCES DO CORPO PROSTITUÍDO**

Lucas Eduardo da Silva Melo¹⁶⁵

Resumo

Pesquisar o corpo da mulher prostituída permite analisar não só a perspectiva que ela tem de si, mas como a própria sociedade organizada por discursos subalternizantes vê esse corpo. O *trottoir*, o *stripper*, a negação do gozo e do beijo são vistos aqui como fatores que promovem reservas simbólicas dessas mulheres, fortalecendo barreiras construídas entre amor e sexo nas relações, racionalizando seu trabalho e promovendo diversas experiências. Proponho aqui olharmos a corporalidade destas mulheres como um espaço de relevância socioantropológica comunicando significados e simbologias do grupo.

Palavras-chave: Corpo; Prostituição; Performances.

INTRODUÇÃO

As discussões sobre corpo, gênero e sexualidade têm, nas últimas décadas, se processado a partir de projeções e questionamentos acerca das identidades que norteiam as produções políticas e teóricas nesses campos e dos sujeitos que fazem dos seus corpos símbolos de resistência, fúria ou adaptação às condições que o sistema capitalista e o patriarcalista impuseram àquele corpo.

Elemento essencial e funcional dentro da cadeia de relações promovida pela prostituição, o corpo da prostituta para além do uso do cliente, promove performances observáveis e passíveis de análises nos estudos socioantropológicos, indo da precariedade provocada pelo desgaste da rotina sexual à potência em se manter como um instrumento de trabalho frente a uma realidade que estigmatiza tais vivências e maculam seus corpos.

O objetivo do presente trabalho procura uma reflexão sobre as maneiras como as prostitutas do Centro da cidade de Teresina, Piauí, operam seus corpos na prática da prostituição de rua. Produzindo limites, *merchandising*, permissões, gestos e falas consideradas - dentro de um prisma moral - como obscenas, tais mulheres promovem performances e relações sociais com transeuntes e clientes carregados de significados nos gestos promovidos. Minha análise apresentará as relações sociais que essas garotas estabelecem com suas parcerias afetivas e comerciais, já que é nesse jogo que seus limites e potencialidades corporais são constituídos.

¹⁶⁵ Pós-Graduando em Sociologia do Programa de Pós-Graduação em Sociologia pela Universidade Federal do Piauí. Email: lucasmelo.edu@hotmail.com.

A proposta desse estudo busca provocar questões que incluam minhas colaboradoras às práticas sociais estudadas e não às regras instituídas e moralmente aceitas pela sociedade e burladas pelas elas. Assim como Max Weber e Mariza Peirano (PEIRANO, 2002, p. 18) considero o papel dos atores sociais e suas ações elementos capazes de conduzir a alteração nas relações estabelecidas.

UM CORPO EDUCADO?

O que diz um corpo? Como lê-lo? Dá para lê-lo? Sim. A leitura dos corpos e a força político e teórica que estes carregam não é recente. Marcel Mauss (2003) nos apresenta estudos amplos e significativos sobre a corporeidade, apresentando o corpo como algo modelado pelos hábitos culturais, produzindo eficácias práticas. Desnaturalizando assim seu objeto, Mauss nos diz que produzido por técnicas, o corpo instrumentado se adapta a ‘empregos’ para ele oferecido, variável no tempo e no espaço, mutável no decorrer dos anos, nos ritos e performances por ele cumpridas, nos valores, mitos e tabus que ele recebe enquanto corpo. Mauss define assim um conceito que reverbera seus significados nos anos que viriam.

Na década de 1930, a partir das noções de “técnicas corporais” e de “pessoa”, Marcel Mauss problematiza as diversas maneiras que homens e mulheres fazem do uso dos seus corpos, que nada tem de natural, pois são, antes de tudo, construções culturais. A partir desse prisma, Mauss chama atenção, através do conceito de “técnicas corporais”, para a necessidade de se problematizar como homens e mulheres em sociedade sabem tradicionalmente servir-se de seus corpos.

Nesse cenário, problematizar a maneira como as prostitutas utilizam-se do corpo e quais técnicas corporais adotam no momento de interação social têm, a partir de Marcel Mauss, ampla fundamentação teórica. Se “para toda a atitude do corpo, cada sociedade tem seus hábitos próprios” (MAUSS, 2003, p. 403), o mesmo é válido para o universo meretrício, que também tem seus próprios hábitos que “ensinam” a maneira como o corpo da meretriz deve ser utilizado pela mesma.

Nesse esforço de desnaturalizar o corpo, é válido esquecermo-nos deste como uma estrutura orgânica funcionalizado apenas pela anatomia, pela fisiologia e legitimado pela ciência, mas recolocá-lo como uma estrutura simbólica (FERREIRA, 2009, p. 2). O corpo ‘fala’ e falam por ele, reconhecendo seus significados. Para Baudrillard (1972) o corpo é um

simulacro, para Foucault (1989) o corpo é um dispositivo, Certeau (1982) o considera um mito, segundo Le Breton (1992) o 'corpo sequer existe', para Radley (1995) ele é apenas uma realidade elusiva e para Giddens (2002) o corpo é um sistema de ação, um modo de *práxis*. Percebe-se que dentro de uma teoria, os corpos ganham novos significados porém fazem pouco caso das fronteiras racionais ou disciplinares que os impõem.

Tais conceitos nos apresentam um corpo socializado, semântico, uma metáfora, um *lócus* de criação, manifesto nas gestualidades e emoções expressas, nas técnicas que mobiliza, nas aparências que produz. Temos um corpo múltiplo, de signos verbais e não-verbais. Somamos a estes conceitos, um corpo que jaz dentro de um sistema patriarcal e capitalista: o corpo feminino prostituído. Para Eliane Pasini, o corpo prostituído é:

(...) um espaço social, do qual fazem partes elementos socioculturais que comunicam significados e simbologias do grupo. Assim, os corpos, na esfera da ação dessas mulheres, tornam-se espaços sobre as quais se inscrevem significados sociais e culturais (PASINI, 2015, p. 183).

A palavra prostituição carrega a contragosto uma violenta unidimensionalidade. Tal vivência demarca um tipo de relação que extrapola o âmbito laboral promovendo densas e múltiplas relações, variando entre forma, natureza e tom, localizando-se como um espaço de socialidades e de operação de relações de poder. Amor, desejo, estigmas, envelhecimento, riscos, sexo, solidariedades, trabalho, violências são categorias que ressoam no delatado corpo prostituído. Para José Miguel Nieto Olivar, o conceito de prostituição:

(...) padece de uma relativa estabilidade de valor negativo no Ocidente, enquanto guarda-chuva axiomático, imagético, que envolve e constrói (e é envolvida e construída por) uma diversidade indeterminada de práticas... nem todas econômicas, nem todas sexuais. É nesse sentido que não é mais sustentável falar antropológicamente de prostituição se não for na relação com classe, gênero, geração, etnia entre outras; mas no marco de sistemas maiores de parentesco, trabalho, ganho econômico, lazer, ocupação da cidade e trocas afetivas, sexuais e corporais (OLIVAR, p. 33).

Compartilho com a compreensão feita por Olivar. O estudo de corpos prostituídos permite aqui vislumbrar o agir dos corpos sociais e suas sensações manifestas nos territórios e articulações sociais, produzindo gestos de desejo e procura, mesmo na condição de subalternizados. É essa condição relacional da prostituição que nos ajudam a pensar ela em

conjunto com as regras que orientam essas relações, seus corpos, suas emoções e suas narrativas.

Gyatri Spivak (2010) e seu olhar sobre o ser subalterno nos provoca a um necessário registro teórico para pensar tais mulheres e seus corpos, registrando neles marcadores identitários diversos: classe, raça, escolaridades e geração interseccionam-se no corpo. Para Spivak, subalternos são:

As camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal e da possibilidade de se tornarem plenos no estrato social dominante (SPIVAK, 2010, p. 12).

A prostituição entra aqui como um *lócus* de análise devido à carga de performances que as mulheres submetidas à prostituição promovem. De forma voluntária ou não, personas com forte apelo sexual, performam experiências passíveis de análise pela carga emotiva e racional que apresentam. E tais experiências vão muito além das relações sexuais estabelecidas. Como sujeitos sociais, tais mulheres não podem ser descoladas das dimensões que circundam a prostituição, logo seu corpo e o uso que faz deste serão 'lidos' das mais possíveis formas.

Mas como ler um corpo prostituído? Percebendo-o. O corpo da mulher localizado dentro da prostituição se desterritorializa do binarismo estabelecido ao corpo feminino, reagindo à sua maneira às violências a elas estabelecidas. Politizar o corpo constituiu-se, durante os anos, como uma das ações mais potentes dos feminismos, visto que no mundo moderno ocidental a subalternidade feminina foi construída e legitimada a partir da afirmação do corpo da mulher como um destino. Para Raquel Soihet:

O corpo feminino é utilizado para negar toda possibilidade de comparação entre homens e mulheres, em termos de um critério comum de cidadania (SOIHET, 2013, p. 20).

Os estigmas que diferenciam os gêneros masculino e feminino dentro da prostituição também apresentam binarismos mesmo estando em condição semelhante. Localizados em uma situação, segundo o pensamento moral conservador, como degradante, prostitutas e michês recebem olhares diferentes. Provocação esta que Ana Paula da Silva nos faz. Para Ana Paula:

(...) é importante pensar sobre o controle dos corpos femininos, em especial quando estão a serviço de uma atividade econômica historicamente entendida para a mulher como decaída e degradante, classificada cientificamente, em determinado período, como uma patologia. Um exemplo prático é que apesar de toda a liberdade sexual que as mulheres conquistaram, ser apontada como *puta* ainda hoje se constitui num dos piores xingamentos. Ou seja, temos nesse caso uma questão não só de gênero, em que o trabalho sexual feminino é visto como sujo e moralmente decaído, mas também de cor e classe, pois, quando cruzamos esses marcadores, percebemos que o controle sobre os corpos torna-se ainda maior, particularmente se estes são oriundos das classes populares e não brancos (SILVA, 2013, p. 187).

De todos os matizes que as relações sexuais podem promover, do sexo repulsivo e sórdido ao mecânico ou com tesão, experiências corporais são promovidas, apresentadas, coreografadas num ir e vir de performances que possuem uma racionalidade e uma eficácia simbólica. Do *trottoir* das ruas ao ato sexual em si percebemos a formação de personas mutáveis a cada cliente e a cada programa.

Define-se como programa o contato negociado e executado pelas prostitutas; estas diferenciam as práticas sexuais realizadas pelos seus clientes e não clientes agenciando-se através do seu corpo, ora revelando emoções, ora fingindo as ter. Para José Miguel Nieto Olivar:

O programa é, pelo menos na prostituição de rua, o objeto principal da transação entre cliente e prostituta. É uma relação cujas condições e limites são negociados explicitamente entre os dois termos e que geralmente, começa com o acerto financeiro e termina com a ejaculação do cliente (OLIVAR, 2013, p. 113).

Ou seja, é no corpo dela que ocorre o permitido e o não permitido nas relações sexuais. Tais reservas são expostas em um ser moralmente em construção que mesmo no preservar do seu corpo, o expõe ao toque do outro. Ora frustrando o cliente, ora evidenciando a autonomia corporal da meretriz. Vale ressaltar que as violências ocorridas dentro do espaço do programa não são descartadas de análise, porém fogem do prisma proposto a este artigo.

NA RUA, COM ELAS

Teresina, 08 de setembro de 2019, 10 da manhã. Entre as ruas Firmino Pires e Senador Teodoro Pacheco, no Baixo Centro, Márcia, Natália e Suzana provocam os transeuntes. Pegam pela mão, pedem cigarro, falam que ‘chupam bem’. Essa afirmação é

confirmada por um rapaz que olha carros em troca de 2 reais. Todas elas maquiadas, uma com batom no dente, uma com a alça do sutiã à mostra e a última reclamava do calor, bebendo sua garrafinha de água. Outras fugiam do sol escaldante ou de um rapaz curioso que perguntava seus nomes e se estava tudo bem. Elas logo estranharam. Não era cliente. Cliente não perguntava nome. Não ali. Só no quarto. E não era cliente mesmo. Era eu. Ali. Com elas.

A metodologia escolhida por mim pro presente trabalho é “exercida como uma abordagem da realidade”, neste sentido, a pesquisa ocupa aqui um lugar central no interior das teorias e estará sempre referida a elas, dispondo de um instrumento claro, coerente, elaborado, capaz de encaminhar os impasses teóricos para o desafio da prática de estar nas ruas.

Para atingir os objetivos propostos atuei sobre diversas metodologias de uma pesquisa exploratória, descritiva e qualitativa tal qual busco oferecer, incluindo leituras específicas e o próprio trabalho etnográfico. Uma etnografia das margens. Nas margens.

De acordo com Holanda (2003) a utilização de uma investigação qualitativa é de extrema importância, por ser a maneira de acessar conteúdos mais profundos, assim como uma compreensão mais apurada do que buscamos elucidar. Considerando as manifestações humanas e sociais, mais acessíveis pela pesquisa qualitativa, busco ter acesso a um espaço privado e subjetivo dessas mulheres tendo como preocupação uma realidade não quantificada.

O trabalho etnográfico, o ‘estar lá’ está sendo feito e ocupará majoritariamente toda a pesquisa, tendo o diário de campo em si como uma consistente ferramenta metodológica. Delimito um território, Teresina, analisando o uso dos corpos na prostituição de rua. Possibilitando um espaço para falas e performances da mulher prostituta, atuo em espaços por ela utilizados tais como guetos e esquinas analisando seus vestuários, sua postura, sua gesticulação, sua linguagem, seus códigos de conduta, suas performances, seu corpo.

O primeiro encontro foi desastroso. Era manhã. Exitei. Gaguejei. Nunca havia conversado com uma prostituta antes. Ainda mais em grupo. Elas sentiram meu medo de longe, mas isso só nos aproximou. Como um ‘cliente em potencial’ pude fazer ‘perguntas bobas’ que elas logo responderam. A lógica da pesquisa aqui não é narrar suas histórias de vida, e sim seus corpos, mas elas estão lá, neles.

A opção de abordar as prostitutas nos seus locais de trabalho abre duas modalidades diversas, conforme seus lugares de fala: espaços ‘fechados’ (boates, cabarés, casas de forró) e espaços ‘abertos’ (bares, esquinas, praças). Cada um desses espaços exige diferentes formas de aproximação assim como um grau considerável de integração e interação com elas. É válido lembrarmos que as prostitutas, assim como a prostituição, só existem como função de um esquema maior de relações, entre elas as de parentesco e gênero. Para Olivar:

Parentesco e gênero (...) nos ajudam a pensar os conjuntos de regras – que notamos mais ou menos estáveis no meio da diversidade e do momento de transformação descrito – que orientavam a constituição de redes, de relações cotidianas, dos corpos, das emoções e o estatuto das mesmas nas narrativas apresentadas. Com quem se tem sexo e com quem não, com quem se faz um programa, o que é sexo e o que é programa, quem ameaça a felicidade conjugal e como ameaça, como se protege? (OLIVAR, 2013, p. 124)

Márcia, têm 45 anos, artificialmente loura, fala que ‘chupa pau’ e ‘dá o cu’, e essa afirmação foi confirmada pelo flanelinha que ouvia nossa conversa. Estava de camiseta branca e um curto short *jeans*. Apresentava alguns sinais de varizes escondidos pelo esticar da perna esquerda no muro. Disse que não é de falar muito e que naquele dia o comércio ‘tava fraco’. Pega na mão dos transeuntes que passam na calçada. Evocando-os e propagandeando o que já havia falado pra mim. Se mostrava incomodada com a minha presença.

Natália, negra, 39 anos, mãe, prostituta e vendedora de cachorro-quente, fumante, racionaliza não só seu corpo, mas seu tempo. Estava exageradamente perfumada. De vestido curto. Preto. Reclamava do calor. Ia de lá pra cá da calçada. Detesta conversa ‘mole’ – nossos diálogos, por exemplo - ou quem a atrapalhe no trabalho. Disse que minha presença ali atrapalharia a clientela. Têm horário para almoço, mutável se houver um cliente no horário. Se considera uma ‘mulher direta’ com hora e local para exercer o ofício. ‘Putá só aqui. Não tô aqui o tempo todo’, diz.

Suzana, não falou a idade, estava sentada num banco de madeira e ali ficava. Tímida, não abordava ninguém. Com o cabelo recém pintado de Acajú, tinha um abanador na mão e só olhava. Estava de saia verde e blusa laranja com a alça do sutiã à mostra. Das três abordadas se mostrava ser a menos vaidosa. E a mais monossilábica.

As três fogem do padrão imposto de beleza às mulheres. São de estatura mediana, cabelos pintados. Fogem do sol. E estavam na calçada que as levava ao quartinho na qual

faziam seus serviços. Marcavam ponto juntas e indicavam umas às outras caso não quisessem fazer o que os clientes pediam.

Construo aqui um trabalho gerido por uma redução fenomenológica, constituinte da modalidade da pesquisa qualitativa fenomenológica, o qual permite retornar ao mundo da experiência vivida por mulheres prostitutas e prostituídas, presentes na categoria da prostituição de rua, localizadas territorialmente em Teresina. Os instrumentos utilizados para termos acesso ao relato dessas colaboradoras são distribuídos em observações, trabalho de campo, entrevistas, buscando uma descoberta contínua em campo.

A coleta de dados foi feita por observação livre, onde colhi impressões, situações e cenas de Márcia e Natália; com entrevistas itinerantes, conversando com outros personagens que também transitam nos espaços ocupados por essas mulheres. Estar na rua com elas, nos propõe uma quase interação no cenário envolvido. Como afirmava Nestor Perlongher (PERLONGHER, 1987, p. 34): ‘Não há melhor maneira de estudar o *trottoir* do que fazendo *trottoir*’. É o ‘estar lá’, numa descrição densa, com elas. Para Clifford Geertz, esse estar lá faz o pesquisador:

(...) apreender uma hierarquia estratificada de estruturas significantes, em termos dos quais os tiques nervosos, as piscadelas, as falsas piscadelas, as imitações são percebidas, produzidas e interpretadas e sem os quais elas de fato não existiriam (GEERTZ, 1978, p. 18).

Apresentar essas colaboradoras e suas performances distribuindo-as nos espaços por ela ocupados na cidade faz nos estudar uma ‘cartografia’ descritiva e analítica dessas mulheres em entrevistas abertas, assim como suas atuações, seu corpo em atividade e as possíveis relações com seus clientes.

A pesquisa insere-se no campo da antropologia urbana e nos estudos de gênero e corpo o que deverá deixar de lado a exigência de ‘unidade de lugar’, possibilitando assim ‘espaços intermediários’ da vida dessas mulheres assim como seus percursos de atuação e seus devires da experiência cotidiana. Porém localizar as meretrizes em seus pontos de trabalho fortalecem o pertencimento dos seus corpos à vontade dessas ou à necessidade destas impostas pelo mercado.

Localizadas entre as ruas Firmino Pires, Senador Teodoro Pacheco e São Pedro, prostitutas desafiam a moral e a invisibilidade estabelecida a elas e se concentram durante o

dia numa área exclusivamente comercial da cidade, àquele horário. Depois das 17 horas, na volta pra casa, comerciários ‘soltam ali’ com elas seus impulsos reprimidos pela carga de trabalho e pela ‘civilização’ determinante da capital.

‘EU PRECISO ME MOSTRAR BONITA PRA QUE OS OLHOS DO MEU BEM NÃO OLHEM MAIS NINGUÉM ‘:

Os estudos de *performance* buscam compreender as dimensões de diferentes dinâmicas sociais. Aqui tal dinâmica seria o *trottoir*, o *stripper* e outras práticas corporais protagonizadas por minhas colaboradoras a fim de obterem êxito no seu trabalho. Ao seguirem a lógica do capitalismo, táticas e estratégias como um aperfeiçoamento estético ou atlético são utilizadas para a realização dos programas. Como numa ascese (Ver Weber, 2004), minhas colaboradoras disciplinam seus corpos num autocontrole para obter um bom êxito nas ruas.

No momento em que trago o estudo das performances protagonizadas por essas mulheres procuro evidenciar dicotomias sociais que tais vivências provocam, as contradições na qual são representados seus corpos e as relações por elas experienciadas, específicas no seu feixe de relações. Os estudos sobre performance surgem aqui como um método de pesquisa dessa realidade avulsa e conflituosa a qual nos foi apresentada a prostituição.

O estar na calçada, exposta, exige uma ritualização diferenciada de tantas outras profissões também ambulantes. O evocar clientes fazendo seu *merchan*, o descansar em pé, o rodar a bolsa, o mandar beijos, o ‘marcar a calçada’ surgem como eventos ritualísticos fundamentais para o dinamismo da profissão. Tais propriedades simbólicas provocam afirmações destas à ordem vigente. Marcando territórios entre o que é real e o que é fictício. Para Pasini:

A maneira como elas ‘ocupam’ os pontos, a expressão facial, o caminhar, a colocação das mãos, indica práticas que também compõem a performance na prostituição (PASINI, 2015, p. 191).

O rito de se manifestar performaticamente nas ruas, nas esquinas, no *trottoir*, no pedir do cigarro desregula e ‘deforma’ todo um território já traçado para as mulheres. Suas performances interrompem os gestos já produzidos na sua vida rotineira. O que fazem na rua, no quarto e na cama são ritos para a reafirmação do prostituir. Para Alexandre Duarte:

O rito é a interrupção da vida rotineira. É a teatralização e a dramatização daquilo que é contínuo na sociedade, segundo uma vontade e uma simbologia que não está inscrita em um manual cultural. (...). As regras e normas a serem seguidas pelos nativos dão lugar a uma criatividade não regulada, exatamente por isso, potencialmente transformador. (...). Um fato extraordinário e relevante para as configurações da vida em comunidade (DUARTE, 2013, p. 46).

Duarte compartilha um pensamento similar ao de Victor Turner (2005) ao defender a ideia de que a prática do ritual coordenaria assim as ações sociais, a nosso exemplo, das prostitutas. Estas comunicam a quem passa por perto, com gestos e formas estéticas de sua existência, estabelecendo para a plateia até uma certa hierarquia.

O *trottoir* e o 'rodar a bolsinha', *performances* mais habituais das prostitutas surgem aqui como gestos racionalizados para chamar a atenção de quem passa e assim evocar interessados. Em gestos guturais, exagerados e nas provocações feitas não há quem não olhe para elas. De forma bem didática, Alvanar Meira nos define a *performance* destas:

O *trottoir* é a forma de prostituição em que a mulher se oferece publicamente. Da calçada - símbolo do seu *métier* - até os bares, desenvolve a meretriz seu triste mister, à espera de fregueses, que concorrem para a manutenção da sua existência decaída e, mais além, para a reprodução dos parasitas sociais, que vivem do alvitante comércio (MEIRA, 1957, p. 70).

Analisar tais gestos, nos propõe à leitura de uma democrática gramática corporal, onde a transa, 'elemento final' do programa da prostituta com o cliente é adquirido depois de uma exibição de gestos, vestes e outros diferentes elementos não-verbais compreensíveis aos olhos de quem os vê. Natália, Suzana e Márcia provocam percepções pra todos à sua volta.

Na lógica da prostituição, "comer a puta" é - sob o ponto de vista do cliente - a eficácia do programa. Tal termo é generificado, animalizado até, fornecendo um poder e uma ação apenas ao cliente, 'o caçador'; porém tal poder é ressignificado pelas meretrizes. Como 'caçadoras', estas vão atrás de um homem, batalham, conseguem e o comem.

A ÉTICA DAS PUTAS E O 'ESPÍRITO' DO CAPITALISMO:

O corpo prostituído localizado num sistema capitalista promove-se como o elemento necessário para o tipo de trabalho imposto. Projetado em roupas curtas, em diálogos abertos, as colaboradoras estudadas racionalizam seu corpo para uma produtividade diária,

diferenciando relações afetivas das relações comerciais, mas que no momento da transa confundem-se. Semelhante a obediência de um código de ética, o corpo é racionalizado entre outros fins, para não cansar a prostituta, evitar abusos e para não banalizar a categoria.

Max Weber definiria tal comportamento como uma ação racional típica de uma sociedade capitalista, visando um lucro, por meio de trocas quase pacíficas. No capitalismo, a visão racional do lucro está ligada diretamente ao investimento, logo existente em todas as sociedades conhecidas, mas não apenas àquelas presas ao sistema capitalista. Assim, a ação racionalizada ganha mais êxito. Para Weber:

O 'impulso para o ganho', a 'ânsia do lucro', de lucro monetário, de lucro monetário o mais alto possível, não tem nada a ver em si com o capitalismo. Esse impulso existiu e existe entre garçons, médicos, caixeiros, artistas, prostitutas, funcionários corruptos, soldados, ladrões, (...), jogadores e mendigos – ou seja em toda espécie e condições de pessoas, em todas as épocas de todos os países da terra, onde quer que, de alguma forma, se apresentou, como se apresenta, na possibilidade objetiva para isso (WEBER, 2014, p. 54).

Entre os fatores que relativizam o valor do programa podemos identificar a idade da prostituta - se jovem, adulta ou idosa -, o horário do programa (encontros pela manhã são de custos mais baixos que os encontros à noite), o número de programas feitos durante o dia, a experiência no 'ramo', as roupas e as abordagens que elas fazem ao cliente.

O fazer sexo é outro fator de forte simbologia para a racionalização do corpo prostituído. Algumas práticas sexuais não são realizadas com os clientes, há um 'limite simbólico' que diferencia as relações. Há uma fronteira entre o sexo em si e o programa feito. Tais limites também se apresentam como divisores simbólicos encontrados na negação do beijo na boca, no não tirar a roupa toda, no uso do preservativo, no evitar do orgasmo, o não dormir com o cliente, o não cobrar pelo programa e no demonstrar dos gestos carinhosos. Fugindo assim da vulnerabilidade que a prostituição apresenta. A formação de alianças aqui é cabível nas diversas relações sexuais e evidenciada na prostituição. Para Michel Foucault:

O dispositivo de aliança se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o lícito; o dispositivo de sexualidade funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder. O dispositivo da aliança conta, entre seus objetivos principais, o de reproduzir a

trama de relações e manter a lei que as rege; o dispositivo de sexualidade engendra, em troca, uma extensão permanente de domínios e de formas de controle. Para o primeiro, o que é permanente é o vínculo entre parceiros com status definido; para o segundo, são as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões (...). Enfim, se o dispositivo de aliança se articula fortemente com a economia é devido ao papel que pode desempenhar na transmissão ou na circulação das riquezas; o dispositivo de sexualidade se liga à economia por meio de articulações numerosas e sutis, sendo o corpo a principal – corpo que produz e consome (FOUCAULT, p. 101, 1988).

No quarto, as relações sexuais são promovidas com regras sobre o uso do corpo. Regras e valores variáveis na tabela. Não muitas vezes respeitadas, inclusive. Os sexos anal, oral e vaginal possuem valores diferentes. Variando entre meretrizes e clientes. Podem ser feitos/cobrados pelo ato isolado ou pelo ‘serviço completo’. Resguardando assim um corpo ainda a ser exposto. Para Eliane Pasini:

A compreensão dessas regras é fundamental, pois, inscritas nos corpos, elas dão visibilidade tanto à performance dessas mulheres na prostituição como à algumas distinções em suas relações sociais. As práticas das garotas em relação aos clientes são constituídas e constituintes das regras específicas de ser uma garota de programa, da organização do ponto e do seu entendimento da prostituição. No cotidiano, essa relação poderá ser realizada de outras formas e as regras poderão ser transgredidas (PASINI, 2015, p. 190).

O ‘dar o cu’ e praticar sexo oral, por exemplo, - práticas que são mais procuradas pelos clientes das minhas colaboradoras – revelam performances não permitidas às suas companheiras. E nem à algumas putas. O sexo anal, por exemplo, produz um desgaste corporal além de uma perda relativa de poder da puta; já o ‘boquete’, segundo Márcia ‘é fácil e rápido!’, permitindo um controle da prostituta sobre o ato sexual. De passiva, controlada ela passa a ser a ativa controladora.

Interessa pensarmos aqui o quanto essas mulheres estão expressando relações diversas, mesmo apresentadas em um repetitivo ato. A lógica da preservação do corpo da prostituta está na separação em que esta faz entre o amor e o sexo. Dessa forma, tais mulheres racionalizam seu trabalho e estabelecem um controle através do seu corpo, a maneira de experienciar sua vida tanta na prostituição quanto fora dela. Para Anthony Giddens:

O controle regular do corpo é um meio fundamental através do qual se mantém uma biografia da autoidentidade. [...] Todos os homens, em todas as culturas,

preservam uma separação entre suas autoidentidades e as “performances” que fazem em contextos sociais específicos (GIDDENS, 2003, p. 59).

Entendemos, a partir das noções acima descritas, as lógicas simbólicas próprias dessas mulheres (PASINI, 2000) justificando as razões pelas quais existem fronteiras simbólicas em seus corpos, a diferença entre o fazer sexo e o fazer programas. Afinal, é no sexo que estas definem quais regiões do corpo e quais práticas sexuais não são acessíveis aos clientes. O que é negado ao cliente durante a realização do programa, em geral, é permitido para as pessoas a qual elas nutrem um sentimento afetivo. O fazer-se puta não é um fazer romântico, tão pouco apenas sexual, é também um fazer político. Um salve à elas. Às putas.

CONCLUSÃO

Querer falar de discursos, performances, subversões e subjetividades do corpo é uma ousadia só permitida – se permitida - a quem o sente, a quem o questiona, a quem não se submete, a quem ocupa o corpo. Quando Eduardo Galeano afirmou que ‘o corpo é uma festa!’ com certeza tinha a compreensão de que ele não poderia ser entendido de forma isolada.

O corpo da puta é fluído mesmo estando estático, é perigoso mesmo quando aparenta ser inofensivo, é desestabilizador, é delator de si mesmo, provoca subversões, ‘fala’ mesmo no mais tenro silêncio, leva toda a culpa, sempre padecendo quando a cabeça não pensa. Qualquer tentativa de análise corporal deve ser vinda e servida com considerações de subjetividades e seus lugares de fala.

Marco-me como um homem periférico, não branco, gay, a trabalhar a prostituição feminina e faço uso de Berth (2018) que assim como Djamilia Ribeiro aduz a necessidade de que diálogos em prol da redução de disparidades sociais aconteçam por todos, visto que o empoderamento, conceito cada dia mais vazio em seu conceito real, não deve abranger apenas àqueles diretamente afetados pela violência e pela opressão, tampouco pelo seu gênero.

Para que mulheres marcadas pelo efeito do patriarcado e do capitalismo avancem, faz-se necessário que todos, antecipadamente, assumam o compromisso político de respeito e defesa das pautas raciais, feministas e anti-capitalistas, pois tais diálogos precisam afetar,

sobretudo, os reprodutores do machismo, do patriarcado, do capitalismo e da colonialidade do ser/saber/poder.

O estar na rua, com elas, faz-nos compreender como a prostituição se promove num eixo de relações que fogem do laboral e se permite estar entre o imaginário, a violência, o desejo, a resistência e o poder. Ser puta, estar puta é provocar o olhar do outro, é marcar sua existência, é pôr a subalternizada no centro, no palco, na vida.

REFERÊNCIAS

BERTH, Joice. **O que é empoderamento?** Berth, Joice. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

DUARTE, Alexandre Ambiel Barros Gil. (s.d.). **Antropologia da Performance: a liminaridade e as contradições do social**. Recuperado em 2019, setembro 28, de http://www.uel.br/eventos/sepech/sumarios/temas/antropologia_da_performance.

FERREIRA, Vitor Sérgio. **Elogio (sociológico) à carne: a partir da reedição do texto “as técnicas do corpo” de Marcel Mauss**. Conferência para a sessão de lançamento da Coleção Arte e Sociedade, do Instituto de Sociologia, na Faculdade de Letras da Fundação Universidade do Porto, em 26 de novembro de 2009. Disponível em: <www.letras.up.pt/isociologia/uploads/files/Working37.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2019.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque (trad.). Rio de Janeiro: Graal, 2011.

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

GIDDENS, Antony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

OLIVAR, José Miguel Nieto. **Devir puta: políticas da prostituição nas experiências de quatro mulheres militantes**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

PASINI, Eliane. Limites simbólicos corporais na prostituição feminina. **Cadernos Pagu**, (14), 181-200. Recuperado de <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8635351>, 2015.

PEIRANO, Mariza. “Rituais e eventos”. In: **O Dito e o feito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. P. 17-40.

SILVA, Daniele Andrade da [et al.]. **Feminilidades: corpos e sexualidades em debate**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013.

SOIHET, Rachel. **Feminismos e antifeminismos**: mulheres e suas lutas pela conquista da cidadania plena. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira (trads.). Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

WEBER, Max. **A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo**. José Marcos Mariani de Macêdo (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

UÝRA SODOMA: GÊNERO, SEXUALIDADE E ANTROPOLOGIA

Paulo Henrique Trindade Correa¹⁶⁶

Resumo

Esta pesquisa tem como objeto de estudo a *drag* Uýra Sodoma dentro de uma articulação conceitual entre as correntes teóricas de gênero, sexualidade e antropologia, onde seu fazer artístico ajuda a ressignificar categorias do pensamento contemporâneo. Buscou-se identificar os processos criativos realizados por Uýra, destacando os rituais que se configuram em construções de linguagem, arte e sistemas simbólicos. Para consolidar este estudo, se fez necessário uma revisão bibliográfica aliada às práticas artísticas LGBTQIA+ amazônica.

Palavras-chave Uýra Sodoma; Gênero; Sexualidade; Antropologia; Cultura LGBTQIA+

Nuances introdutórias

Este texto visa elaborar uma breve visão sobre Uýra Sodoma, uma *drag* onde seu vestuário vai ao encontro das questões artísticas e ambientais, dentro de uma articulação conceitual entre as correntes teóricas de gênero, sexualidade e antropologia. Buscou-se identificar os processos criativos realizados por Uýra Sodoma, dando visibilidade às construções de linguagem, arte, sistemas simbólicos e suas relações de empoderamento na cultura de pessoas, seja ela: lésbica, gay, bissexual, travesti, transexual, queer, intersexual, assexual e agênero (LGBTQIA+), na cidade de Manaus, no estado do Amazonas.

Segundo a definição do Manual de Comunicação LGBT produzido pela ABGLT (2010), *drag queen* considera o indivíduo masculino que utiliza vestuário feminino a partir de ações zombaria, gozação ou deboche, geralmente de maneira rebuscada e extravagante em atividades artísticas, shows e eventos. Uma *drag queen* é comparada ao conceito de “transformista”, uma vez que a utiliza o vestuário no exercício de atividades artísticas, utilizadas para humor ou exagero. WEISS DE JESUS (2012, p.184) tece considerações sobre a performance drag, ainda que a montagem não aconteça. Durante o campo Weiss observou o uso do escracho, jocosidade e do feminino para referenciar outras pessoas do meio social além da própria pessoa/drag.

Uma saia do tornozelo até a cintura, com o peito aberto geralmente exposto e pintado, um arranjo de folhas com diferentes espécies de plantas na cabeça, assim surge a

¹⁶⁶ Mestrando no PPGAS/UFAM. Participa do GESECS – Grupo de Estudos e Pesquisas em Gênero, Sexualidades e Interseccionalidades (UFAM). E-mail: phtcweb@gmail.com

mata que anda. Emerson Munduruku é o responsável pela criação de Uýra Sodoma. O biólogo busca no fazer artístico sua ancestralidade indígena. Entretanto, precisamos retornar às vivências de seu criador Emerson Munduruku, nascido em Santarém, no estado do Pará. Aos 6 anos mudou-se para Manaus junto com seus pais e sua irmã, onde estabeleceu residência até hoje. Filho de vendedor e empregada doméstica, foi no ensino público que alcançou os estudos na graduação em Biologia e na pós-graduação em Ecologia onde atuou como pesquisador de anfíbios e répteis pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia - INPA. Hoje desenvolve atividades como educador sobre conservação ambiental, aliado às metodologias do ensino de artes em comunidades às margens dos rios pelos municípios do Amazonas.

Uýra possui uma proposta de conexão com os seres da mata e da floresta. Nesta perspectiva, tento evidenciar nessa manifestação artística a importância da população LGBTQIA+ na realização do processo criativo, onde espaços e protagonismos estão bem definidos. Geralmente, podemos entrar Uýra Sodoma em ações e eventos na rua e no cotidiano da vida ribeirinha mobilizando para a conservação ambiental e combate à violência a partir de uma estética que utiliza materiais oriundos da floresta, cujos sentidos, condições e representações podem ser identificados e estudados.

Antes do surgimento de Uýra Sodoma, Emerson Munduruku foi agredido ao sair de um bar por usar batom e delineador nos olhos. Ele começou a se aproximar de mulheres e travestis e entendeu mais sobre racismo e LGBTfobia¹⁶⁷. À primeira vista, resistência, sobretudo na relação de gênero, pois o padrão estabelecido possibilita apenas mulheres a usarem maquiagem. E, assim, fomos percebendo que existe outra significação em ser feminina, afeminada, ser *drag queen*, que desafia o modelo patriarcal. Isso se justifica na medida em que Souza (2012) afirma o termo se montar ou se transformar é denominado normalmente utilizado no meio gay masculino por travestis, transformistas, *drag queens*,

¹⁶⁷ A LGBTifobia pode ser definida como o medo, a aversão, ou o ódio irracional a todas as pessoas que manifestem orientação sexual ou identidade/expressão de gênero diferente dos padrões heteronormativos, mesmo pessoas que não são LGBTI+, mas são percebidas como tais. A LGBTifobia, portanto, transcende a hostilidade e a violência contra LGBTI+ e associa-se a pensamentos e estruturas hierarquizantes relativas a padrões relacionais e identitários de gênero, a um só tempo sexistas e heteronormativos (ABGLT, 2010).

crossdresser¹⁶⁸ (nem todo crossdresser é gay) quando se refere ao uso de perucas, salto alto, maquiagem, roupas e acessórios socialmente ditos femininos etc. A prática de se travestir busca a representação de um contorno feminino, apropriar-se da feminilidade, a uma possível mulher. Percebe-se que a montagem é pouco utilizada por mulheres para transformação de uma silhueta masculina.

A antropóloga Anna Paula Vencato, em sua tese de doutorado "Existimos pelo prazer de ser mulher: uma análise do Brazilian Crossdresser Club"(2009), conceitua a Drag durante o rito da "montaria", pois será nesse ato a constituição do feminino. Para Vencato,

A expressão se montar é bastante utilizada pelas drag queens. Pode-se dizer que uma drag queen não se veste ou maquia, ela se monta. Montar-se é o termo nativo que define o ato ou processo de travestir-se, (trans)vestir-se ou produzir-se. [...] O termo se vestir, para algumas crossdressers, significa quase o mesmo que se montar, embora o percebam como mais adequado. Há crossdressers que se sentem incomodadas com o termo montagem. (VENCATO, 2009)

Deste modo, esta análise reúne teorias que dialogam com o campo dos estudos de gênero, sexualidade e antropologia e pretende identificar, no recorte de tal prática, o cotidiano desta manifestação na cidade de Manaus, para a partir daí, esboçar algumas considerações referentes aos questionamentos levantados: O que é Uýra Sodoma? Que papel exerce esse sujeito participante na comunidade LGBTQIA+? Como definir gênero e sexualidade a partir de uma *drag*? Quais contribuições às temáticas de gênero, sexualidade e antropologia podem ser evidenciados?

A intenção do texto nasce da convivência do pesquisador Paulo Trindade com Emerson Munduruku, a drag Uýra Sodoma. Trindade é fundador do Coletivo Difusão e do Centro Popular do Audiovisual, na qual desenvolve suas atividades enquanto artista, pesquisador, curador, professor e produtor cultural na cidade de Manaus, com dedicação há mais de quinze anos à produção, difusão e valorização da diversidade cultural em território amazônico. Nos últimos anos tem convivido com manifestações protagonizadas por negros, mulheres, indígenas e LGBTQIA+. Encontrou um espaço fértil para trocas de conhecimento e

¹⁶⁸ Crossdresser. Embora qualquer pessoa possa vestir roupas associadas a um sexo diferente, o termo crossdresser se refere tipicamente a homens que usam esporadicamente roupas, maquiagem e acessórios culturalmente associados às mulheres. Tipicamente tais homens se identificam como heterossexuais. Esta prática é uma forma de expressão de gênero e não é realizada para fins artísticos. Os crossdressers não querem mudar permanentemente o sexo ou viver o tempo todo como mulheres (GLAAD, 2016).

redes, no auxílio das pessoas a exercerem um protagonismo específico nas relações de poder. Dissertar sobre estas questões se torna uma tentativa de amplificar as narrativas da população LGBTQIA+. Também, este texto colabora com os estudos de gênero e sexualidade, através da antropologia, que possibilita compreender marcos teóricos universais a partir do contexto da região amazônica. Observar essas questões nos coloca em alerta a observação e curiosos para indagar também outros temas como marcadores de diferenças, seja simplesmente pelo conhecimento e saberes.

Uýra Sodoma: Gênero, Sexualidade e Antropologia

Neste estudo sobre a *drag* Uýra Sodoma cabe estabelecer uma aproximação teórica habilidosa para realizar sua definição, sem esquecer o ambiente LGBTQIA+ na qual a *drag* está inserida e com desempenho específico nas relações sociais e de poder. Antes do surgimento de Uýra Sodoma, iremos resgatar o que provocou sua origem. Seu criador Emerson Munduruku foi violentado ao transitar com maquiagem no rosto, iniciativa imposta pelas divergências entre moralidade, padrão heterossexual bem definido dicotomicamente em termos de gênero. Este fato não repercutiu na imprensa embora exista uma publicação contínua de vítimas LGBTQIA+ na mídia estampando agressões sofridas em decorrência de ódio. Carrara (2015) em seu texto sobre *Moralidades, Racionalidades e Políticas Sexuais no Brasil Contemporâneo*, faz uma abordagem histórica da cidadanização da homossexualidade, ou da diversidade sexual, ou de gênero, onde apontou uma hegemonia até os anos 2000 de estudos sobre a homossexualidade. Na atualidade a temática da diversidade sexual e de gênero consegue abarcar outros sujeitos e outras expressões. Segundo o pesquisador isso proporcionou uma mudança mais ampla do regime da sexualidade.

Diante das perdas civis e do agravamento de violência por ódio e intolerância, para esta investigação se retoma marcos históricos para compreensão da dimensão deste cenário. Carrara (2015) nos apresenta momentos significativos de avanços e perdas nos direitos civis, como a decisão do Superior Tribunal Federal - STF reconhecendo a união homoafetiva. Também, a propagação do que ficou configurado como kit gay. Os discursos e a plataforma de governo utilizada pelo atual presidente nas eleições 2018. Observamos que, em determinada medida esses marcos proporcionaram uma "igualdade do estatuto", por exemplo, entre HOMO e HETERO diante das crianças. Entretanto, tais conquistas geraram a

elaboração de um pânico moral como forma de frear o avanço desses direitos. Carrara exprimiu a ideia de sexualidade como direito. Um “novo” (entre aspas) regime de sexualidade. Pensa-se nesse “novo” regime com referência no Foucault (1976). Dois regimes de compreender a sexualidade que não passa pelo discurso religioso ou do estado totalmente laico. Diante disso, Carrara aponta três dimensões no regime sexual: Racionalidade - regime projeto ser da sexualidade, ontologia inerente ao regime; Moralidade - a boa sexualidade; e Política: o que deve ser feito, para produzir a boa moralidade.

"Uýra é uma entidade do mato, em carne de bicha¹⁶⁹ e planta", assim definiu Emerson Munduruku em entrevista para jornalista Carol Ito, publicado na Revista Trip (2018). Uýra faz uso da mata para compor seu vestuário, a flora para apresentar a natureza contra a miséria, violência, egoísmo e sofrimento. Ela nasceu e vive para lutar, buscar soluções, estabelecer um diálogo sobre temas relacionado à arte, cultura, sexualidade e meio ambiente. Para refletir sobre vestuário retomamos os relatos de Jean de Léry em *Viagem à terra do Brasil*, onde apresenta seu ponto de vista colonial aos povos originários, seja no uso da nudez, pintura corporal ou até mesmo no uso da floresta para adornos. Léry (1980) nos aponta a estranheza e o difícil entendimento de determinadas situações sobre os Tupinambás. Os relatos do viajante francês evidenciam o desconhecido além-mar em sua passagem pelo Brasil, confirmadas em dissertações acerca das formas, cor, aparência e longevidade dos indígenas. A busca de compreender o que é Uýra Sodoma passa pela percepção do olhar do outro, uma vez que sua vivência chama atenção das pessoas com o olhar, choro, sorriso, comentários, até tornarem-se cúmplices aos estabeleceram um contato.

Vejamos ainda, que Léry aborda como algo inacreditável a nudez de todos os homens, mulheres e crianças, pois essa atitude não lhes causava vergonha ou pudor. Destaca em seu texto a pintura corporal, os desenhos e cores diversas, geralmente expostas em suas pernas e coxas, realizados com o suco de jenipapo. Ainda que os indígenas entrassem na água e se lavassem a pintura dura cerca de duas semanas. Essas técnicas são utilizadas pela Uýra Sodoma na tentativa de estabelecer uma relação com o conhecimento

¹⁶⁹ Papel social e sexual, categoria classificatória, representação social ou coletiva que é preciso distinguir do homossexual, segundo Peter Fry (1982)

ancestral para realização de sua veste. A cada aparição cria-se uma nova veste com novos elementos que são incorporados, uma escolha espontânea que acontece a cada aparecimento. Ao continuar os comentários sobre o relato de Léry (1980) pode-se destacar a ida de um Tupinambá à guerra ou quando matam com solenidade um prisioneiro para comê-lo, pois todos se ornamentam, enfeitam suas vestes, usam braceletes, máscaras e ornamentos plumários na cor verde, vermelha e azul, com a pretensão de apresentar a beleza e a bravura. Para dançar, beber e tomar o cauim¹⁷⁰ utilizam o maracá¹⁷¹ para produção sonora em festas e cerimônias. Uma relação semelhante quando Uýra Sodoma estabelece sua preparação para defender suas causas.

Uýra Sodoma busca provocar críticas efêmeras e de soluções fáceis para problemas complexos da sociedade, muitas vezes pautadas no imediatismo. Encontramos no artigo *Uma antropóloga em campo: reflexões sobre observação participante e subjetividades na etnografia*, elaborado por Fátima Weiss de Jesus, aspectos indispensáveis na abordagem do Trabalho de Campo e Subjetividades na antropologia, norteados por Bourdieu (1992; 2006), que define como “trajetórias”, ou seja, “a série de posições sucessivas ocupadas pelo mesmo agente em estados sucessivos do campo em que se insere”. Weiss (2013) do mesmo modo, destaca o conceito defendido por Gilberto Velho sobre as trajetórias individuais nas sociedades complexas ocidentais, onde afirma que:

[...] Um significado crucial como elemento não mais contido, mas constituidor da sociedade. É a progressiva ascensão do sujeito psicológico, que passa a ser a medida de todas as coisas. Neste sentido, a memória deste indivíduo é que se torna socialmente mais relevante. Suas experiências pessoais, seus amores, desejos, sofrimentos, decepções, frustrações, traumas, triunfos, etc.[...] São os marcos que indicam o sentido de sua singularidade enquanto indivíduo, que é constantemente enfatizada. (VELHO, 1999, p. 100)

Essas singularidades realçam quando Uýra Sodoma nos revela sua criação, como no ensaio fotográfico "Mil Quase Mortos". Trata-se de um manifesto para alertar sobre a preservação e manutenção do meio ambiente através da arte, além de alertar à poluição dos igarapés da cidade de Manaus. A água tem sido tratada de maneira irresponsável pela

¹⁷⁰ Bebida fermentada utilizada pelos Tupinambás. Líquido derivado da mandioca doce, abacaxi, caju ou milho.

¹⁷¹ Instrumento de música mais comum nas culturas indígenas. Chocalho com cabaças, sementes e pedrinhas decorados com plumária de cores variadas.

espécie humana, embora seja um elemento fundamental aos seres vivos. A série fotográfica realizada em parceria com Matheus Belém, utilizou dois locais da capital amazonense, a Ponte do São Jorge na Zona Centro-Oeste, e a Ponte da Feira do Mutirão na zona Norte, ambos são interligados pelo Igarapé do Mindú bastante degradado com resíduos sólidos. Esta iniciativa buscou refletir sobre como os igarapés mudaram sua relação com a população, uma vez que em outro momento serviam de lazer aos manauaras. Hoje os mananciais encontrados no ambiente urbano se tornaram algo deixado de lado perante a sociedade e o poder público.

Emerson Munduruku comentou em entrevista ao G1 (2018), que a criação de Uýra Sodoma aconteceu em 2016, paralelo às reivindicações contra o golpe e as ocupações efervescentes em todo território nacional a favor das artes e manifestações culturais, com o fim do Ministério da Cultura no Governo Temer. Munduruku sentiu necessidade de amplificar sua voz, percebendo em Uýra Sodoma algo decisivo na sua vida. Buscou reunir e se aproximar de pessoas que, segundo Munduruku, acreditam em algo mais justo para todos. Ao diagnosticar conflitos e mudanças no cenário local, observava que esse caos ajudaria a impulsionar existência de Uýra Sodoma, uma vez que esse encontro e reunião de pessoas possibilitaria a expressão de sentimento, geraria um ambiente capaz de lidar melhor com o seu corpo, desejos e angústias. Ao tratar de temas como a sexualidade, afirma que não acredita em gêneros, uma vez que para seu criador tanto faz ser masculino ou feminino. Uýra Sodoma quer ser tratada com respeito. Vejamos a tradução realizada por Miriam Grossi a partir dos estudos de Joan Scott em *A Cidadã Paradoxal: As Feministas Francesas e Os Direitos do Homem*, para conceituar gênero:

Por “gênero”, eu me refiro ao discurso sobre a diferença dos sexos. Ele não remete apenas a ideias, mas também a instituições, a estruturas, a práticas cotidianas e a rituais, ou seja, a tudo aquilo que constitui as relações sociais. O discurso é um instrumento de organização do mundo, mesmo se ele não é anterior à organização social da diferença sexual. Ele não reflete a realidade biológica primária, mas ele constrói o sentido desta realidade. A diferença sexual não é a causa originária a partir da qual a organização social poderia ter derivado; ela é mais uma estrutura social movediça que deve ser ela mesma analisada em seus diferentes contextos históricos (SCOTT, 1998, p. 15).

Conseqüentemente, cabe aqui constituir uma classificação sobre sexualidade, que de acordo com Fry (1982) estabelece em quatro circunstâncias. Primeiro, uma compreensão ao sexo biológico (anatomia e a fisiologia de determinado órgão do corpo humano). Segundo, à

orientação sexual (atração erótica de um indivíduo pelo outro), classificados em homossexual, heterossexual ou bissexual. Complementamos este pensamento com Reis (2018), ao afirmar que, a ausência de atração sexual pode ser considerada a categoria, assexual. Terceiro, as representações de gênero (convenção cultural em masculino/feminino, sentido hierárquico possibilitando o masculino usufruir de maior poder). Por fim, o trato, relação ou prática sexual em si, definida em ativa ou passiva.

Uma transformação constante. A publicação Hypesess (2018) nos revelou que são necessários um período de duas horas para que o processo de montagem da *drag* aconteça, com a utilização de materiais provindos da natureza. São ramagens, sementes, conchas, folhas e flores. É notável sua relação com esses materiais, uma vez que valoriza a diversidade sob diferentes perspectivas, da ecologia às questões de gênero. A aparência da *drag* está em constante mudança, assim como a natureza.

Souza (2012) afirma o termo se montar ou se transformar é normalmente utilizado no meio gay masculino por travestis, transformistas, *drags queens*, *crossdresser*¹⁷² (nem todo *crossdresser* é gay) quando se refere ao uso de perucas, salto alto, maquiagem, roupas e acessórios socialmente ditos femininos etc. A prática de se travestir busca a representação de um contorno feminino, apropriar-se da feminilidade, a uma possível mulher. Percebe-se que a montagem é pouco utilizada por mulheres para transformação de uma silhueta masculina.

Segundo Weiss (2012), em UNINDO A CRUZ E O ARCO-ÍRIS: Vivência Religiosa, Homossexualidades e Trânsitos de Gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo (2012, pg. 190),

O feminino das drags, construído e aprendido majoritariamente por homens gays, é constituído como uma espécie de dádiva que circula através das drag queens (e algumas poucas mulheres), que iniciam outros homens na “montaria” (que para alguns é restrita apenas às atividades da Igreja). As mulheres auxiliam na montaria, especialmente nas primeiras montagens, maquiando, ajudando a colocar roupa, emprestando acessórios para aqueles que se iniciam no processo de montaria. (WEISS DE JESUS, 2012, pg. 190)

¹⁷² Crossdresser. Embora qualquer pessoa possa vestir roupas associadas a um sexo diferente, o termo *crossdresser* se refere tipicamente a homens que usam esporadicamente roupas, maquiagem e acessórios culturalmente associados às mulheres. Tipicamente tais homens se identificam como heterossexuais. Esta prática é uma forma de expressão de gênero e não é realizada para fins artísticos. Os *crossdressers* não querem mudar permanentemente o sexo ou viver o tempo todo como mulheres (GLAAD, 2016).

A tese defendida do Weiss busca identificar e refletir numa articulação entre gênero e vivência religiosa na Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM-SP). A trajetória de LGBTQIA+ desvenda a incidência da ICM-SP na vida das pessoas afastadas de suas vivências religiosas por orientações sexuais, nesse sentido, vale pensar o lugar no ICM-SP na integração do movimento LGBTQIA+, também como um espaço político. Weiss conclui em seu trabalho, como a sexualidade se torna um aspecto central na teologia desenvolvida na ICM-SP e motiva os trânsitos de gênero, e no caso da tese, como a feminilidade possui um valor central para a vivência religiosa pesquisada. "[...] A presença das drags não é apenas aceita, mas incentivada, através do grupo chamado informalmente de “ministério das Drags”" (WEISS DE JESUS, 2012).

Diferente das vivências das Drags residentes na capital paulista, Emerson Munduruku nasceu em Santarém e sua vivência na Amazônia brasileira. Vejamos a revelação sobre o ato de se montar em uma publicação no perfil @uyrasodoma no Instagram,

Em carne de Bicha e Planta. me montar é uma viagem constante de reconhecimento do corpo que vivo. Acho que a gente se engana quando diz que já conhece tudo sobre nosso corpo. Ele é um mundo de lugares fantásticos e autênticos, mas muitos deles permanecem inexplorados porque são locais que nos foram proibidos. Não falo apenas da experimentação artística ou sexual, mas de todas as possibilidades sensoriais como o auto toque ou simplesmente a parada, na frente um espelho, para olhar e amar o nosso corpo nu. Os padrões de beleza e tabus sociais nos ensinaram a odiar o corpo real, o nosso corpo. Nos treinaram e desenvolveram produtos para apertá-lo, escondê-lo e maltratá-lo, criando em nossa intimidade incômodos que doem. A gente adoce quando não sente o nosso corpo. Me montar de Uýra tem sido Cura constante e necessária. Modifico o meu corpo para viver coisas novas, para aprender mais sobre mim e me sentir mais Viva. Me monto em casa, em praças públicas, na casa de amigas. É um ato sozinha ou na frente de pessoas, como proponho em minha performance “Criação Assistida”. Geralmente começo pelo olho, zona de maior impacto no contato com o outro; depois sigo para os contornos e boca, dando-lhes proporções e elementos não-humanos, cujo resultado impacta, seja incomodando ou encantando. (UÝRA SODOMA, 2018, postagem no Instagram)

Em seus estudos Rohden (1998) escreve aos interessados sobre a temática do corpo e da sexualidade comentários sobre as obras de Emily Martin. *The Woman in the Body. A Cultural Analysis on Reproduction* (1987), classificado como um estudo inovador referente a medicina e sua capacidade de intervenção nos corpos das mulheres. A antropóloga também tece comentários sobre o trabalho de Thomas Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud* (1990) e na sua maneira de conceber as categorias de gênero e sexo.

Uýra Sodoma em sua performance estabelece a convergência do aspecto simbólico, quando participa dos grupos de maracatus pelas ruas, ao divertir pessoas em festas, ao se colocar enquanto artista em uma galeria de arte, ao protestar pela preservação da floresta banhada pelo encontro das águas. Uýra Sodoma ao amarrar e pendurar elementos orgânicos em seu corpo acredita que isso também se torna parte do seu corpo. Uma (co)existência dessa relação com as plantas selecionadas, as misturas de tintas, o suor do corpo movido pela velocidade e pelo tempo, o mato e a natureza. A maneira de nos perceber também como parte da própria concepção de natureza. Rohden (1998) nos recorda em seu ensaio bibliográfico que,

O corpo é agora chamado por diferentes visões a expressar novas demandas surgidas em novos contextos sociais, econômicos, políticos, culturais e eróticos. As diferenças que antes eram expressas em termos de gênero, agora são evidenciadas pelo sexo, pela biologia. E aqui, o papel da ciência torna-se cada vez mais fundamental. Médicos e cientistas não só fornecem dados para o debate ideológico, como também emprestam o seu prestígio em ascensão. Para Laqueur a política de gênero afeta tanto a interpretação de dados clínicos e laboratoriais, quanto a sua própria produção. (ROHDEN, 1998, pg.130)

Após cada criação, Uýra Sodoma se despede e retorna a terra para que possa se decompor juntamente com as outras plantas e seres, permitindo à Emerson Munduruku retornar o seu cotidiano. Esse tipo de *drag* se contrasta diante de iniciativas como *RuPaul's Drag Race*¹⁷³, embora seja válido atentar para as diversas manifestações de *drags* realizadas por brasileiros, que vivenciam infinitas outras formas de se montar. Para Emerson Munduruku os padrões de beleza e tabus sociais nos ensinaram a odiar o corpo, maltratando com produtos que apertam, esconde e maltrata. Incômodos dolorosos destacados por Uýra Sodoma, que afirma adoecer quando não sente o corpo. O montação nesse sentido serve de alívio e cura constante. Uma necessidade de cuidado imprescindível, pois o corpo se dispõe a viver novas experiências, adquirir novos conhecimentos, se sentir mais vivo.

Defronte do artigo *Da performance à performatividade: possíveis diálogos com Judith Butler na antropologia de um festival de cinema*, de Silva (2015), encontramos observações sobre o antropólogo Victor Turner, que buscou investigar conceitos de performance e

¹⁷³ Reality show criado nos Estados Unidos, idealizado e apresentado por RuPaul. O programa incentiva a competição entre novas *drag queens*, na qual a vencedora recebe o título a qual recebe o título de *America's Next Drag Superstar*.

experiência a partir dos estudos sobre rituais. Turner (1987) parte da ideia de liminaridade com base nas teorias dos ritos de passagem, onde as sociedades modernas deixam os eventos de ordem religiosa para se engajar em eventos vinculados às artes e espetáculos como "modos de ação simbólica", uma relação com o mundano e o cotidiano, por meio de diferentes gêneros de performances culturais, estabelecendo uma relação de reciprocidade e reflexividade, no sentido que a performance é sempre uma crítica, direta ou velada, da vida social na qual surge, uma avaliação (com fortes possibilidades de rejeição) das formas como a sociedade lida com a história.

As performances foram observadas a partir de grupos marginalizados do capitalismo industrial, onde se preocupa com as rupturas ideológicas e qualquer expressão dominante. As teorias de performance e performatividade geram oportunidade da desconstrução de grandes narrativas, evidenciando na cultura um papel primordial neste processo. Bauman (2006) estabelece como referência Jacques Derrida na ruptura com o "discurso ocidental". Similarmente em um outro momento Butler (1990) utiliza esse termo para dar enfoque às possibilidades de "fossos e fissuras", baseada nas experiências transgêneras, onde afirma:

Por mais que crie uma imagem unificada da "mulher" (ao que seus críticos se opõem frequentemente), o travesti (sic) também revela a distinção dos aspectos da experiência do gênero que são falsamente naturalizados como uma unidade através da ficção reguladora da coerência heterossexual. Ao imitar o gênero, a *drag* revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como sua contingência. Aliás, parte do prazer, da vertigem da performance, está no reconhecimento da contingência radical da relação entre sexo e gênero diante das configurações culturais de unidades causais que normalmente são supostos naturais e necessárias. No lugar da lei da coerência heterossexual, vemos o sexo e o gênero desnaturalizados por meio de uma performance que confessa sua distinção e dramatiza o mecanismo cultural de sua unidade fabricada. (BUTLER, 1990, p. 196-7)

As reações das pessoas são as mais diversas quando Uýra Sodoma aparece, seja uma acolhida, um encanto, ou até mesmo o medo. Há sempre quem se aproxima para entender e conversar, mas há lugares em que as pessoas sentem horror. Algumas crianças chegam a se aproximar de Uýra Sodoma com curiosidade, outras observam de longe sua presença. Sobre o contato com o público, Uýra Sodoma lamenta que muitas pessoas buscam soluções desesperadas, imediatas, mágicas, para problemas que são sistêmicos, como a poluição dos igarapés. Uýra Sodoma percebe sua evolução, embora entenda que a cada criação o

resultado se torna o mesmo, isto é, jamais se iguala aos anteriores. Utiliza seus conhecimentos em biologia para ensinar jovens de comunidades às margens dos rios amazônicos a se conectarem com a natureza, possibilitando uma vivência capaz de educar para manutenção e preservação ambiental. Presença singular no cenário cultural contemporâneo de Manaus, Uýra Sodoma está sempre presente em rodas de maracatu, exposição de artes visuais, manifestações pelos direitos da população LGBT e meio ambiente. Em 2017, participou e foi a vencedora do Concurso de *Drag Queens*, da histórica companhia artística carioca Rival Rebolado, realizado no Les Artistes Café Teatro, área central da capital amazonense. Em 2018 participou do Bloco Na Rua. No meio do público presente Uýra Sodoma transformou-se em Boiúna¹⁷⁴, e deu vida uma das lendas mais conhecidas na região amazônica, a cobra grande.

As discussões sobre os estudos sobre gênero, sexualidade e antropologia, lançaram luzes sobre a condição do feminino, sobretudo das mulheres, mas também sobre a condição dos homens, nas múltiplas combinações salientadas por Fry (1982). Judith Butler (1997) atenta para a produção de sujeitos em corpos sexuados ou marcados por gênero. Da visão dos sujeitos, essa produção se dá por uma performance produzida sob coação. Contudo, esta análise apresenta diferentes autores e autoras nas discussões, que evidentemente não encerra por aqui, e se torna apenas uma retomada de algumas abordagens na qual pode-se elencar como oportunidade de compartilhar teorias sem esquecer as dimensões que o contexto amazônico nos chama atenção.

Além disso, torna-se válido salientar o contexto do surgimento dos estudos de gênero, as lutas libertárias dos anos 60, em especial movimentos sociais de 1968, das revoltas estudantis de maio em Paris, movimento hippie, luta contra guerra do Vietnã nos EUA, Ditadura Militar no Brasil. Foram nesses ambientes que o movimento mulheres perceberam que ocupavam um papel secundário (tarefeiras) e não assumiram a liderança política. Do mesmo modo nos anos 60 será questionado a sexualidade com o surgimento da

¹⁷⁴ A Boiúna é uma cobra gigantesca que vive no fundo dos rios, lagos e igarapés da Amazônia, num lugar chamado “boiaçuquara” ou “morada da cobra grande”. Essa cobra tem um corpo tão brilhante que é capaz de refletir o luar. Seus olhos irradiam uma luz poderosa a qual atrai os pescadores que se aproximam pensando se tratar de um barco grande. Mas quando eles chegam perto dela, viram seu alimento. Ao ficar velha, a cobra vem para a terra. Como é muito grande e desajeitada fora d’água, para conseguir alimento, ela conta com a ajuda da centopeia de 5 metros. (UFMG, 2012)

pílula anticoncepcional, ao evidenciar a virgindade, o sexo como fonte de prazer e não apenas para reprodução. Há análises e questionamentos oriundos dos movimentos feministas e também de movimentos gay referente as relações afetivas e sexuais nas relações íntimas nos espaços privado. A colaboração da Teoria Feminista marxista. Sistema onde a mulher está subjugada e oprimida em relação de semelhança da forma que o sistema capitalista domina as trabalhadoras.

Nos estudos sobre a condição feminina nos anos 70. Percebe-se aqui uma literatura de Apoio. Engels publicando *A origem da família, propriedade privada e o do Estado*. Heleieth Saffioti apontando a opressão da mulher e a autoridade masculina exercida pela família, terra, propriedade e trabalhadoras, em *A mulher na sociedade de classes* (1976). Com isso será evidenciado uma dupla opressão, a de classe e gênero. Grossi (1998), afirma que estes estudos tinham duplo objetivo: mostrar que as mulheres da classe trabalhadora eram mais oprimidas que as outras, mas por outro lado, elas também compartilhavam da visão de que havia uma mesma opressão de todas as mulheres, independentemente do lugar que elas ocupavam na produção, pois todas eram oprimidas pela ideologia patriarcal.

Esta discussão se recupera contemporaneidade, tendo em vista o sistema político-cultural, de dominação masculina, contra as mulheres, que reforça a definição de família nuclear, além da imposição dos papéis de gênero. Se reforça às perspectivas de identidades de gênero binários, fixas e com noção biológicas de ser homem mulher em masculinas e feminilidades hegemônicas. Paralelo a isso, os estudos sobre mulheres ganham espaço nos anos 80, embora não seja possível falar de uma única condição feminina no Brasil. Existem diferenças de classe, regionais, de classes etárias, de ethos, étnicas. Há um grande desenvolvimento de pesquisa sobre mulheres brasileiras. Os estudos de Gênero nos anos 80 e 90, problematizam a determinação biológica da condição feminina. No Brasil chegam por meio de pesquisadoras norte-americanas que usavam categoria Gender¹⁷⁵ para falar das origens sociais das identidades subjetivas de homens e mulheres. Nota-se uma produção

¹⁷⁵ Joan Scott lançou em 1986 *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*”, na *The American Historical Review*, vol. 91, nº 5. (Dec., 1986), pp. 1053-1075. Uma tradução para português foi realizada a partir da versão francesa (*Les Cahiers du Grif*, nº 37/38. Paris: Editions Tierce, 1988.) por iniciativa de Guacira Lopes Louro e publicada na revista brasileira *Educação & Realidade* em 1995. Versão portuguesa disponível em: <https://archive.org/details/scott_gender>

científica que questiona outros campos da ciência. O conceito de gênero, no mundo ocidental, está colado ao conceito de sexualidade, o que dificulta seu entendimento.

Tudo isso para perceber que a definição de gênero se constrói na relação homem/mulher, e não existe indivíduo isolado, na colocação de Françoise Héritier, do mesmo modo gênero pode ser uma categoria histórica de análise como vimo em Scott. Já as abordagens sobre sexualidade, podemos sintetizar que são práticas eróticas humanas que são culturalmente determinadas, onde para a maior parte das pessoas em nossas culturas seja a heterossexualidade. A atração erótica por pessoas de outro sexo (Outro gênero) é vista como natural e instintivo com vistas à reprodução e perpetuação da espécie. O inverso ainda pode ser percebido com estranheza, pois a compreensão de sexualidade está atrelada a reprodução. Com o avanço das tecnologias reprodutivas, se inicia um processo de dissociar a reprodução da heterossexualidade, quando nos deparamos com casos de homens trans grávidos. Sexualidade ainda permeia um conceito contemporâneo para se referir ao campo das práticas e sentimentos ligados a atividade sexual ativa dos indivíduos.

Conhecer mais sobre a Uýra Sodoma e as relações diante das teorias antropológicas, permite primeiramente estabelecer a formação de um pesquisador, na medida que há uma necessidade de sempre visitar estes autores elencados, ampliando-se cada vez mais o envolvimento e aprimoramento deste tema pesquisado. Com isso estabelecido, os estudos realizados cumprem o papel e nesta discussão possibilita o exercício de uma ampliação intelectual envolvendo uma breve análise de Uýra Sodoma, o processo criativo e aspectos relacionados a sua participação e estabelecimento de uma parte composta pela Cultura LGBTQIA+ realizada em Manaus. Distintamente, apresentar a *drag* Uýra Sodoma perpassa sob a responsabilidade da pesquisa e como a própria produção científica têm acompanhado o desenvolvimento da comunidade LGBTQI+. Segundo Carvalho e Sívori (2017), complexificar o contexto brasileiro atual. Este diálogo não é um desafio apenas político, mas um desafio analítico, quando observemos os conteúdos na escola e nos deparamos com uma variedade das diversidades na escola. Novos sujeitos de direitos se configuram por meio de categorias identitárias.

Referências

ABGLT – Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. *Manual de Comunicação LGBT*. Curitiba: ABGLT, 2010.

BAUMAN, R.; BRIGGS, C. "Poética e performance como perspectivas críticas sobre linguagem e vida social". *Ilha Revista de Antropologia*, 8 (1). Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2006 [1990].

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *A ilusão biográfica*. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. M. Usos & abusos da história oral. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

BUTLER, Judith. *Excitable speech: a politics of the performative*. New York & London: Routledge, 1997.

CARRARA, Sérgio. *Moralidades, Racionalidades e Políticas Sexuais no Brasil Contemporâneo*. In: MANA 21(2): 323-345, 2015 – DOI. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p323>>. Acessado em 30 de julho de 2019.

CARVALHO, Marcos Castro. SÍVORI, Horácio Frederico. "Ensino religioso, gênero e sexualidade na política educacional brasileira. In: *Dossiê Conservadorismo, Direitos, Moralidades e Violência*. Cad. Pagu nº.50 Campinas 2017 Epub 18-Dez-2017, ISSN 1809-4449. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500017>>. Acessado em 30 de julho de 2019.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1976.

FRANCE PRESSE. Conheça Uýra Sodoma, a drag queen amazônica comprometida com a floresta. G1, 26 de julho de 2018, 19h13, atualizado. Natureza. Disponível em <<https://g1.globo.com/natureza/noticia/2018/07/26/conheca-uyra-sodoma-a-drag-queen-amazonica-comprometida-com-a-floresta.ghtml>>. Acessado em 13 de janeiro de 2020.

FRY, P. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

GLAAD. *Media Reference Guide 2016*. New York e Los Angeles, 2016. Disponível em: <<https://www.glaad.org/reference>>. Acesso em 13 de janeiro de 2020.

GROSSI, Miriam. *Identidade de Gênero e Sexualidade*. Antropologia em Primeira Mão, n. 24, PPGAS/UFSC, Florianópolis, 1998 (revisado em 2010). Disponível em <http://www.miriamgrossi.cfh.prof.ufsc.br/pdf/identidade_genero_revisado.pdf>. Acessado em 30 de julho de 2019.

HYPENESS, Redação. Uýra Sodoma, a drag queen amazônica que defende a mata e os animais. Hypeness, agosto de 2018. Natureza. Disponível em <<https://www.hypeness.com.br/2018/08/uyra-sodoma-a-drag-queen-amazonica-que-defende-a-mata-e-os-animais/>>. Acessado em 13 de janeiro de 2020.

ITO, Carol. FORÇA DA NATUREZA. 11 de junho de 2018, TRIP #274. Disponível em <<https://revistatrip.uol.com.br/trip/uyra-sodoma-criada-por-emerson-munduruku-e-uma-drag-queen-que-se-monta-com-elementos-da-natureza>>. Acessado em 13/01/2020.

LÉRY, Jean de. *"Viagem à terra do Brasil"*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

MIGUEL, Luis Felipe. *Gênero e representação política*. In: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. *Feminismo e política*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 93-107.

REIS, T., org. *Manual de Comunicação LGBTI+*. 2ª edição. Curitiba: Aliança Nacional LGBTI / GayLatino, 2018.

ROHDEN, Fabíola. *Ensaio bibliográfico o corpo fazendo a diferença*. Mana, 1998. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n2/2415.pdf>>. Acessado em 30 de julho de 2019.

SCOTT, Joan. *A Cidadã Paradoxal: As Feministas Francesas e Os Direitos do Homem*. Trad.: *La Citoyenne Paradoxale: les féministes françaises et les droits de l'homme*. Paris: Ed Albin Michel, 1998. Ed. Mulheres, 2002).

SILVA, Marcos A. *Da performance à performatividade: possíveis diálogos com Judith Butler na antropologia de um festival de cinema*. *Periódicus*, Salvador, n. 3, v. 1, mai.-out. 2015.

Disponível em:

<<https://portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/14256/9858>>. Acessado 30 de julho de 2019.

SOUZA, Paulo Sergio das Neves. *Travestidas formas: arte, beleza e erotismo em corpos de travestis no Bairro do Reduto em Belém do Pará*. 2012. 177 f. Dissertação (Mestrado em Artes). Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

TURNER, Victor. *The anthropology of performance*. New York, PAJ Publications, 1987.

UFMG. Projeto Leitura Para todos. Agosto de 2012. Disponível em

<https://www.ufmg.br/cienciaparatodos/wp-content/uploads/2012/08/leituraparatodos/e5_30-alendaamazonicadeboiuna.pdf>. Acessado em 13 de janeiro de 2020.

UÝRA SODOMA. *Em carne de Bicha e Planta*. Manaus, 15 de abril de 2018. Disponível em <https://www.instagram.com/p/BhmmOR3A7R-/?utm_source=ig_embed>. Acessado em 13 de janeiro de 2019.

VENCATO, Anna Paula. *Existimos pelo prazer de ser mulher: uma análise do Brazilian Crossdresser Club*. (Tese de Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia, UERJ, 2009.

WEISS DE JESUS, Fátima. "Uma antropóloga em campo: reflexões sobre observação participante e subjetividades na etnografia". in: *Revista Tendências: Caderno de Ciências Sociais*. Nº 7, 2013. Disponível em

<<http://periodicos.urca.br/ojs/index.php/RevTendenc/article/download/692/615>>. Acessado em 30 de julho de 2019.

_____. *Unindo a cruz e o arco-íris [tese]: vivência religiosa, homossexualidades e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo*. Fátima Weiss de Jesus; orientadora: Miriam Pillar Grossi. Florianópolis, SC, 2012. p. 302, 21cm.

PERFORMANCES NOS RITUAIS DE XANGÔ, OXÚM E IEMANJÁ

Francisca Verônica Cavalcante¹⁷⁶

Resumo

Em Pibic-UFPI-2019-2020, “Emoções sobre religiões afro-brasileiras no barracão Ilê Axé Opassoro Fadaká em Teresina–Piauí: intolerância religiosa, racismo e patrimônio cultural”.Objetivo compreender os rituais de Xangô, de Oxum e de Iemanjá partindo do recorte de gênero enquanto um demarcador destes rituais. Referenciais teóricos : Judith Butler, Michael Foucault, Joan Scott, Mauss, dentre outros. Método etnográfico. O efeito substantivo do gênero aqui também é, como para Butler, performaticamente produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero.

Palavras-chaves: Rituais; Candomblé; Performances de gêneros.

Introdução

As religiões afro-brasileiras são religiões rituais, pouco afeitas à reflexão sistemática sobre si mesmas, baseadas fortemente na mitologia e na representação ritualística. (João Luiz Carneiro)

Emoções

Neste estudo, o conceito de emoções é tomado como categoria analítica das ciências sociais, portanto, como não refratário à ação da sociedade e da cultura. (KOURY, 2009; REZENDE, et al. 2010). Com isto queremos dizer que Emoções experimentadas pelos adeptos do candomblé no barracão Ilê Axé Opassoro Fadaká em Teresina–Piauí serão o foco principal desta investigação e, portanto, atravessa seus objetivos e a metodologia. Portanto, nos debruçamos sob as dimensões da experiência humana, notadamente, a experiência religiosa e seus desdobramentos no que diz respeito ao cuidado com o corpo, a noção e o cuidar da saúde e de doença, da sexualidade, os sentimentos de êxtase, prazer, alegria, felicidade, amor, afeto, completude e, paradoxalmente, de raiva, ódio, constrangimento, infelicidade, dentre outros, vivenciados pelos adeptos em questão. Priorizamos emoções, sentimentos presentes nas situações em que, por exemplo, são vítimas de intolerância religiosa, racismo religioso, racismo e, também nas situações em que participam de uma celebração, de um ritual, de uma festa religiosa, e ainda, quando se referem a religião do candomblé como sendo patrimônio cultural, como uma herança de seus ancestrais, “a herança de África”. Por

¹⁷⁶ Universidade Federal do Piauí

este recorte intentamos compreender emoções e sentimentos presentes nas maneiras de ser, pensar, agir, sentir na e da vida cotidiana e experiência religiosa de candomblecistas no barracão Ilê Axé Opassoro Fadaká em Teresina–Piauí com vista a contribuir para ampliação de conhecimentos sobre a cultura, a religião afro-brasileira denominada candomblé e a ideia de patrimônio cultural religioso.

Religiões afro-brasileira

As religiões denominadas hoje como religiões de matrizes africanas são aquelas nascidas no Brasil a partir de herança africana, porém, o contexto histórico em que a religião católica é apresentada como religião oficial no país, notadamente, antes da República, parece ter engendrado marcas nestas religiões; assim como as marcas das religiões indígenas aqui cultuadas, portanto, presentes antes da chegada dos colonizadores; e ainda receberam, posteriormente, marcas do espiritismo kardecista. A referência a tais práticas ritualísticas atribuídas, no início, como pertencentes aos africanos escravizados, durante muito tempo foi denominada de “seita”, no sentido pejorativo atribuído ao termo, como algo ilegítimo e que não merecia o status de religiões. Para Carneiro(2014), o reconhecimento destas práticas como religiões é em parte devido ao trabalho de pesquisadores de universidades, especialmente, dois sociólogos, Roger Bastide e Cândido Procópio Ferreira de Camargo que escreveram respectivamente: O candomblé da Bahia(1958) e kardecismo e umbanda(1961). Posteriormente, um outro francês , etnólogo e fotógrafo, Pierre Fatumbi Verger, escreveu Orixás: deuses iorubas na África e no novo mundo.”

Barracão Ilê Axé Opassoro Fadaká em Teresina–Piauí

Espaço religioso localizado na zona Norte, próximo ao aeroporto, na Rua Sergipe, n.º 1441, no bairro Pirajá, em Teresina-PI. Fundado por Pai Oscar de Oxalá, em 1985, com a ajuda da baiana Mãe Elza de Oxum, referência em candomblé, conhecida como uma das casas pioneiras na capital piauiense. Em suas festas além dos participantes adeptos do candomblé filhos da casa e de outras casas, incluindo algumas de Salvador, muitos outros participantes, dentre eles alguns são clientes, simpatizantes, curiosos das religiões afro-brasileiras. Pai Oscar, piauiense, nascido em 29 de janeiro de 1953 e falecido em 17 de abril

de 2014, pertencente a uma família de 18 irmãos, filhos de Maria de Lourdes Brito Gomes, respeitada feirante do Mercado Central São José, Oscar Gomes, ficou muito conhecido, inicialmente, por sua profissão de sapateiro e a artesanaria de suas peças. Posteriormente, a sua fama também se espalhou pelo estado do Piauí por destacar-se em suas relações sociais marcadas por generosidade, espiritualidade, direcionadas não só aos seus familiares, mas a todos os que se aproximavam dele, especialmente, os menos favorecidos economicamente. Iniciado na Casa Branca, em Salvador, tornando-se filho do Terreiro Ilê Asé Obatoni e da Mãe Elza de Oxum, considerada uma das casas mais tradicionais de Salvador-Bahia. Desde sua fundação o Barracão Ilê Axé Opassoro Fadaká mantém laços estreitos com terreiros de Salvador, participam de suas festas filhas/os de santo, ogans, lideranças religiosas e pesquisadores adeptos do candomblé, de ambas as cidades. Nas grandes festas, nos rituais principais realizados no referido barracão estão presentes representantes do candomblé da Bahia, bem como por ocasião das festas em terreiros de Salvador os teresinenses do barracão em questão igualmente estão presentes na capital baiana e também fazem seus rituais de iniciação nestes terreiros. O calendário litúrgico deste barracão é: Festas de Iemanjá e Oxum, no último domingo de janeiro, ocasião em que o balaio, o presente das deusas é deitado nas águas do rio Parnaíba; em 14 de maio a Festa de Oxalá, em 28 de junho, a Festa de Xangô; em agosto, a Festa de Boiadeiro e, em 27 de setembro, a Festa de Cosme e Damião.

Intolerância religiosa

A expressão Intolerância Religiosa(SILVA, 2007) tem sido muito empregada para referir-se aos grandes conflitos históricos ocorridos nos países do Oriente Médio e da Europa Oriental. No Brasil, estudiosos das áreas de antropologia, sociologia e direito que se dedicam ao estudo das religiões de matrizes africanas tem-se apropriado desta expressão para investigar o impacto gerado no campo religioso e, conseqüentemente, no comportamento de adeptos de diferentes religiões, notadamente, nas duas últimas décadas, com o crescimento das religiões neopentecostais. A mídia em suas diversas formas de acesso tem explorado ataques que grupos religiosos neopentecostais, particularmente, a Igreja Universal do Reino de Deus, têm deflagrado contra os cultos e adeptos das religiões de matrizes africanas. Alguns casos são explorados exaustivamente pelos meios de

comunicação, outros constam apenas em documentação jurídica, entretanto, podemos citar a título de exemplos os ataques realizados aos templos das religiões afro-brasileiras, as agressões verbais endereçadas a estas, deflagradas durante os cultos televisionados dos neopentecostais, chegando ao extremo de agressões físicas, patrimoniais e impedimento de realização de rituais. No Piauí, a intolerância religiosa ou o racismo religioso vivenciado pelos adeptos das religiões de matrizes africanas não é diferente do restante do Brasil. Em Teresina, especificamente, as religiões e suas lideranças religiosas têm enfrentado para além do racismo religioso, e também por ele, um processo de remoção de seus templos em função de um projeto da prefeitura intitulado Lagoas do Norte, uma obra de urbanização financiada pelo Banco Mundial que redefine as comunidades de grande parte da Zona Norte da cidade, onde há a maior concentração de templos das religiões de matrizes africanas.

Racismo

Roberto Da Matta(1987) aborda a questão do racismo à brasileira afirmando que a perspectiva sociológica encontra resistências no cenário brasileiro e aponta o sucesso das doutrinas deterministas presentes do final do século passado até os nossos dias, as quais aparecem nesse cenário engendrando o racismo contido na “fábula das três raças” que floresceu tanto no campo erudito(das chamadas teorias científicas), quanto no campo popular. E ainda o determinismo das teorias positivistas de Augusto Comte e a dificuldade em pensar socialmente o Brasil, pensar nossa realidade enquanto fato social e histórico específico. Um sistema hierarquizado de acordo com credos científicos, apartados da realidade social e das ideologias vasadas na experiência concreta do dia-a-dia. As raças formadoras do Brasil se dão a conhecer no cenário ideológico de indagações desde as experiências dos primeiros anos de estudos em instituições de ensino. Nas palavras do autor: “Uma confirmação científica da preguiça do índio, melancolia do negro, e a cupidez e estupidez do branco lusitano, degredado e degredado” (Da Matta, 1987, p. 59).

Nesta perspectiva, apresenta-se a visão errônea e popular dos fatores responsáveis pelo atraso econômico do país, por nossa indigência cultural e da necessidade de autoritarismo político, posto que, entregue a si mesma, pode degenerar-se, como nos fala o autor quando alude a presença dos elementos sociais, branco, negro, indígena, e seu uso como recursos ideológicos na construção da identidade social. O caso brasileiro se apresenta

diferenciado dos casos norte-americano, mexicano e de muitos outros países da América do Sul e Central, sociedades em que, o branco colonizador, o índio e o negro, formavam elementos visíveis empiricamente. O recorte social da realidade empiricamente dada como no caso dos Estados Unidos foi diverso do caso brasileiro “com negros e índios sendo situados nos polos inferiores de uma espécie de linha social perpendicular, a qual sempre situava os brancos acima... naquele país não há escalas entre elementos étnicos: ou você é índio ou você é negro ou não é!... A triangulação étnica (no caso do racismo à brasileira), pela qual se arma geometricamente a fábula das três raças tornou-se uma ideologia dominante que permeia a visão do povo, dos intelectuais, dos políticos e dos acadêmicos de esquerda e de direita”. (Da Matta, 1987, p. 63).

Segundo Da Matta(1987), o racismo no caso brasileiro “foi uma junção ideológica básica entre um sistema hierarquizado real, concreto e historicamente dado e a sua legitimação ideológica num plano muito profundo”(DaMatta,1987, p.63). A Igreja com um catolicismo formalista trazido pelo colonizador foi o que permitiu à exploração da terra e à escravização dos índios e negros. A legitimação para essas relações estava fundada numa junção de interesses religiosos, políticos, comerciais, isto é, algo de ordem moral, econômica, política e social e que tendia a apresentar-se num movimento simultâneo trazendo à tona um todo, uma totalidade. A origem do credo racial brasileiro com seu caráter profundamente hierarquizado tem uma ideologia destinada a substituir a rigidez hierárquica mantida desde a chegada do colonizador e abalada a partir das guerras da Independência. Com ela aparece a elite nacional e a necessidade de criar suas próprias ideologias e mecanismos de racionalização para as diferenças internas da sociedade de então. Segundo Da Matta, a elite brasileira, aquela época, busca a ideologia na “forma da fábula das três raças e no racismo à brasileira, uma ideologia que permite conciliar uma série de impulsos contraditórios de nossa sociedade, sem que se crie um plano para uma transformação profunda”(Da Matta, 1987, 68).

Para Skidmore(1976), o marco histórico das doutrinas raciais brasileiras é o período que antecede a proclamação da República e a Abolição da escravatura, momento de crise nacional profunda, quando se abalam as hierarquias sociais. Para o autor, “a crise deveria ter chegado com a independência que, de fato, ela acabou adiando, mas que se realizou afinal no Movimento Abolicionista e na Proclamação da República. Momentos críticos e altamente

contraditórios já que a Abolição é progressiva e aberta – propugnando pela igualdade e transformações das hierarquias; ao passo que a República é um desfecho fechado e reacionário, destinado a manter o poder dos donos da terra”(Da Matta,1987,p.69).

Patrimônio cultural

A ideia de pesquisar o patrimônio cultural religioso presente no barracão ilé axé opassoro fadaká é uma busca em conhecer os valores que embasam e sustentam padrões e regras culturais dos sujeitos e de que modo esses valores são cotidianamente afirmados e sustentados. Uma experiência de alteridade que permitirá a vivência do candomblé, tomado nesta pesquisa como patrimônio cultural religioso. Inspirada nas ideias de ABREU e LIMA FILHO (2012) que para fins de pesquisas, tomam “Patrimônios e Museus” como sendo “postos de observação” singulares, neste estudo intentamos conhecer o que os sujeitos guardam, descartam, como hierarquizam objetos mágicos, palavras, pessoas, que categorias, valores, significados atribuem ao barracão pesquisado e sua religião.

Para ABREU e LIMA FILHO, Gonçalves pensa os princípios que operam os processos de delimitação semântica da categoria “patrimônio” a partir do seguinte argumento: “as histórias dos modernos discursos sobre patrimônio cultural no Brasil tem sido marcada pela presença de determinadas categorias simbólicas de identificação que ora o associam ‘as elites’, ora às chamadas ‘classes populares’ ”.(Gonçalves, 2007 pud ABREU e LIMA FILHO 2012, p.45) . A hipótese de Gonçalves é que as matrizes de articulação simbólica estão centradas na oposição entre os princípios expressos pelas categorias “monumentalidade” e “cotidiano”. Numa perspectiva que abarque das tradicionais concepções do chamado patrimônio “de pedra e cal”(metáfora do “bronze” ou do “mármore”) às recentes concepções do “patrimônio intangível”(metáfora da “argila”). Neste estudo, compreendemos haver limites de separação entre o tangível e o intangível no caso do conceito de patrimônio cultural assim como descreve (ABREU,2004, 2007) em pesquisas sobre Ritual Kuarup no Alto Xingu.

Três rituais: de Xangô, de Oxum e de Iemanjá

Na religião do candomblé os adeptos cultuam os orixás, os intermediários entre uma divindade suprema, Olorum (o céu), e os homens. Os orixás também têm o poder de

comandar os atos da vida dos humanos. Para os sudaneses (yoruba), Olorum é o ser supremo e criador que (agora) rege o mundo através de outras divindades. Os orixás estão abaixo de Olorum. Eles têm como tarefa decidir as pequenas questões humanas. “São mensageiros de Deus, encarregados por ele de governar o mundo e de intervir em favor dos homens e puni-los quando necessário” (WILGES, 1994, p.123).

Devemos entender o orixá como uma entidade que não é boa nem má, mas “exige uma obediência absoluta do crente”. Quando um adepto é obediente ao seu orixá, este lhe dá proteção e é generoso, ao passo que a atitude de desobediência produz o castigo. O castigo pode atingir o crente na sua integridade física ou material. Assim, devemos entender que o crente deve seguir o seu orixá, homenageá-lo, recebê-lo (se for alguém capaz de realizar transe) ou servi-lo. O adepto ou crente, para participar, frequentar uma casa de candomblé (de macumba), deve submeter-se a cerimônias religiosas de iniciação, um período para ser filho ou filha-de-santo (realizar o transe); o outro período é para os ogãs e ekebis (os que não são capazes de ter transe).

Na África, o número de orixás contava 401, assim, para cada condição de vida havia uma divindade, todavia, ao longo do processo histórico e cultural dessa tradição, muitos deles são hoje desconhecidos dos candomblecistas.

Restringiremos a apresentação de determinadas características de algumas das entidades do candomblé (macumba) importantes para entendermos o ritual de Xangô, são elas: Oxalá, Xangô, Iemanjá, Oxum, Iansã e Exu.

O orixá Oxalá é considerado o pai ou o chefe de todos os orixás; controla as funções de reprodução, veste-se de branco, é identificado como Jesus Cristo e, na Bahia, é identificado como Senhor do Bonfim. Sua festa acontece em 14 de maio.

Xangô é o orixá da justiça, do fogo, do corisco, o seu nome significa, em alguns lugares, o Candomblé, a própria casa, o templo onde se realizam os rituais. É identificado como São Jerônimo. Suas cores são brancas e vermelhas. Tem como insígnia um machado com asas. No Piauí, a festa acontece em 30 de setembro ou 28 de junho.

Iemanjá é a mãe adotiva de Xangô, é a rainha do mar e das águas, é identificada com Nossa Senhora da Conceição. As cores são azuis e vermelhas. A festa acontece em 8 de dezembro.

Oxum é a deusa das fontes e dos rios, em seu assento no candomblé está sempre cheia de brinquedos, é a amante de Xangô. É identificada com Nossa Senhora das Candeias.

Iansã também é Oiá, que significa mãe de nove filhos, é altiva, empreendedora, é a mulher de Xangô, identificada como Santa Bárbara; suas cores são vermelho e branco. A festa em sua homenagem acontece em 4 de dezembro.

Exu é o intermediário entre os orixás e os homens:

Assim, se alguém quer conseguir algo de um orixá deve despachar Exu a fim de que, por sua influência, o consiga mais facilmente e Exu obedecerá se a gente der a ele coisas de que ele gosta (azeite de dendê, bode, água, cachaça, fumo); caso contrário, desencadeia as forças do mal... Pode manifestar-se como fazem os orixás... mora nas encruzilhadas e em lugares perigosos. Exu é identificado indevidamente com o demônio, pois não é necessariamente mal (WILGES,1994,125/126).

A casa ou o terreiro de candomblé

É importante destacar que na casa de candomblé encontramos o barracão, e em sua volta há os assentos (casinhas) dos santos, um dos quais é sempre dedicado a Exu. Às vezes, há também árvores sagradas onde são colocadas as oferendas. Há ainda a Casa de Baile, onde são realizadas as cerimônias de sacrifícios; um quintal e uma cozinha para preparar as comidas de santos. Os instrumentos musicais utilizados nas casas de macumba são: atabaque (essencial para invocação do orixá); agogô (objeto de ferro com duas campânulas superpostas, batido por uma varinha de ferro) e cabaça ou xequerê (cabaça com sementes coberta com uma rede de contas).

No que se refere à hierarquia e ao poder espiritual existente nas casas de candomblé, podemos destacar a mãe-de-santo. No passado, a maioria das casas tinha como autoridade maior, como chefe, uma mulher; atualmente, encontramos muitas casas de candomblé cujo chefe é masculino, como no barracão Ilé Asé Opassoro Fadaká, nesse caso, no passado foi liderada por Pai Oscar e atualmente tem como líder a Mãe Edarlane. Pegi-gã é o dono (responsável) pelo altar; Ilyalaxê é o zelador do altar; Iyá kê kê kê (a mãe pequena) é a substituta imediata da mãe-de-santo; Oxogum é o sacrificador de animais; Ogãs são os protetores do candomblé, fornecem dinheiro para suas cerimônias; filhas e, raramente, filhos, sustentam o candomblé econômica e religiosamente; os Ekêdes fazem voto a este ou

aquele orixá, mas não têm a capacidade de recebê-lo; Abiãs são as pessoas simpatizantes do candomblé.

Um mito de Xangô:

Xangô é condenado por Oxalá a comer como os escravos – Xangô Airá, aquele que se veste de branco, foi um dia às terras do velho Oxalá para levá-lo à festa que faziam em sua cidade. Oxalá era velho e lento, por isso Xangô Airá o levava nas costas. Quando se aproximavam do destino, viram a grande pedreira de Xangô, bem perto do seu grande palácio. Xangô levou Oxalufã ao cume, para dali mostrar ao velho amigo todo o seu império e poderio. E foi de lá de cima que Xangô avistou uma belíssima mulher mexendo sua panela. Era Oiá! Era o amalá do rei que ela preparava! Era demais para sua gulodice, depois de tanto tempo na estrada. Xangô perdeu a cabeça e disparou caminho abaixo, largando Oxalufã em meio às pedras, rolando na poeira, caindo pelas valas. Oxalufã se enfureceu com tamanho desrespeito e mandou muitos castigos, que atingiram diretamente o povo de Xangô. Xangô, muito arrependido, mandou todo o povo trazer água fresca e panos limpos. Ordenou que banhassem e vestissem Oxalá. Oxalufã aceitou todas as desculpas e apreciou o banquete de caracóis e inhame, que por dias o povo lhe ofereceu. Mas Oxalá impôs um castigo eterno a Xangô. Ele que tanto gosta de fartar-se de boa comida. Nunca mais pôde Xangô comer em pratos de louça ou porcelana. Nunca mais Xangô pôde comer em alguidar de cerâmica. Xangô só pode comer em gamela de pau, como comem os bichos da casa e o gado e como comem os escravos (PRANDI, 2001, p. 279).

Descrição do ritual de xangô

Depois de seis meses de pesquisa de campo, participação em rituais (observação participante) e muitas conversas com os frequentadores do espaço, acompanhando todos os eventos realizados em que fomos convidados, foi agendada a maior festa da casa. A equipe sempre atenta e perguntando como seria tal ritual, como poderia ajudar, contribuir para a sua realização. Para nossa surpresa, recebi, como coordenadora da pesquisa, o convite para participar de toda a preparação para a festa de Xangô, sendo permitido fotografar, filmar, vestir a saia (que significa dançar no salão vestida com a indumentária própria de uma abiã) e então, no dia 28 de junho de 2008, chegamos ao barracão às 8 :30h da manhã, conforme o combinado.

O preparo das comidas

Quando chegamos, já se encontravam algumas pessoas cortando o quiabo, trocando a água do feijão branco, para fazer o amalá e o acarajé, e já estava pronta uma comida que é preparada à base de milho branco, sem sal nem açúcar. Depois do preparo deste alimento,

com o objetivo de adquirir certa consistência, enrola-se em pedaços de folha de bananeira e deixa-se descansar por aproximadamente duas horas. Na cozinha, grandes caldeirões cozinhavam essas verduras. À medida que os alimentos iam ficando prontos, eram colocados em compridas mesas no quintal onde estavam sendo preparadas. Fotografamos algumas pessoas cortando quiabo e cebola, moendo o feijão, trocando a água do feijão, enrolando o alimento de milho branco na folha da bananeira.

O sacrifício

Por fim, fomos convidados a tomar banho de chuveiro e depois um de ervas, encontrados em um balde. Vestimos uma longa saia estampada, florida, e uma blusa branca de manga, semelhante às roupas das mulheres que estavam preparando os alimentos. Os homens vestiam calças e blusas de algodão de cor branca, inferimos que, como nós, eles também haviam tomado banho de chuveiro e depois de ervas, e fomos também cortar quiabo e ouvir todos os comentários, os preparativos para a festa de Xangô.

Segundo Marcel Mauss (1872-1950) e Henri Hubert (1872-1927), na obra *Sobre o sacrifício*, publicada em 1899, os sacrifícios descritos nos textos sagrados hindus e judaicos prescrevem ações, explicam representações e refletem valores e emoções que organizam a conduta de sacerdotes e fiéis frente a diferentes modalidades de sacrifício e nas sucessivas etapas de sua realização, servindo assim para entender os sacrifícios realizados em outras culturas e tempos históricos. Nesse sentido, mostraremos a seguir o sacrifício realizado na Casa de Oxalá para Xangô.

Para os referidos autores, “o sacrifício é um ato religioso que, mediante a consagração de uma vítima, modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa” (2005, p. 19).

As pessoas que participam de um sacrifício religioso são religiosamente transformadas, isto é, não se entra e sai de uma cerimônia de sacrifício incólume. Eles denominam sacrificante o sujeito que recolhe os benefícios do sacrifício. Esse sujeito é ora um indivíduo, ora uma coletividade: família, clã, tribo, sociedade secreta. Quando é uma coletividade, como no caso em questão, o grupo pode exercer coletivamente o ofício de sacrificante, isto é, assistimos em conjunto ao sacrifício. É importante também entender que

os referidos autores chamam sacrifício, “toda oblação, mesmo vegetal, em que a oferenda, ou uma parte dela, é destruída” (2005, p. 18) **Esquema do sacrifício:**

1. O sacrificante

Mauss e Hubert (2005) afirmam que não é necessário que o sacrificante seja divinizado, mas sempre é preciso que o sacrificante se torne sagrado. No sacrifício destinado a Xangô, observamos que os banhos de chuveiro e de ervas representam, significam purificações; passamos do mundo profano dos homens ao mundo dos deuses. As roupas especiais que vestimos conferem um início de santidade, segundo os autores. Então, todas essas purificações, lustrações e consagrações preparam o profano para o ato sagrado, eliminando dos nossos corpos os vícios de laicidade, retirando-nos da vida comum e introduzindo-nos passo a passo no mundo dos deuses, no mundo dos orixás.

2. O sacrificador

O sacrificador descrito por Mauss e Hubert é o sacerdote, no nosso caso, são o babalorixá (pai-de-santo) e o ogan quem fazem o sacrifício, enquanto os frequentadores (nem todos são convidados para esses eventos) permanecem sentados em uma esteira de palha no barracão.

3. O lugar, os instrumentos e o local da cena devem ser sagrados

Para a realização de um sacrifício religioso, para ser oferecido a Xangô, a cerimônia deve acontecer na Casa de Oxalá, os instrumentos e os objetos do sacrifício são consagrados e servem de intermediários entre o sacrificante, ou o objeto que deve receber os efeitos úteis do sacrifício e a divindade no qual o sacrifício é endereçado, nesse caso, a Xangô. O local do sacrifício é a casa de baile, um quartinho com uma porta próxima à entrada para o barracão, que fica entre a cozinha e este.

Ficamos alternando as funções de cortar verdura e fotografar. Por volta das 10h, vimos a realização do sacrifício de dois pombos e então nos advertiram que poderíamos permanecer no ambiente e até assistir ao sacrifício dos outros animais, no entanto, não poderíamos fotografar nem filmar.

Respeitosamente, guardamos os equipamentos e, só às 11h, quando os homens da casa se preparavam para realizar a matança dos animais, fazer a escolha deles no quintal, é que fomos informados que poderíamos fotografar os animais e os participantes do ritual, antes e depois de sua realização.

Na seleção dos animais para o sacrifício, o tom sério, e depois alegre, dos participantes exibindo os escolhidos, o tratamento a eles dispensados, como no caso do jabuti que, ungido com dendê é orgulhosamente exposto, a aparência saudável de cada ave selecionada dá o tom da cerimônia. Observamos que a entrada da vítima no local da cerimônia empresta um certo respeito, uma sacralidade que nos avisa tratar-se de um ato eminentemente religioso, e não nos é permitido sair, a postura do participante deve ser também religiosa, de pensamentos e ações sagrados. Os critérios para a vítima ser selecionada obedece às características de cor, idade e sexo. No caso de sacrifício a Xangô, todos devem ser do sexo masculino, jovens, ser animais novos, de cor clara. É realizado um conjunto de cerimônias com o objetivo de transmitir um caráter religioso à vítima, que é progressivamente divinizada. Pedem-se desculpas à vítima, tenta-se tranquilizá-la. Enfim, realizam-se as libações, que são ungir de dendê, dar água com o intuito de divinizar, preparar a vítima para a passagem, para o sacrifício, para que ele não se volte contra o sacrificante ou sacrificador.

As fotografias antes dos sacrifícios foram fáceis de fazer, inclusive os homens da casa exibiam orgulhosamente as aves, que também pertenciam ao sexo masculino, como devem ser os sacrifícios feitos para Xangô. Os animais eram os seguintes: dois pombos, dois galos, dois capotes, dois patos e um jabuti, no qual se passava azeite de dendê no seu casco.

Eis que chegou o ponto culminante da cerimônia: às 11h, os animais são colocados nas posições prescritas e orientados no sentido determinado pelos ritos. Foi dado início ao sacrifício dos animais, todos os presentes entraram para o barracão. Nesse momento tocavam-se os atabaques, o agogô e o xequerê, alguns dos filhos-de-santo participaram ou assistiam ao ritual, enquanto outros, como nós, ficávamos em uma esteira no barracão impedidos de participar diretamente, de ver o sacrifício sendo realizado. Na maioria das vezes, as vítimas têm a nuca ou o pescoço cortado. Não ouvimos um sussurro, um grito, um barulho sequer dos animais. Segundo Mauss e Hubert, os gritos de animais em qualquer sacrifício religioso é considerado mau presságio, portanto, os sacrificadores procuram abafá-

los ou conjurá-los. Com essa aniquilação é efetuado o ato essencial do sacrifício. Após a matança dos animais, todos eles foram jogados dentro do barracão e rapidamente recolhidos, também não são visíveis, fora da casa de baile, nenhuma gota de sangue, embora, todos eles tenham sido degolados. Os homens recolhem rapidamente esses animais para serem tratados, preparados para Xangô. Perguntamos-nos o que terá sido feito do corpo sacrificado? São escolhidos alguns pedaços para Xangô e o sangue é despejado no lugar certo, isto é, dentro da casa de baile. As outras partes do animal são oferecidas para fazer comida.

Segundo Mauss e Hubert, a vítima é muito importante, uma vez que ela é a intermediária de todo o processo. Assim, todos os seres que participam do sacrifício se unem, todas as forças que nele intervêm se confundem, o que requer uma preparação especial para finalizar a cerimônia, assim como foi necessário preparar-se para dar início. Lembram Mauss e Hubert que, no ritual da missa, depois da comunhão, o sacerdote lava o cálice e as mãos.

As fotografias dos animais mortos, a depenação, o tratamento, o preparo foi de difícil acesso, havia uma vontade do grupo de esconder, velar esta parte do ritual. Pensamos então tratar-se de um dos maiores segredos do candomblé.

Entre os presentes, contamos seis homens e oito mulheres, todos jovens, vestidos, as mulheres, de saia longa e blusa branca; os homens de calça e blusa de algodão branco. Entre nós, dois convidados de uma casa de candomblé de Salvador, um homem que foi incumbido de fazer as comidas e uma mulher que, além de ajudar no preparo dos alimentos, iria receber Xangô.

Ainda consoante Mauss e Hubert, o esquema varia segundo as funções gerais ou especiais do sacrifício. Mas o fim de todo rito é aumentar a religiosidade do sacrificante. As funções dos sacrifícios podem ser sacrifícios curativos e sacrifícios expiatórios, porém, o objetivo é fazer a vítima passar a impureza religiosa do sacrificante e eliminá-la com ela. Nas palavras de Mauss e Hubert, os procedimentos empregados no sacrifício é o mesmo para finalidades as mais diferentes e “é a não morte da alma que o sacrifício assegura” (MAUSS e HUBERT, 2005, p.103).

Para os referidos autores, o sacrifício religioso é marcado pela remissão, abnegação, obrigação do sacrificante e do sacrificador, isto é, do participante da religião à qual está

vinculado o sacrifício, e ambiguidade entre sagrado e profano. Uma vez que o sacrifício se relaciona com as coisas sociais, ele tem uma função social, pois “As noções religiosas, por serem objeto de crença, existem; existem objetivamente, como fatos sociais. As coisas sagradas em relação às quais funciona o sacrifício são coisas sociais.” (MAUSS e HUBERT, 2005, p. 107).

As coisas sociais existem dentro e fora do indivíduo, portanto, o sacrifício é o meio de restabelecer os equilíbrios perturbados de manter a norma social sem perigo para os indivíduos e sem prejuízo para o grupo. Enfim, ouçamos Mauss e Hubert: “Assim a função social do sacrifício é cumprida, tanto para os indivíduos quanto para a coletividade. E como a sociedade é feita não apenas de homens, mas também de coisas e acontecimentos, percebe-se como o sacrifício pode acompanhar e reproduzir ao mesmo tempo o ritmo da vida humana e da natureza, como pôde tornar-se periódico em função dos fenômenos naturais, ocasional como as necessidades momentâneas dos homens, submetendo-se enfim a inúmeras funções.” (MAUSS e HUBERT, 2005, p. 109).

Festa de xangô

Durante toda a tarde, o barracão foi enfeitado, ornado com uvas verdes e vermelhas, com espigas de milho e com folhas, os atabaques soaram de vez em quando, e a lavagem da casa, especialmente do barracão e dos utensílios utilizados para fazer as comidas, foi realizada por homens e mulheres, jovens que distribuíram os alimentos em longas mesas no quintal da casa, todas colocadas em gamelas, em vasilhas de madeira, como deve ser a comida oferecida a Xangô.

Às 18h foi acesa a enorme fogueira armada em frente à casa de Oxalá, começaram a chegar os barraqueiros com suas bebidas e comidas e depois o trio elétrico, os integrantes da quadrilha que se apresentaria logo mais e, no alto da casa de Oxalá, uma faixa com os dizeres: “XVII Arraial de São Jerônimo”. O babalorixá distribuiu camisetas com estes dizeres e com a logomarca de empresas públicas e privadas que estavam patrocinando o evento. A noite chegou, o terreiro estava reluzente, os jovens que trabalharam durante todo o dia, agora se preparavam para a festa de Xangô, tomaram banho e vestiram suas indumentárias, uma mulher, filha de Iemanjá, uma aluna vestiu a saia e foi participar das danças no barracão onde começaram a soar os instrumentos e, às 21h precisamente, um filho de

Oxalá, o babalorixá da casa, uma filha de Iemanjá, uma filha de Xangô adentraram no barracão com as gamelas de comidas (amalá, acarajé) em oferenda a Xangô, dançaram, cantaram e entraram em transe por volta de 10h. A filha de Xangô se recolheu, as demais participantes também saíram do barracão, só os homens continuaram tocando os instrumentos e logo em seguida Xangô voltou com a sua indumentária e o seu machado com asas, e todas as jovens, a filha de Iemanjá, a aluna na condição de abiã e outras adeptas dançaram e foram para fora da casa de Oxalá com as gamelas de comidas dançando num ritmo cada vez mais acelerado. Este foi o ponto alto da festa, o trio elétrico anunciou a festa de Xangô da casa de Oxalá do candomblé de Teresina e houve a queima de fogos e a dança dos orixás em volta da fogueira. Depois, os orixás retornaram ao barracão e foi servido mingau maranhense para os convidados, a casa encontrava-se cheia, e alguns passeavam como turistas pelo barracão e se dividiam entre o arraial de São Jerônimo e a festa de Xangô; outros, não, permaneceram durante toda a cerimônia no barracão e só saíram de lá quando Xangô e os outros orixás também o fizeram.

Sabemos que o orixá Xangô é identificado com São Jerônimo da religião católica e, no caso da festa de Xangô na Casa de Oxalá, ela acontece em 28 de junho, assim como o arraial, que não é de São Pedro, nem de Santo Antônio, nem de São João, é de São Jerônimo. Dentro do barracão a festa é de Xangô, fora da casa de Oxalá a festa é de São Jerônimo. Quando Xangô sai do barracão para dançar em volta da fogueira, para ver a queima de fogos em sua homenagem, este é o momento mais importante do ritual. Comparar as duas festas é lembrar Mircea Eliade quando se refere ao sagrado e ao profano. A festa de São Jerônimo é como a maioria das festas juninas: comidas, bebidas, quadrilhas, trio elétrico, músicas e danças, e nenhuma oração católica ou de outra religião é feita. Então, podemos interpretar o arraial como a festa profana, de fora; e a festa de Xangô, de dentro, como a festa sagrada.

Durante toda a preparação para a festa de Xangô, os homens foram as personagens principais, os responsáveis pelo sacrifício dos animais, pela lavagem dos utensílios da cozinha, pelo toque dos instrumentos musicais e pelos cânticos. As mulheres também participaram da preparação do ritual, mas, a figura masculina é imprescindível neste ritual que homenageia um amante de muitas mulheres, rico, poderoso, justo, por isso as comidas, apesar de serem servidas em gamelas, não deixam de ser extremamente saborosas e feitas com capricho para agradar, agradecer, homenagear, servir ao pai do fogo, do corisco.

Construindo interpretações

Discussão e resultados

Analisando os rituais a partir do enfoque de gênero observa-se de forma bem demarcados e, notadamente, nas performances rituais em que nem sempre o sexo biológico do adepto coincide com o suposto gênero da entidade recebida e nem com a performance de gênero do adepto em seu cotidiano, e tal condição reverbera em outras esferas da vida dele aglutinando características das qualidades de seu orixá guia a sua maneira de ser, agir, sentir e pensar. Judith Butler afirma que o efeito substantivo do gênero é performaticamente produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero.

Interessante é pensar na relação gênero e religião na festa de Xangô. Como Guacira Lopes Louro (1996), entendemos que o sexo é biológico e o gênero é uma construção social. A historiadora Joan Scott (1989) também aborda a discussão sobre gênero de forma a desconstruir os pares binários, opostos homem/mulher e afirma que homens e mulheres são categorias vazias e transbordantes porque são construídas social, cultural e historicamente. A autora Judith Butler (2003) chama a atenção para a questão de gênero, lembrando as instabilidades identitárias, e Pierre Bourdieu nos fala da construção social do corpo.

A festa de Xangô pode ser interpretada como um lugar em que o corpo, o sexo e o gênero encontram-se deslocados, nem sempre encontramos neste ritual assim como na própria religião do candomblé, uma coincidência entre sexo atribuído no nascimento, gênero e corpo. Assim, o gênero masculino, de grande importância neste ritual, é representado pelo gênero feminino, quando quem recebe Xangô é uma mulher. Alguns dos jovens de sexo atribuído no nascimento masculino que efetivam a preparação e realização do ritual possuem uma orientação sexual e uma identidade de gênero que não é masculina.

Outra possibilidade de interpretação advém do fato de que, na religião do candomblé o(a)s adeptos são mais livres para vivenciarem a sexualidade, diferentemente da católica. Os adeptos do candomblé não carregam a culpa do pecado original, da concepção da orientação sexual não predominante e não coincidente com o sexo biológico ser uma doença. Quando estabelecem relação com as divindades, estas parecem ter uma abordagem

não preconceituosa e desvinculada da ideia de homossexualidade, bissexualidade, transsexualidade como doença. Esta visão é característica da religião católica e do cristianismo como um todo – a culpa cristã – o pecado da carne – o pecado original, como lembra Michel Foucault (1977).

Considerações finais

Ao dialogar com a dimensão quantitativa, indagamos a respeito do lugar que o jovem ocupa no cenário religioso teresinense. Pesquisas estatísticas em nível nacional revelam que a juventude, quanto se trata de religiosidade, está mais fortemente representada entre os que não têm religião. Não obstante, estes parecem possuir um forte apetite espiritual, haja vista o trânsito religioso que realizam, migrando especialmente da católica para as mais diversas religiões e espaços não institucionalizados de práticas de espiritualidade.

Sabemos que 24% dos habitantes de Teresina são jovens com faixa etária compreendida entre 14 e 29 anos. É importante ressaltar que compreendemos a juventude como construída cultural e historicamente, não havendo a possibilidade de uma única juventude, mas de várias. Como chama a atenção José Machado Paz (2006) “perante estruturas sociais cada vez mais fluidas, os jovens sentem a sua vida marcada por crescentes inconstâncias, flutuações, descontinuidades, movimentos autênticos de vai-e-vem” (MACHADO PAZ, 2006, p.8).

Para qualificar esses movimentos oscilatórios e reversíveis, Machado Paz (2006) utiliza a metáfora de ioiô, referindo-se ao mundo do trabalho, da sexualidade e por que não pensar também na questão da religião? A esse respeito, dados do IBGE, no censo de 2000, afirmam que a população do Estado do Piauí conta com 3.074 pessoas que se autodeclararam pertencentes às religiões do candomblé e da umbanda. Em Teresina, informações de um mapeamento recente apontam para o decréscimo da umbanda. No entanto, jovens teresinenses declaram ter frequentado terreiros de umbanda e atualmente estão no candomblé; amanhã estarão, quem sabe, no espiritismo kardecista ou no Santo Daime.

Sabemos que o catolicismo, historicamente, tem servido de máscara para os adeptos das religiões afro-brasileiras, sabemos também do declínio do catolicismo e do declínio da umbanda e do aumento de adeptos ao candomblé, segundo os últimos censos. As

interpretações para esses números guardam relação com o preconceito racial e o a identificação dessas religiões com os afro-descendentes, a migração dos católicos para as religiões neo-pentecostais, as trocas e influências entre elas, a não articulação da umbanda com as novas tecnologias, a mídia e, portanto, a dificuldade dos umbandistas de competirem em pé de igualdade no mercado religioso marcado por ondas migratórias, pela mídia e pela moda. Para Reginaldo Prandi (2004), a religião hoje é consumida como tantos outros bens simbólicos de forma fluida e fugaz.

O jeito de ser candomblecista do jovem teresinense. A este propósito, o (a) jovem em Teresina frequentador(a) do barracão Ilé Así Opassoro Fadaká é alguém que nasceu em uma família católica, muitas vezes, não praticante e frequentador de rituais do candomblé. Na verdade, a casa conta com jovens com idade compreendida entre 13 e 29 anos; aqueles do sexo masculino também cultuam a capoeira e as roupas de algodão que têm relação com a etnia afro-descendente. As jovens do sexo feminino também verbalizam a identificação com a etnia afro-descendente não só por frequentarem a casa, mas por relatarem preconceitos sofridos por sua cor e por sua religião. Na sua maioria pertencem a estratos sociais de baixa renda e apresentam baixa escolaridade. São jovens que se identificam com a cultura de seus ascendentes, vêm de família extensa e moram próximos ou juntos. A casa tem uma relação íntima com o candomblé de Salvador, além do fundador ser filho de uma casa da Bahia, sistematicamente, esta casa recebe adeptos, principalmente jovens, para participar de rituais como o de Xangô, que é a maior e a mais importante festa da casa, realizada desde 1986.

Não obstante, não podemos esquecer uma parcela de jovens intelectualizados, “brancos”, de classe média e escolaridade de nível superior que são adeptos. Podemos dizer que os jovens candomblecistas vivenciam sua religiosidade como um céu onde exercitam a sua capacidade de pássaros em busca de uma identidade étnica, mas também como seres livres e consumidores de bens simbólicos os mais diversos, inclusive religiosos. E quanto a suas performances de gêneros nos rituais e em suas vidas cotidianas Butler(2003) nos ajuda a compreendê-los quando afirma que o efeito substantivo do gênero é performaticamente produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero.

Referências

BOURDIEU, Pierre. Novas reflexões sobre a dominação masculina. In: LOPES, Maria Júlia et al (orgs.). Gênero e saúde. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

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

CARNEIRO, Luiz João. Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica. Petrópolis, RJ, Vozes, 2014.

DaMATTA, Roberto. Relativizando: uma introdução a antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

FERRETTI, Sérgio. Festa de acossi e o arrambã: elementos do simbolismo da comida de santo no tambor de mina. São Luís: UFMA, 1995.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1977.

GIDDENS, Anthony. Sociologia. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 2005. (Cap. 17, 20 e 21)

LEVI, Giovann; SCHMITI, Jean-Claude (orgs.) História dos jovens. Trad. Cláudio Marcondes. Nilson Moulin, Paulo Neves. Vol.1. São Paulo: Cia das Letras, 1996. Introdução (p.7-17).

LOURO, Guacira Lopes. Nas redes do conceito de gênero. In: Gênero e saúde. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

LIMA FILHO e TAMASO (orgs.). Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos. Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

PAIS, José Machado. Culturas juvenis. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993. Cap. 1 e 2 (p. 27 – 79).

PIERUCCI, Antônio Flávio. A encruzilhada da fé. <http://www.uol.com.br> acesso: 25/03/2002.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. In. Civitas: Revista de Ciências Sociais/ Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Ano 1, n. 1 (junho 2001) – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

RIBEIRO, Jorge Cláudio. Perfil da religiosidade do universitário: um estudo de caso da PUC-SP. 2006. (parte 1).

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para a análise da história. 1989.

SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.). Intolerância religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

WILGES, Rineu. Cultura religiosa, as religiões do mundo. Petrópolis: Vozes, 2001.

A juventude atual. In: <http://www.psicopedagogia.com.br> acesso: 21/08/2006.

As mudanças na religiosidade brasileira. In: <http://www.iea.usp.br> acesso: 21/06

**DISPUTAS EM RITUAIS DE UMBANDA E JUREMA: ACIONANDO GÊNERO, CORPORALIDADE
E HIERARQUIA EM TERREIROS DE CAMPINA GRANDE – PB**

Maria Luiza Pereira Leite¹⁷⁷

Resumo

Esta comunicação busca analisar o itinerário das lideranças femininas de Terreiros de Umbanda e Jurema de Campina Grande, articulando elementos que sustentam suas posições. Buscamos entender as conformações identitárias dessas mulheres, o agenciamento daqueles/as que compõem o terreiro e os tensionamentos de gênero, categoria que se intersecciona com outros marcadores sociais da diferença. Para compreensão desta mecânica, observamos os não ditos cotidianos que aparecem tanto na configuração do espaço como na relação-ritual corpo-matéria e entidade.

Palavras-chave: Mulheres; Jurema Sagrada; Rituais; Disputas.

INTRODUÇÃO

Iniciar a tessitura desse texto passa tanto pela necessidade de organizar as constatações e hipóteses identificadas no meu itinerário de pesquisa de doutorado em desenvolvimento pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, quanto pela precisão de me situar e narrar, quais processos me levaram a imergir neste campo e como fui acessada por esta experiência em terreiros de Umbanda e Jurema Sagrada na cidade de Campina Grande - PB, um percurso acadêmico/espiritual que teve início no ano de 2013, e que desde então, vem sendo atravessado por muitas subidas e descidas, giras, irradiações, jogos de búzios e de cintura.

Proponho, portanto, a organização de elementos narrativos que emergem das miudezas cotidianas, inter cruzando-os com as experiências mais vigorosas e complexas que o campo oferece. Entendendo que esta observação só é possível, pois, a posição que ocupo, enquanto pesquisadora é modelada, sobretudo, pela via dos afetos. Efeito quase inevitável nas/os pesquisadoras/es presentes em espaços pujantes como o terreiro.

Jeanne Fravret-Saada (1990), nos conta que aceitar “ser afetado”, por um lugar que por si só, já é tomado de intensidades pode proporcionar uma comunicação mais aberta, desintencionada e involuntária, seja ela verbalizada ou não. E esta comunicação trocada em miúdos, possui uma potência transformadora, uma vez que estejamos sensíveis e de corpo

¹⁷⁷ *Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande*

aberto para ela. Por isso, “aceitar ser afetado, supõe, todavia, que se assumo o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer” (FRAVET-SAADA, p. 160, 1990), para a partir disso, assimilar a *feitura* que o campo propõe.

É, então, seguindo este caminho torto, juntando cacos e peças, procurando brechas, dando voltas, em torno do terreiro e de mim, que busco uma estruturação para a apresentação de narrativas cotidianas, que apontam para a compreensão das estratégias adotadas pelas mulheres interlocutoras da pesquisa para construção e mantimento do seu lugar de liderança de terreiro. Considerando que estas mulheres se inserem em complexas dinâmicas de poder, que são modeladas pela agência dos marcadores sociais da diferença de gênero, sexualidade, raça, classe social e geração.

Que o terreiro é território de constantes disputas, não é novidade. No entanto, interessa-nos investigar, como esta dinâmica aparece nos momentos involuntários que revelam as relações estabelecidas entre os filhos e filhas da casa com a Mãe de Santo, nas negociações e mediações proferidas por ela na comunicação com as suas entidades e sobretudo como estas disputas conformam a história de fundação do próprio terreiro.

Para compreender esta dinâmica, tomo como referência a experiência vivenciada no Terreiro Santa Bárbara e Mestre Zé dos Anjos, casa liderada por Mãe Carminha da Ramadinha, que por diversos critérios, que apresentarei nas sessões seguintes, se tornou o terreiro centro desta análise. Neste terreiro, o que seria cenário-fundo de uma narrativa, revela-se como ponto fulcral para ilustrar os processos de negociações que incidem materialmente no lugar, redesenhando sua própria arquitetura. Os cômodos e seu uso, as portas e/ou a ausência delas, as paredes de taipa ou de tijolos, os objetos de decoração, dentre outras coisas, possuem uma história própria e falam por si, e se estão ali, é porque são fruto de uma complexa negociação, entre desejos divergentes que tecem a relação: matéria *versus* entidade.

Disto isto, considero que, um olhar sensível para essas experiências insurgentes que atravessam o tempo, pode nos possibilitar a apreensão de saberes e práticas que ensinam, antes de tudo, *sobre - viver* em um mundo tomado de mecanismos repressores, que insistentemente promovem a aniquilação daquelas e daqueles situados à margem, e que por isso e apesar disso, criam resistência efetiva à docilização de seus afetos e ao apagamento

de seus corpos e memórias-vivas. Recriando-se como centro, assentando em terra as tronqueiras fundas do saber vivent

OS SABERES DA EXPERIÊNCIA COMO ITINERÁRIO DE ESCRITA: SITUANDO GÊNERO COMO MARCADOR SOCIAL DA DIFERENÇA

“ [...] em certa feita, Exu foi desafiado a escolher, entre duas cabaças, qual delas levaria em uma viagem ao mercado de Ifé. Uma continha o bem, a outra continha o mal. Uma era remédio, a outra era veneno. Uma era corpo, a outra era espírito. Uma era o que se vê, a outra era o que não se enxerga. Uma era palavra, a outra era o que nunca será dito. Exu pediu imediatamente uma terceira cabaça. Abriu as três e misturou o pó das duas primeiras na terceira. Balançou bem. Desde este dia, remédio pode ser veneno e veneno pode curar, o bem pode ser o mal, a alma pode ser o corpo, o visível pode ser o invisível e o que não se vê pode ser presença, o dito pode não dizer e o não dito pode fazer discursos vigorosos. ” (SIMAS, p.114, 2018)

Quando não sabemos por onde começar uma história, de prontidão pensamos: “que seja pelo começo”. Mas, é dos repetidos fracassos, resultantes da tentativa de iniciar uma história a partir de um começo fixo e enrijecido, que sobressaltam outras possibilidades de como fazê-lo. Uma vez que a tessitura deste texto advém de um campo pujante de informações que não cessam, que produzem afetos e saberes que ultrapassam a necessidade de alinhamento objetivo, se faz necessário agarrar estas outras possibilidades de escrita que tomam como centralidade a experiência. Esta, entendida como “o que nos passa, nos acontece, nos toca” (BONDÍA, p. 21, 2002), e conseqüentemente nos modifica, e este processo não é linear. Deste modo, se a experiência é aquilo que nos atravessa, o sujeito da experiência é, antes de tudo, “um espaço onde tem lugar os acontecimentos” (BONDÍA, P. 27, 2002)

A o processo de assimilação dos conhecimentos latentes no campo provocaram uma remodelagem do meu lugar de pesquisadora, a configuração desta posição como “lugar de acontecimentos” tornou-se imprescindível. Sobretudo, quando fui acessada pela potente pedagogia “exusíaca”, assinalada por Simas (2018) como chave para uma compreensão inventiva dos fenômenos do mundo e da vida.

Comecei então a perceber, no processo de pesquisa, a importância elucidativa dos elementos inesperados que se manifestam no itinerário. Bem como os seus efeitos, estes

que nos marcam, acionam memórias de pertença, provocam deslocamentos, desmontam velhos pressupostos, reconfiguram nosso olhar para o campo e para nós mesmos.

Jeanne Fravret-Saada (1990), nos conta que aceitar “ser afetado”, por um lugar que por si só, já é tomado de intensidades pode proporcionar uma comunicação mais aberta, desintencionada e involuntária, seja ela verbalizada ou não. E esta comunicação trocada em miúdos, possui uma potência transformadora, uma vez que estejamos sensíveis e de corpo aberto para ela. Por isso, “aceitar ser afetado, supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer” (FRAVET-SAADA, p. 160, 1990), para a partir disso, assimilar a *feitura* que o campo propõe.

E, sobre deslocamentos, interstícios, afetos, e remodelagem, os saberes exusíacos, muito tem a nos dizer. Nas palavras de Capone (2004), Exu habita todos os lugares em que mundos separados entram em contato, e a sua passagem entre diferentes mundos serve, sobretudo, como agência da comunicação. Esta interação, deve-se ao desmonte intencional de perspectivas calcificadas. Exu é o agente do conflito e do caos necessário, que desestrutura normalizações e normatizações, para assim, dar lugar a outros saberes, modelados em mosaico, que se interconectam constantemente. Assim sendo, cada parte conta algo, ao tempo que o próprio rejunte também tem sua própria função narrativa, todas marcadas por uma constante mecânica de disputas e deslocamentos.

A partir disso, começar seguindo o itinerário exusíaco, seria, também, atirar-se na busca do entendimento de quais são as necessidades pujantes que estão impressas no nosso processo dialógico de produção do saber.

Todavia, devemos também identificar quais os efeitos gerados na nossa produção de saber, pela colonização epistêmica constantemente atualizada, do modelo ocidentalista que se pretende como único e possível modelo interpretativo do mundo, baseado na dicotomia *natureza/razão*, que desqualifica os saberes daqueles e daquelas que foram historicamente construídos como marginalizados.

Este esquema de pensamento que se baseia em uma dicotomia rígida reverbera-se, como afirma Louro (1997), em cadeia, privilegiando intencionalmente um polo em detrimento da carga negativa imposta ao outro. De modo que, pensar/sentir, razão/emoção, subjetividade/objetividade, nós/outros, fazem parte de um sistema de produção científica que, como afirma Cabral (2006), pretensamente associa àquilo que é constituído como do

campo da razão ao universo do masculino (branco - eurocêntrico) e por outro lado, suprime e inferioriza àqueles atributos associados discursivamente ao feminino, à natureza, à subjetividade.

Observando esta mecânica, Stepan (1994) aponta que até o surgimento da ciência moderna, o branco era associado ao limpo, ao nítido, ao claro, ao científico, enquanto o negro era localizado discursivamente mais próximo do obscuro, do úmido, da natureza, então compreendida como algo inferiorizado, passível de dominação e domesticação. Nesse sentido, as mulheres, tal qual os negros, foram associadas à natureza, dentro da oposição natureza/razão, para assim tornar possível a elaboração de operações discursivas, que justificassem a sua (nossa) “inferioridade”. Este processo, como afirma Scott (1991), foi produzido não por um desenvolvimento inevitável da história nem pela “natureza”, mas através de processos discursivos, que (nos) instituíram como seres incompletos, de menor valor para a sociedade.

Diante dessas reflexões, devemos considerar que a produção das identidades é um processo em andamento, pois, as identidades não surgem com algo pleno e acabado, se dão sempre com base em um sistema de relações assimetricamente bifurcado (HALL, 2006), e como observa Silva (2009, p. 79), são concebidas numa íntima relação de interdependência, “a mesmidade (identidade) porta sempre o traço da outridade (diferença)” . Esta afirmação oferece subsídios imprescindíveis para pensar as questões de gênero, bem como os processos de “racialização desta categoria” (BRAH, 2006). Sendo assim pode-se indicar uma análise desse fenômeno, a partir dos marcadores sociais da diferença, que estão em constante movimento e interconexão, especialmente os que dizem respeito ao gênero, raça, sexualidade, etnia, religiosidade, geração, conforme apontam, Louro (1997), Silva (2006) e Hall (2006).

Considerando que o foco da pretensa análise, são os processos de constituição e reconhecimento das mulheres como lideranças em terreiros de Umbanda e Jurema de Campina Grande – PB, tomo como necessário o esforço situar o conceito de gênero como um marcador social da diferença e apontar para uso desta categoria como ferramenta analítica, que consiste em uma interconexão com outros marcadores, conferindo-lhes complexidade e dinamismo.

Gênero estabelece intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das intersecções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida. (BUTLER, 2016, p. 45)

Quando me refiro às “mulheres” ou “mulher”, não intento uma essencialização do termo, ou muito menos que esta categoria seja autoexplicativa, esta não se finda nela mesma. Para Butler (2015) se alguém “é” mulher, isso, certamente não é tudo o que esse alguém é. Na sessão seguinte, busco apresentar elementos descritivos das relações estabelecidas no terreiro, da prática ritual, da dinâmica da mãe de santo da casa, bem como da constituição do terreiro e da sua configuração espacial, buscando situar como algumas disputas desenham e redesenham estas relações. Apresentando a relação de Mãe Carminha com o Mestre da casa Seu Zé dos Anjos, entidade de Jurema Sagrada e como essa relação sofre interferência direta de Madalena, Exú Fêmea, Pomba-gira da casa.

PORTA ENTRE-ABERTA E PORTEIRA ESCANCARADA: DISPUTAS NA RELAÇÃO CORPO-MATÉRIA NO TERREIRO SANTA BÁRBARA E MESTRE ZÉ DOS ANJOS

A primeira vez que entrei em um terreiro de Umbanda e Jurema em Campina Grande, foi em maio de 2013, nesse mês é comemorado o dia de Pretos/as Velhos/as, entidades cultuadas na Umbanda que representam os espíritos de escravos que viveram em senzalas, que não querem “*palha de coco no terreiro, que é pra não se lembrar dos tempos do cativoiro*” (ponto de preto velho). E, ainda que esta, tenha sido uma passagem rápida me abriu as porteiras. Pedi licença de entrada e dei início a caminhada, para dentro de uma memória.

Depois deste episódio houve um intervalo. E em agosto de 2014 me reaproximei da religião, junto com o grupo de extensão do curso de Serviço Social da Universidade Estadual da Paraíba. Desta vez em outro terreiro, que também cultua a Umbanda e Jurema, o Ilê Axé Oxum Opará e Tenda de Umbanda Boiadeiro Zé Firmino, existe desde 1998, e é liderado por Mãe Goretti de Oxum, localizado no bairro do Rocha Cavalcante em Campina Grande - PB. Foi neste momento que os saberes advindos da Jurema Sagrada começaram a ganhar sentido para mim.

É a partir da experiência nesse terreiro que se abre a possibilidade de compreender o trabalho doméstico que envolve a dinâmica ritual do espaço que ultrapassa os limites do

salão. E foi neste lugar que emergiram as perguntas de pesquisa que resultaram na minha dissertação de mestrado defendida em 2017 no Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas da Universidade Federal da Paraíba. Para além da elucidação destas questões de pesquisa, este encontro com Mãe Goretti propiciou também o contato com Mãe Carminha da Ramadinha, sua madrinha na Jurema Sagrada.

Nas definições de Salles (2010) a Jurema Sagrada ou Catimbó é compreendida como “um complexo semiótico”, que possui uma fundamentação na celebração de entidades como os mestres, caboclos e reis, originários dos povos indígenas nordestinos. Neste sentido, o autor afirma que este complexo reúne um repertório de imagens e símbolos, que, dentre outras coisas, falam sobre um lugar sagrado, que é descrito pelos adeptos como ‘um reino encantado’, os ‘encantos’ ou as ‘cidades da Jurema’. No culto, é tradicionalmente consumida a bebida fabricada a partir das raízes, cascas da jurema, cachaça, dentre outros itens sugeridos pelos mestres, comumente chamado de “xerequetê”. Outro elemento de forte importância na prática ritual é o cachimbo, pois é através da sua fumaça que se dá a comunicação com as entidades.

Chegar no Terreiro Santa Bárbara, é como acessar um lugar desenhado na memória, sobretudo pela maneira como está conformado o espaço físico do salão. Dentre diversos elementos que caracterizam a arquitetura divina deste lugar está o chão de terra batida, que é mantido assim, sobretudo, por exigência do mestre Zé dos Anjos.

Este aspecto do terreiro merece destaque, considerando que são poucos os terreiros urbanos que ainda se mantêm assim, resistindo ao que Alexandre de L’Omi (2015) nomeia de “alvenarização” da Jurema. Segundo L’Omi (2015) *apud* Miranda (2018), a desterritorialização e desintegração dos povos indígenas impulsionaram este processo de alvenarização, criando um cosmo interno dentro de um espaço privado. Não sendo da pertença dessas populações o espaço da cerâmica ou do gesso em ambientes fechados, no entanto, tornou-se “o jeito que essas populações tiveram para manter viva a tradição”.

No entanto, no caso do terreiro Santa Bárbara, manter o piso sem alvenaria é a manutenção da vida, através da materialização do desejo da entidade mestre. Este piso é diariamente agoado para na sequência ser varrido, o que além de conter a poeira, cria um aspecto úmido de terra fértil e impregna o aroma de terra molhada misturado com o da

fumaça do cachimbo da Jurema. Em uma das conversas com Silvani, filho adotivo e de santo de Mãe Carminha, ele afirmou:

“...uma vez ele (Seu Zé) veio e perguntou: Você planta milho e feijão no cimento? Agora coloque um caroço de milho aqui para ver se não nasce. [...] A pessoa pisa na terra e sente logo a força. Até para matar um bicho aqui dá trabalho, se você vai matar um boi no chão de cerâmica ele num instante escorrega e cai. Aqui não, ele finca os pés na terra [balançou a cabeça, me olhando fixo nos olhos, deu uma cuspidela e continuou cachimbando]. (Diário de Campo, 05/10/ 2016)”.

Falar destes aspectos que configuram a arquitetura, é também falar do intenso processo de negociação vivido por Mãe Carminha na relação e comunicação com as entidades da casa, neste caso o Mestre Zé dos Anjos e a Pomba-gira Madalena, entidade que também protagoniza intensas disputas no que diz respeito a organização e manutenção da tradição neste terreiro.

Em uma entrevista cedida no ano de 2017, a narrativa de Mãe Carminha expõe detalhadamente como se deu esse processo de negociação com o Mestre, no que diz respeito a fundação e constituição do terreiro:

Pergunta: Uma vez a senhora me disse que participou de uma ocupação em uns prédios das Malvinas, poderia contar mais?

Seu Zé não gostou. Teve a invasão, aí todo mundo invadiu, aí eu invadi também né? Claro. Peguei minha Jurema, botei lá no primeiro andar, o primeiro andar todinho era meu. O Orixá num quarto, a Jurema no outro e o outro era meu. Eu toda vida vivi só. Aí seu José veio e disse que eu descesse com o que era dele, porque ele não queria ficar lá em cima. [...] Aí eu fui e soltei uma graça, eu disse: “Ah, neguinho ainda se banha de estar morando em apartamento”. Passou-se. No dia que fez um ano, ele voltou de novo. Aí disse: “diga a minha matéria que desça com o que é meu porque eu não sou galo para viver de poleiro”. Eu digo: “mas pronto ele está achando ruim é? Chegar na janela e ver o mundo todinho! ”. Aí ele sumiu. Com mais um ano ele veio, aí chegou um pessoal de fora, eu fui fazer um trabalho para eles, atender. Aí ele veio, aí disse: “olhe, diga a minha matéria que ou ela desce com o que é meu ou eu desço com o que é dela! ”. Aí eu fui, e quando eu fiquei boa né, aí eu disse: “Oxente, se for para descer as escadas eu desço todo dia! ”. Pronto, só foi o que deu para mim. Desci de produção de uma vez! Acabei apartamento, não tinha dinheiro para pagar casa. Fui morar num pedaço horrível, lá na Vila Cabral do Santa Rosa. E trabalhando no hospital, e trabalhando isso, que o dinheiro não dava para mim comer. E o dinheiro não dava para mim. Nesse período até fome eu passei (Entrevista concedida em 20/05/2017).

[...] teve a invasão do Pedregal, eu fui para o Pedregal, foi no que consegui um terreno, cheguei lá passei quinze dias de lazer. Veio o dono do terreno e me botou

para fora. Aí aluguei uma casa, nessa casa eu botei uma quitandazinha, me levantei um pouco. Aí veio outra pessoa de Sousa para eu atender, gente que eu nem sabia de onde era. Atendi, aí ele disse: “diga a minha matéria que para ela poder ter o que é dela ela vai ter que se desfazer do que ela tem, do que trouxe lá do prédio”, era a única geladeira que eu tinha. Que para sair do prédio, quando deu a louca, vendi o prédio, dei os troços tudinho. Dei tudo meu, que era muito bonita minha casa, fazia gosto. Para pegar sofá escorado de tijolo cama faltando um pedaço, roupa toda numa caixa, fogão de uma boca, e que me deram, porque eu não tinha mais nada. Aí ele [Seu Zé] disse: “diga a minha matéria que vai aparecer outro canto, muito pobre, mas ela vai para lá. Mas, desfaça disso que tem aí”, que era a dita geladeira. Aí pronto, vim procurar um terreno aqui onde estou hoje, procurei dois dias, no segundo dia de tardezinha encontrei uma troca, num terreno até num troço que eu tivesse. Aí eu fui e joguei a geladeira. Fiquei no terreno que é onde Terezinha mora hoje (casa em frente ao terreiro) e eu morando na casa de uma amiga minha na outra rua, que eu não tinha onde morar, no terreno era eu deitada olhando para o céu porque não tinha telhado, olhando para as estrelas e com medo que chovesse. Aí do dia para noite, ele veio e disse: “diga a minha matéria, que eu vou dar um jeito, agora que eu quero o que é meu, mas não quero do jeito que ela morava, nem quero com essas coisas que é um em cima do outro”, que era o tijolo. Realmente, comecei era casa de taipa, fiz tudo isso aí de taipa, depois de sete anos que ele permitiu que eu botasse tijolo. (Entrevista concedida em 20/05/2017)

[...] construí primeiro o terreiro, aí fiquei morando na cozinha do terreiro, aqui era tudo taipa. Aí depois de sete anos, foi que ele permitiu eu fazer de tijolo. Mas não a Jurema dele, a Jurema dele é taipa. E que eu não botasse piso, como você vê não tem piso, e nem botasse isso aqui em nada, [aponta para cerâmica, estávamos no quarto da Pomba-Gira Madalena]. Ganhei os pré-moldados, ganhei a laje todinha, ele não permitiu que eu botasse, e nem permite que eu bote piso. Fazer o quê? (Entrevista concedida em 20/05/2017)

A fala de Mãe Carminha torna evidente alguns elementos que estão em constante disputa, a comunicação com o Mestre determinou os aspectos que conformam o terreiro atualmente. No entanto, este processo se deu com base em uma disputa muito intensa entre o que ela queria e o que o Mestre o desejava. As exigências do Mestre, no que diz respeito a arquitetura do terreiro é frequentemente questionada pela Pomba-gira da casa, Madalena. A própria disposição dos cômodos que abrigam os assentamentos das entidades, são reveladoras deste tensionamento. A exigência pela não alvenarização não se aplica ao quarto da Pomba-gira, o quarto da moça é discrepantemente mais luxuoso, feito em alvenaria e revestido em cerâmicas vermelhas e pretas. Possui uma série de elementos que imprimem no lugar uma impetuosidade que contrastam com os elementos que estão dispostos no quarto da Jurema.

A primeira vez que tive contato com a Pomba-gira Madalena em terra, foi justamente com ela questionando o fato de se manter o piso do terreiro sem cimento. Ela então falou: “Ela só quer saber do “santo” dela (neste caso, se referia a seu Zé), e deixa o isso desse jeito

(aponta para o chão). Este podre!”. Ali, já ficava nítido o quanto aquele era território de disputa. A entidade argumentava que aquele piso a impossibilitava de usar os seus sapatos de salto.

As moças exigem a seu gosto cada detalhe relacionado ao seu assentamento ou à sua festa: sua bebida, seu cigarro, a taça, a cor da taça, perfume, roupa, o tecido, até mesmo a maneira da sua “matéria” prender o cabelo é designado por elas. Observei como estas exigências são recorrentemente motivo de tensão. Esta entidade, apesar de carregar os signos que são socialmente estigmatizados na sociedade não se subordina, e muito menos são subordinadas por aqueles e aquelas que às cultuam.

Se observarmos, por exemplo, que a história do terreiro, quando narrada por Mãe Carminha, é toda marcada pelas exigências e cobranças do Mestre da Jurema da Casa, ao tempo em que, na negociação com Madalena, algumas de suas exigências foram concretizadas, sobretudo no que diz respeito a como deve ser seu assentamento, e também, sobre como se dá o uso do quarto em si. Barros (2008) observa como este contraste informa a importância que esta entidade assume neste e em demais terreiros,

O quarto de Madalena, cultuada como mestra e pomba-gira no Terreiro Santa Bárbara, no qual sobressai a decoração esmerada do espaço, construído em alvenaria com acabamento em cerâmica e exuberante decoração, contrastando com o restante do terreiro que possui um cenário rustico, com piso de terra batida e cobertura de palha remetendo a um cenário rural, e que assim tem sido mantido por exigência de Seu Zé dos Anjos. (BARROS, 2008, P. 147)

Este cômodo, possui um uso contínuo, porém, com uma circulação de pessoas muito mais controlada do que no quarto da Jurema. Mãe Carminha faz muitos atendimentos a consulentes quase todos os dias, e quando a pessoa demanda que a consulta seja feita reservadamente é no quarto da moça que a consulta é feita. Inclusive a entrevista concedida foi feita, sob o argumento, por parte de Mãe Carminha, que ali, ficaríamos mais reservadas, agregando um ar de maior seriedade à circunstância ocasionada pela entrevista. Diferentemente do ar que possui as conversas ocasionais e espontâneas, que se desenvolvem aos pés do altar da jurema sagrada.

A oposição dos sentidos do uso destes espaços é nítida, enquanto o quarto da Jurema é um espaço de fluxo mais livre de pessoas e de conversas, o quarto da Pomba-Gira é restrito, e construído como um lugar reservado para tratar de assuntos íntimos, guardando

objetos de maior valor material como bebidas, cigarros, perfumes, taças e etc. Enquanto o quarto da Jurema Possui uma porteira larga, quase sempre aberta, o quarto de Pomba-gira possui uma porta de madeira, quase sempre fechada ou entre-aberta. A relação estabelecida entre o Mestre e a Pomba-gira da casa é modelada por intensas disputas que dizem respeito a maneira como a tradição deve ser mantida. Ao tempo que nos fornecem fortes elementos para pensar como as hierarquias se estabelecem em campo subvertendo uma dicotômica fixa. Uma entidade como a Pomba-gira, merece destaque, uma vez que inserida nesse processo de negociação, sobretudo pelo seu caráter subversivo tonando possível romper com algumas essencializações.

A Pomba-gira é Exu-fêmea, a partir das análises de Capone (2004) Exu é o “mestre do paradoxo, Esù é igualmente mestre da multiplicidade, assumindo várias formas, cada uma delas nomeadas em função de suas características”. (CAPONE, 2004. p. 57). Exu, como habitante de todos os mundos, torna-se indefinível por uma essência ou natureza, mas potentemente caracterizado pelo seu trânsito e interstício entres os mundos que ao habita-los, coloca-os em contato, contraste e comunicação.

No que diz respeito a uma reelaboração das dinâmicas de poder, modeladas por constantes disputas, é preciso enfatizar o caráter fortemente híbrido das religiosidades afro-ameríndias e como isto possui uma potência pedagógica no que diz respeito a rupturas com normativas ocidentalistas, Grosfoguel afirma que

[...] quando olhamos a partir da perspectiva subalterna, da diferença/relação de poder colonial, o híbrido e mestiço representam estratégias políticas, culturais e sociais dos sujeitos subalternos que desde posições de poder subordinadas, quer dizer, a partir de uma verticalidade nas relações interculturais, inserem epistemologias, cosmologias e estratégias políticas alternativas ao euro centrismo como resistência às relações de poder existentes (GROSFUGUEL, 2012, P.352).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao ser interpelada sobre o porquê de pesquisar terreiros, me vejo quase sempre respondendo com uma narrativa estruturada que começa desde o meu primeiro contato até o tempo de agora. No entanto, recentemente a pergunta me foi feita de outra forma: Você nunca teve contato anterior com esta dinâmica religiosa? Seja através de algum parente, vizinho, programa de televisão? De imediato, a formulação da resposta se deu para o contato com conhecimento sobre Orixás. E a resposta foi, não. No entanto a pergunta prosseguiu latente na minha cabeça, e foi só quando me aproximei da Jurema Sagrada que

pude entender, em que momento esse encontro confluía com a memória de um sertão profundo, meu local de pertença. Dentre os aspectos que marcam o culto da Jurema Sagrada estão os elementos que dizem respeito à uma experiência sertaneja. Para Rodrigues (2013), o próprio panteão da jurema é ordenado pelos caboclos, divididos em índios, personagens do sertão nordestino ou sertanejos, o boiadeiro e ainda aqueles que simplesmente viveram nas matas

Um dos exercícios que mais tenho tentado fazer ao escrever sobre o terreiro, e sobretudo, sobre a Jurema Sagrada, é apresentar com mais detalhes, elementos que imprimem uma relação de identificação, a partir da experiência das/os interlocutoras/es da pesquisa, trazendo para o centro narrativas cotidianas. E tornar apreensível para aquelas/es que nunca tiveram contato com esta ciência-religião, um saber que se constrói à beira da pia da cozinha do terreiro, nas rodas de fumantes que se formam nos intervalos dos toques, nos cochichos, e situações inusitadas que vão provocando o nosso olhar a aprender de uma maneira não linear, aprender no tempo que os interlocutoras/es da pesquisa desejam que o seja e encontrando brechas analíticas que nos permitam ler a situação.

Dias (2007) afirma que o processo de pesquisa constitui-se do que conhecemos previamente do campo, tal como dos conhecimentos adquiridos nele e, como consequência, das analíticas que acessamos após o contato com o “outro”. Portanto, contrariando as investidas acadêmicas tradicionais de tomar o conhecimento como “um muro, no qual cabe ao estudante, encaixar perfeitamente os tijolos da pesquisa” ou mesmo como um processo linear, a autora, nos informa de que a trilha para a produção do conhecimento é na verdade:

Entrecortado por sobressaltos, idas e vindas, decepções, angústias, desprezo e surpresas, que necessitam de um mínimo de trejeito pessoal e de instrumentos teórico-metodológicos que possam viabilizar a resolução do problema: “e o que eu faço com isso aqui?” (DIAS, 2007, P. 75)

Mãe Carminha, ocupa um posto dentro do ritual que possui uma carga subversiva e de resistência muito potente. Por exemplo, ao realizar atividades que dentro da tradição, são consideradas exclusivamente masculinas, como o sacrifício de animais quadrúpedes. Provocando assim, um tipo de ruptura com a normativa da superioridade do masculino em detrimento do feminino. Ressalto, que esta é uma realidade situada em alguns terreiros da cidade de Campina Grande, mas que possui um forte potencial contestador das normas de gênero.

O ritual não se configura como um contexto separado das relações sociais. Por este motivo, vale ressaltar, também que a mulher que lidera e subverte no ritual, é por vezes a que está em enredada em dinâmicas assimétricas de gênero e da divisão sexual do trabalho no âmbito doméstico, principalmente no que diz respeito à execução de tarefas constituídas historicamente como naturalmente femininas, o cuidado com os filhos e com a casa. A cada visita ao terreiro, percebo portanto, o quanto estas dinâmicas emergem de uma maneira não fixa e potencialmente pedagógicas, no sentido de provocar-nos à uma leitura mais criativa e fluída dos fenômenos impressos em campo.

Dito isto, penso que uma das necessidades abordadas neste texto, versam sobre a urgência de pensar as relações que se manifestam no campo considerando toda a complexidade da sua dinâmica, ainda que estas se apresentem de maneira ambígua, por vezes subvertendo normativas, por outras reproduzindo. Entendendo também, que ao reproduzir dinâmicas utilizando elementos e referências próprias da margem, estão também criando ativamente seu próprio complexo de sentidos para estabelecimento das relações sociais. Para Butler (2016), as zonas marginais produzem seus próprios centros de poder, que produzem múltiplos deslocamentos de autoridades. Fator imprescindível para manter viva uma prática ancestral historicamente invisibilizada e perseguida.

REFERÊNCIAS

BARROS, Ofélia Maria. **Terreiros Campinenses: Tradição e Diversidade**. 2011. 201 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

BARROS, Mariana. Leal de **“Labareda, teu nome é mulher”**: análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras. Tese de Doutorado, apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/ USP - Dep. De Psicologia e Educação. Ribeirão Preto, 2010.

BONDÍA, Jorge Larrosa. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Revista Brasileira de Educação. Tradução, GERALDI, João Wanderley. Universidade Estadual de Campinas. N. 19, Jan-Fev-Mar, 2002.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

CABRAL, Carla Giovana. **Pelas telas, pela janela: o conhecimento dialogicamente situado**.

CARVALHO, José Jorge de. **O olhar etnográfico e a voz subalterna**. Horizontes antropológicos. Jul 2001, vol.7, no.15, p.107-147.

FERREIRA, Sócrates Pereira. **A jurema sagrada em João Pessoa: um ritual em transição. Dissertação (Mestrado) – UFPB/CE**. João Pessoa, 2011.

GOMES, Adriano Oliveira Trajano. **Os exus no cosmo religioso umbandista: mudanças e ressignificações históricas com o diabo cristão, Viçosa, AL (1960-2013)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas. Maceió, 2016.

GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p 115-147, março. 2008.

_____. **Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial**. Contemporânea ISSN: 2236-532X v. 2, n. 2 p. 337-362 Jul.–Dez. 2012.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. DP&A Editora, 1ª edição em 1992, Rio de Janeiro, 11ª edição em 2006, 102 páginas, tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro.

LAGOS, Nilza Menezes Lino. Segredos e intrigas: relações entre violência de gênero e o processo de masculinização das lideranças nas práticas religiosas afro-brasileiras em Porto Velho (RO). Tese de doutorado em ciências da religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012.

LADSON-BILLINGS, G. **Discursos racializados e epistemologias étnicas**. In: DENZIN, N. K. O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens. Tradução Sandra Regina Netz. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 259-279.

LIMA SEGUNDO, Francisco Sales de. **Memória e tradição da ciência da Jurema em Alhandra (PB): a cidade da Mestra Jardecilha**, 2015, 172 f. Dissertação (mestrado em antropologia). Universidade Federal da Paraíba: João Pessoa, 2015.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva posestruturalista**. Petrópolis-RJ, Editora Vozes, v. 6. 1997.

MELO, Rodrigo da Silva. **A tradição juremeira e suas relações com os rituais de candomblé e umbanda na casa Ilê Axé Xangô Agodô**. Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA. João Pessoa, 2011.

MISKOLCI, Richard. **Um saber insurgente ao sul do Equador**. Revista Periódicus, v. 1. Maio-outubro 2014.

PELÚCIO, Larissa. **Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos Às margens sobre pós-colonialismo, feminismo e estudos queer**. Contemporânea – Revista de sociologia UFSCar. São Carlos, v. 2, n.2, jul-dez 2012, pp.395-418.

ROSA, Laila **Andressa Cavalcante**. **As juremeiras da nação Xambá (Olinda, PE): músicas, performances, representações de feminino e relações de gênero na jurema sagrada**. Tese de Doutorado (Música) UFBA. Salvador. 2009.

_____. **Juremeiras e bruxas: as donas de uma ciência ilegítima**. Caminhos. Goiânia, v. 7, n. 2, p. 175-201, jul./dez. 2009.

SCOTT, Joan. A invisibilidade da Experiência. **Revista de estudos pós-graduados em história w do departamento de história**. São Paulo, n.16, fevereiro, 1998.

_____. **História das mulheres no ocidente**, o século XIX. Portugal. Editora Afrontamento. V. 4. Pp 442-472. 1991.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petropolis – RJ, Vozes, 2009.

STEPAN, Nancy L. **Raça e gênero: o papel da analogia na ciência**. In. HOLLANDA, Heloisa Buarque. **Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro, Rocco, 1994, p. 72-96.

_____. **A hora da eugenia: raça, gênero e nação na América Latina**. 2005.

**MARCHA DE MULHERES NEGRA. DESCOLONIZANDO MENTES E CORPOS NO ESPAÇO
URBANO DA PRAIA DE COPACABANA: NARRATIVAS FOTOGRÁFICAS**

Denise Gomes Marinho¹⁷⁸

Este trabalho é parte da pesquisa em curso que iniciou em 2015 com a marcha de mulheres negras em Brasília/DF. As reflexões: Do impacto da Marcha de Mulheres Negras no contexto urbano na praia de Copacabana, zona sul, da cidade do Rio de Janeiro? A construção visual, de mulheres negras foi construída com estratégias de silenciamento e apagamento visual com a finalidade de manter o poder e reproduzir os processos históricos existente no período colonial. A mulher negra em marcha neste território materializado de forma elitizada construído de forma a invisibilizar a mulher negra enquanto sujeito social com mecanismos e critérios previamente estipulados sobre os lugares que devem a mulher negra ocupar na cidade e nas relações sociais. A fotografia como parte de acervo cultural histórico e social de uma sociedade é carregada de significações culturais, políticas e ideológicas. Assim, o registro fotográfico guarda memórias de episódios de um dado momento histórico e revela demandas sociais do lugar social que as pessoas ocupam.

Movimento de Mulheres Negras no Brasil

O Movimento de Mulheres no Brasil, é um dos mais influentes e respeitados no mundo. Pautou e foi fundamental em encaminhamentos importantes nas políticas públicas. Na construção da constituição de 1988 encaminhou propostas, mudou o status jurídico das mulheres no Brasil. Selou contribuições significantes no processo de democratização produzindo inovações importantes na implementação de políticas públicas. O Movimento de Mulheres teve uma participação fundamental no processo de democratização do Estado. O protagonismo feminino permitiu alguns avanços importantes juntamente com outros movimentos sociais progressistas, mas esteve também acorrentado, por muito tempo, prisioneiro do pensamento universalizante das mulheres. Assim, com esse referencial de

¹⁷⁸ Mestranda do Programa de Pós Graduação de Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas - UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UERJ\FEBF -Caxias

pensamento o movimento de mulheres não reconheceu as diferenças existentes na construção do universo feminino brasileiro. A visão eurocêntrica, pautada da forma que universaliza as mulheres brasileiras, apaga as diferenças raciais que são sufocadas pelo movimento de mulheres - em silêncio e invisível.

Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, por que nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação. Quando falamos em romper com o mito da rainha do lar, da musa idolatrada dos poetas, de que mulheres estamos falando? (CARNEIRO, 2003, p. 50).

O elemento determinante nessa alteração de perspectiva é o emergente movimento de mulheres negras sobre o ideário e a prática política feminista no Brasil. Sueli Carneiro aponta que enegrecer o feminino designa a trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista Brasileiro. Segundo a Pesquisadora, esse termo pontua a trajetória da identidade branca eurocêntrica na formulação do feminismo e joga para outra margem, não integra as especificidades e não abrange as diversidades de expressões do feminismo construído em uma sociedade multiracial e pluricultural.

Nesta perspectiva, o Movimento de Mulheres negras pautou uma agenda específica de combater, simultaneamente, as desigualdades de gênero e não-binária. Emerge uma perspectiva feminista negra da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre.

“Ao politizar as desigualdades de gênero, o feminismo negro transforma as mulheres negras em novos sujeitos políticos. Essa condição faz com esses sujeitos

*assumam, a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares que desencadeiam processos particula- res*¹⁷⁹

Essas óticas particulares vêm exigindo, paulatinamente, práticas igualmente diversas que ampliem a concepção e o protagonismo feminista na sociedade brasileira, salvaguardando as especificidades. Isso é o que determina o fato de o combate ao racismo ser uma prioridade política para as mulheres negras, assertiva já enfatizada por Lélia Gonzalez, “a tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo, pelo racial”¹⁸⁰

De acordo com González, as concepções do feminismo brasileiro padeciam de duas dificuldades para as mulheres negras: de um lado, o viés eurocentrista do feminismo brasileiro, ao omitir a centralidade da questão de raça nas hierarquias de gênero presentes na sociedade, e ao universalizar os valores de uma cultura particular (a ocidental) para o conjunto das mulheres, sem as mediações que os processos de dominação, violência e exploração que estão na base da interação entre brancos e não-brancos, constitui-se em mais um eixo articulador do mito da democracia racial e do ideal de branqueamento.

O feminismo brasileiro revela um distanciamento da realidade vivida pela mulher negra ao negar toda uma história feita de resistências e de lutas, em que essa mulher tem sido protagonista graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral – que não é pautado pelo movimento feminista brasileiro, que na construção de identidade de gênero não pauta as desigualdades que o racismo e a discriminação racial produzem.

Tal processo vem resultando, desde meados da década de 1980, na criação de diversas organizações de mulheres negras que hoje se espalham em nível nacional; de fóruns específicos de discussões programáticas e instâncias nacionais organizativas das mulheres negras no país a partir dos quais os temas fundamentais da agenda feminista são perscrutados pelas mulheres negras à luz do efeito do racismo e da discriminação racial. Nesse sentido, apontamos a seguir os principais condutores nas propostas do movimento feminista negro, o que resultou em mudanças efetivas na ótica feminista.

As diversas identificações e marcações que se interseccionam na produção dos sujeitos, são processos cada vez mais discutidos na atualidade. Sobretudo no campo dos estudos

¹⁷⁹ CARNEIRO, Sueli: 2018, p198

¹⁸⁰ GONZALEZ, Lélia Gonzalez apud BAIROS, Luiza, 2000, p 56

de gênero e raça, o tema das identidades que se interseccionam nas mais variadas realidades e sujeitos, compõe um vasto e rico campo de discussões, tanto no âmbito acadêmico como no seio das movimentações coletivas onde estão inseridos esses sujeitos.

Alicerçadas ao desafio de mudança de paradigmas, no contexto de (re) pensar o ocidente e suas propostas a outras representações do/a sujeito/a, a crítica à ideologia de ocidentalização do mundo é cada vez mais promissora, sobretudo a partir da eclosão dos novos paradigmas advindos das teorias emergentes do mundo acadêmico contemporâneo, são observados em trabalhos que compõe um mosaico teórico que adentra o século XXI com outras propostas de compreensão do mundo, a partir do deslocamento do pensamento hegemônico, da ressignificação das identidades sejam elas de raça, gênero, classe, religião ou território e da construção de outros e novos lugares de falas.

Como umas das frentes desse movimento, as teorias de gênero, incluindo suas constantes revisões e remodelações, contribuíram para que os estudos feministas revelassem que, embora as categorias modernas e valores do Iluminismo (tais como direitos, igualdade, liberdade, democracia), o discurso humanista da teoria moderna, juntamente com suas noções de Sujeito e Identidade intrinsecamente Violência o Racismo e o Bem Viver.

Uma mobilização que se iniciou na década de 70, período em que as mulheres negras do Brasil intensificaram suas organizações e se voltaram para intenso debates acerca de direitos sociais, políticos, econômicos e civis. O momento era de demarcar as especificidades das ações políticas do movimento; das demandas das mulheres negras; de suas necessidades ou condições de vida com objetivo de construir a identidade com foco na igualdade.

O feminino negro se estrutura e se intensifica chegando ao auge nos anos 1980 com a criação de diversas ONGs de mulheres negras em um crescente até os anos 1990. O conceito de Bem Viver é ressignificado, em seu manifesto¹⁸¹ afirmando que elas permanecem sendo a base para o desenvolvimento econômico e político do Brasil e a distribuição dos ativos do trabalho não é revertida para seu próprio benefício. Mesmo diante de um quadro de mobilidade social pela via de consumo, percebido nos últimos anos, as

¹⁸¹ Disponível em <[HTTP://www.2015marchamulheresnegras.com.br/](http://www.2015marchamulheresnegras.com.br/)>

estruturas da desigualdade de raça e de gênero se mantêm por meio da concentração dos poderes racial, patriarcal e sexista. O feminismo negro dá relevância e voz à história das mulheres negras que também se constituem sujeitos políticos de direitos.

Lélia González, ainda nos anos 1980, nos alertava que numa sociedade onde o racismo e o sexismo são parte estruturante da ideologia de dominação, nós mulheres negras, constituímos o setor mais oprimido, ocupando o polo oposto de privilégios, estes figurados no homem branco. O Brasil ainda conta com dados alarmantes de violência e violação de direitos das mulheres. Isso faz com que diversos movimentos de mulheres negras sigam criando e praticando estratégias de combate ao patriarcado, ao racismo, ao colonialismo e ao capitalismo.

É importante ressaltar que temos a quinta maior taxa de homicídios de mulheres (4,8 casos por cem mil habitantes do sexo feminino), numa lista de 83 países, segundo o Mapa da Violência 2015. A cada três mulheres, uma é vítima do atual ou do ex-parceiro. Entre 2000 e 2014, de acordo com o Departamento Penitenciário Nacional (Depen), do Ministério da Justiça, a população de mulheres encarceradas nas penitenciárias brasileiras subiu de 5.601 para 37.380, um aumento de 567%. A taxa é mais do que quatro vezes o crescimento geral de pessoas aprisionadas: 119%. Em ambos os casos, as mulheres negras (pretas e pardas) são as mais atingidas.

Órgãos do mundo inteiro têm referendado o que o Movimento Negro denuncia desde a década de 1980: o Estado brasileiro é racista,¹⁸² um jovem negro é assassinado no país. Essa violenta realidade originou organizações familiares de vítimas de violência do Estado por todo o Brasil. Movimentos esses majoritariamente formados por mães, que, com muita garra e sabedoria tentam transformar sua dor individual em luta coletiva por justiça e pelo fim do racismo.

As ações e as produções teóricas que emergem a partir desse movimento, encabeçados por feministas negras, dão suporte para que se propaguem novas formas de compreender as mulheres negras como sujeitos de direitos e sujeitos políticos capazes de construir suas próprias pautas de reivindicações bem como suas próprias histórias.

¹⁸² Dado do relatório final da CPI – Assassinatos de Jovens.

Territórios em Marcha

A intenção aqui é apresentar alguns pontos de reflexão e construção. Ao falarmos de territórios negros, estamos contando não apenas uma história de exclusão, mas também de construção de singularidade. *Nas cidades brasileiras em plena escravidão (e mesmo em seus últimos anos, a partir de meados do século XIX), o negro ou era escravo, ou liberto, ou quilombola. Se escravo, seu espaço era definido pela senzala e pelas regras de hierarquia que introduziam a diferença social em um contexto urbano pouco segregado. A maior parte desses escravos era encarregada do serviço doméstico e habitava as casas senhoriais, em sobrados contíguos nos centros das cidades. Nestes, as regiões de serviço, animais e escravos localizavam-se fora do edifício principal, junto a um pátio.*¹⁸³

A senzala - fileiras de quartos sem janelas ou mobília fechando-se em pátios de onde se podia vigiá-los e comandá-los - se configurou como território negro. Para a população negra desterritorializada da África e trazidas ao Brasil pela máquina comercial europeia, a senzala representava a submissão o pátio da senzala, símbolo de segregação e controle, também passa a ser: terreiro, lugar de celebração das formas de ligação da comunidade. Assim, terreiro passou a ser um elemento espacial fundamental na configuração dos territórios negros urbanos – são terreiros de samba, de candomblé, de jongo que atravessam a história dos espaços afro-brasileiros nas cidades.

Porém, não eram só o olhar vigilante do senhor e a violência do trabalho escravo que estruturavam o cotidiano dos habitantes da senzala. Foi também no interior dessa arquitetura totalitária, que em meio a dor do exílio forçado e confinamento se desenvolveu uma comunidade. O corpo era o espaço de existência, e não propriedade. Nessa ambiguidade a população negra era portadora de dor e afirmava, celebrava, sua ligação comunitária, através desse corpo sua memória coletiva foi resistindo.

¹⁸³ <https://raquelrolnik.files.wordpress.com/2013/04/territc3b3rios-negros.pdf>

A rua era também território da população negra, espaço de trabalho e submissão. Nas ruas do Centro, negros escravizados, na função de domésticos, misturavam-se aos de ganho, alugados por homens brancos, por hora ou dia. Na senzala estava a demarcação da autonomia desse território negro sob a escravidão – o corpo negro era propriedade do homem branco. Só a fuga e a libertação eram capazes de romper esse limite, devolvendo a população negra o poder sobre sua própria vida.

Na virada do século, uma transformação profunda ocorreu nas cidade do sudeste, mais precisamente no eixo Rio de Janeiro e São Paulo: crescimento populacional, aumento da densidade demográfica, embranquecimento e uma intensa redefinição territorial (SOLNIK, Rebeca).

“Essa reestruturação vinha adaptar a cidade senhorial escravista aos padrões da cidade capitalista, onde terra é mercadoria e o poder é medido por acumulação de riqueza. A face urbana desse processo é uma espécie de projeto de “limpeza” da cidade, baseado na construção de um modelo urbanístico e de sua imposição através da intervenção de um poder municipal recém-criado. Um dos principais alvos de intervenção foram, nas duas cidades, justamente os territórios negros. A violência dessa transformação foi maior no Rio de Janeiro, não só porque a cidade era maior e mais importante, mas sobretudo porque, na virada do século, era ainda uma cidade muito negra.”¹⁸⁴

A configuração de territórios bem demarcados é histórico na trajetória das cidades brasileiras. Por um lado temos bairros segregados, e pertencentes a uma burguesia crescente e de outro uma produção de um território marginalizado continuamente.

No início do século XX, Copacabana deixou de ser apenas um remoto areal à beira-mar para se transformar em um local de moradia sinalizador de prestígio e distinção social.

(...) Nascendo um novo estilo de vida, associado à cultura praiana, que incluía morar num bangalô à beira-mar, ir à praia todos os dias, jogar peteca e vôlei na areia, flertar no footing da avenida Atlântica, frequentar dancings, ser sócio do Country Club, jantar no Copacabana Palace¹⁸⁵.

¹⁸⁴ <https://raquelrolnik.files.wordpress.com/2013/04/territc3b3rios-negros.pdf>

¹⁸⁵ O, Donnell. A Invenção de Copacabana. Culturas Urbanas e Estilo de Vida no Rio de Janeiro (1890-1940)SP: Zahar p. 29

Uma elite sofisticada e moderna se instalou ali, estabelecendo as bases comportamentais e simbólicas da Zona Sul do Rio de Janeiro, com desdobramentos que se estendem até hoje, um século depois. Essa elite fez de Copacabana uma região com um projeto próprio de civilidade.

(...) Ao final da década de 1920 Copacabana já está definitivamente associada à elegância, ao luxo e à modernidade. Em 1930, o bairro é o símbolo de um novo modelo de brasilidade e de um novo padrão de experimentação urbana. Não por acaso, passa a ser objeto de desejo de diferentes camadas sociais, atraídas pelo sonho do futuro, da elegância e da salubridade. O crescimento da área edificada nas décadas de 1930 e 1940 é espantoso.¹⁸⁶

(...) As imagens mostram uma verticalização desenfreada, que muda radicalmente a paisagem do bairro, o que começa a chamar atenção de alguns dos antigos moradores, preocupados com a excessiva popularização do bairro e do uso da praia. O discurso do exclusivismo, sobre o qual se havia construído a fama do bairro, estava sob ameaça. Na década de 1950, o projeto desenvolvimentista de JK se refletiu na intensificação das construções no bairro, que agora passava a abrigar apartamentos cada vez menores, atraindo moradores de diferentes bairros e classes sociais. Na década seguinte, Copacabana já figurava em jornais da época como símbolo do crescimento desenfreado, enquanto Ipanema e Leblon prosperavam sob o signo da elegância e de um urbanismo mais restritivo. Em 1975, o "Jornal do Brasil" publica uma matéria em que se refere a Copacabana como "a favela de luxo", deixando definitivamente para trás os tempos em que o bairro era sinônimo inequívoco de elegância.¹⁸⁷

Segundo O'Donnell, a escolha de Copacabana por esses setores da elite se deve a uma questão geográfica, pela proximidade com Botafogo, que era, antes, o bairro associado às elites. A abertura do túnel faz de Copacabana a frente imediata de expansão urbana. Só mais tarde Ipanema ficaria acessível por bonde e, bem depois, o Leblon, levando esses grupos a ocuparem também esses bairros.¹⁸⁸

¹⁸⁶ O, Donnell. A Invenção de Copacabana. Culturas Urbanas e Estilo de Vida no Rio de Janeiro (1890-1940)SP: Zahar

¹⁸⁷ O, Donnell. A Invenção de Copacabana. Culturas Urbanas e Estilo de Vida no Rio de Janeiro (1890-1940)SP: Zahar

¹⁸⁸ O, Donnell. A Invenção de Copacabana. Culturas Urbanas e Estilo de Vida no Rio de Janeiro (1890-1940)SP: Zahar

Na urgência por fazer de seu novo bairro o lugar natural da elegância, da sofisticação e da modernidade, os moradores passam a se opor simbolicamente aos subúrbios, mostrando em que bases apoiou o discurso de prestígio. Era na saúde, na elegância e nos bons modos que os moradores de Copacabana buscavam firmar seu diferencial, fazendo do outro lado da cidade seu opositor absoluto. Um período em que os subúrbios já eram identificados como lugar de moradia das classes trabalhadoras, e que os habitantes de Copacabana viam ali o avesso de sua identidade de classe. Mas sem dúvida vai se fortalecendo essa cisão simbólica entre o norte e o sul da cidade, que passam a abrigar extremos sociais.

A praia como espaço democrático foi defendida pelo antropólogo Roberto Da mata 2006, no artigo Na Praia a reforma da Sociedade, como “ um espaço milagrosamente igualitário, é derrubada pela pesquisadora Fernanda Huguenin¹⁸⁹ que defende que acesso livre a praia não a torna democrática. A praia como espaço público as pessoas têm direito ao acesso, mas não é ocupada de mesma forma, as pessoas se dividem de acordo com a sua identificação. Assim o “mito da democracia” está posto de forma equivocada, pois as separações por grupos ou “tribos” reproduz a estrutura social, excludente, a territorialização vinculada aos vários preconceitos. Refletir sobre a praia carioca, de Copacabana, significa refletir sobre a própria diversidade do espaço urbano. As praias cariocas refletem as segmentações da cidade do Rio de Janeiro, alimentam os preconceitos de raça de gênero entre outros disfarçados de direito e respeito as se projeta uma ilusão abertura para a dissimulação e para o trânsito entre as diferenças e os “diferentes”. A democracia harmoniosa é um local de conflito e permite a diversidade do acesso, mas marca fronteiras hierárquicas, com disputa de territórios.

O Rio de Janeiro, cidade marcada de significados e signos sociais e culturais que nos remetem as várias formas de apropriação do espaço urbano, nos coloca em cena de tensão decorrente da relação Estado/Sociedade. A cidade como espaço público de educação e de cidadania deveria reunir um conjunto de interpelações necessárias a sua construção como

¹⁸⁹ A pesquisa As praias de Ipanema: liminaridade e proximidade à beira-mar foi defendida em abril de 2011 pelo Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

território de não exclusão. Na história da construção da cidade do Rio de Janeiro, negros são apagados como referência de construção enquanto sujeitos sociais.

Mulher Negra Na Cidade Do Rio Janeiro

As praias do Rio de Janeiro lidam com a construção do corpo malhado e branco, um ícone fabricado nas praias da Zona Sul, do Rio de Janeiro e acabam virando produtos nacionais. Assim, como a mulher negra se insere neste referencial?

Na perspectiva histórica, há uma distinção em relação a ocupação do corpo negro e do corpo branco, são lugares distintos e bem demarcados. Lélia Gonzalez demarca a tal distinção da seguinte forma:

O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães do mato, capangas, etc., até a polícia formalmente constituída. Desde a casa grande e do sobrado até os belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural no negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (...) dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço (GONZALEZ, 1982, p. 15).

Ao pensar o corpo da mulher negra, seu corpo ocupa dentro dessa perspectiva o lugar do controle social e da submissão, voltado para o trabalho forçado e para o sexo forçado, que pode ser entendido como tentativa de domesticação e/ou disciplinação do corpo da mulher negra. Para Michel Foucault, tal tentativa exerce:

O poder disciplinar é com efeito um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior “adestrar”; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. (...) ‘Adestra’ as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais – pequenas células separadas, autonomias orgânicas, identidades e continuidades genéticas, segmentos combinatórios (FOUCAULT, 1987).

O corpo da mulher negra transita entre feio e o belo, o nojento e o exótico, preguiçoso e o trabalhador. Realiza, em sua maioria, trabalhos domésticos: cozinha, cuida, limpa, amamenta, e serve também para satisfazer os desejos sexuais masculinos e marcar o

território da mulher quente e boa de cama. Tais considerações são provenientes do processo de escravização. Essa construção histórica, permanece viva no cotidiano das mulheres negras como nos aponta Carneiro:

O que poderia ser considerado histórias ou lembranças do período colonial permanecem vivas no imaginário social e adquirem novas roupagens e funções em uma ordem social supostamente democrática que mantém intactas as relações de gênero, segundo a cor e a raça instituídas no período escravista (CARNEIRO, 2005, p.23).

Pensamos a cidade com uma pluralidade de experiências que se configuram em várias perspectivas, Vemos a cidade como uma carga de tensão perturbadora, onde as relações que são desenhadas pela relação de intervenção pública e por sujeitos sociais que carregam histórias e culturas diversas e a mulher negra em marcha, como um sujeito social provoca novas narrativas e novas possibilidades de organização e reorganização do espaço urbano? A cidade contemporânea, a tensão provocada pelo poder público impõem uma ordem pública verticalizada, uma ordem urbana como espaço social hierarquizado e normatizando muros entre territórios.

Marcha de Mulheres Negras

Ao caminhar no espaço público elitizado, branco como na praia de Copacabana - Rio de Janeiro, a marcha de mulheres negras reivindica e ressignifica este espaço urbano.

*Caminhar não mudou o mundo, mas caminhar com outras pessoas tem se revelado rito, instrumento e armadura da sociedade civil que é capaz de resistir à violência, ao medo e a repressão (...) Caminhar é um ato contra a industrialização, a privatização dos espaços públicos, a opressão e o confinamento das mulheres, os subúrbios, a desincorporação da vida cotidiana.*¹⁹⁰ Ao caminhar neste espaço a Marcha de Mulheres Negra traz um protagonismo para a mulher negra. Um andar coletivo, um movimento coletivo rumo a um objetivo comum. O movimento de marchar se torna um discurso, difícil separar a representação a ação, e o simbólico ali narrado através de imagens de mulheres negras.

¹⁹⁰ SOLNIT, Rebecca. A história do caminhar.; tradução Maria do Carmo Zanini- São Paulo: Martins Fontes

(...) Caminhar é uma demonstração física de convicção política ou cultural e uma das formas mais universalmente acessíveis de expressão pública (..) SOLNIT, Rebecca p. 361

Figura 1 - Marcha de Mulheres Negra. Praia de Copacabana/RJ 2016



Foto: Denise Marinho

A Marcha das Mulheres Negras reuniu cerca de 10 mil ativistas que se concentraram no Ginásio Nilson Nelson e caminharam até o Congresso Nacional no dia 18 de novembro de 2015. O objetivo do ato foi chamar atenção para o combate à discriminação da mulher negra e para a necessidade de ampliação das políticas públicas de promoção de igualdade. Entre os temas discutidos estão a divulgação do Mapa da Violência de 2015, divulgado em novembro de 2015, que mostra que a quantidade de mulheres negras mortas cresceu 54% enquanto que o de mulheres brancas caiu 10% entre 2003 e 2013.¹⁹¹

¹⁹¹ Disponível em <[HTTP://www.2015marchamulheresnegras.com.br/](http://www.2015marchamulheresnegras.com.br/)>

Figura 2 Marcha de Mulheres Negras. Praia de Copacabana Julho de 2016



Foto: Denise Marinho

É a regulamentação estatal que torna público os espaços urbanos. As histórias das cidades são um reflexo da efetivação da ordem pública construída de forma vertical sem a construção de um projeto que seja balizado pelos diferentes sujeitos sociais que compõem a cidade. Ao marchar, Mulheres Negras inserem uma nova ordem, pois este sujeito produz história e cultura e esta tensão gera outros parâmetros públicos que ampliam e dá base à vida social? Partimos da referência do território Copacabana como um território de garantia formal de direitos e de exigência de cidadania para ampliar a potência da narrativa visual da Marcha de Mulheres negras na praia de Copacabana assim, uma nova construção espacial se insere neste contexto?

A demarcação do lugar ocupado pelo povo negro já demonstra também a demarcação ocupada pelo corpo como forma de “rechaçamento social”, de exclusão e de exploração desse corpo.

Sueli Carneiro (2002, p.181) aponta o papel da mulher negra em sociedade e apresenta as particularidades que as envolve:

A condição de mulher e negra, o papel histórico que as mulheres negras desempenham nas suas comunidades, a comunidade de destino colocada para homens e mulheres negras pelo racismo e pela discriminação impedem que os esforços de organização

das mulheres negras possam se realizar dissociados da luta geral de emancipação do povo negro. Portanto, o ser mulher negra na sociedade brasileira se traduz na tríplice militância contra os processos de exclusão decorrentes da condição de raça, sexo e classe. Isto é, por força das contradições que o ser mulher negra encerra, recai sobre ela a responsabilidade de carregar politicamente bandeiras históricas e consensuais do movimento negro e do movimento de mulheres e somar-se ainda aos demais movimentos sociais voltados para a construção de outro tipo de sociedade, baseada nos valores da igualdade, solidariedade, respeito a diversidade e justiça social.

A luta das mulheres negras contra as manifestações de preconceito e de gênero, historicamente, tem avançado, visando a garantir direitos em relação tanto ao povo negro, quanto à mulher negra. Em relação ao que se refere à luta pela vida, há que se compreender tal processo como resistência. Neste sentido

(...) é a mulher negra anônima, sustentáculo econômico, afetivo e moral de sua família, aquela que desempenha o papel mais importante. Exatamente porque, com sua força e corajosa capacidade de luta pela sobrevivência, transmite a suas irmãs mais afortunadas, o ímpeto de não nos recusarmos à luta pelo nosso povo. Mas, sobretudo porque, como na dialética do senhor e do escravo de Hegel – apesar da pobreza, da solidão quanto a um companheiro, da aparente submissão, é ela a portadora da chama da libertação, justamente porque não tem nada a perder (GONZALEZ, 1982, p. 104).

Ser negra, mulher e pobre, construiu na mulher negra a necessidade de lutar, de resistir. Como forma de resistência, coube a mulher negra estar inserida na luta em busca de melhores condições, visibilidade e respeito em momentos históricos diferentes e distintos. Segundo Carneiro, (2001) é em meio a esta dinâmica que o processo de emancipação, de busca de igualdade de direitos das mulheres negras ganha força, estabelecendo novos desafios.

Chamo a atenção ao fato de que as mobilizações do movimento de mulheres negras contemporâneas vêm realizando operações simbólicas de trazer a “raça” de maneiras múltiplas para a esfera pública, tensionando as noções de unidade/homogeneidade do Estado-nação (ancoradas em ideologias da branquitude ou da mestiçagem). Nesse sentido, as questões ligadas ao corpo ganham dimensão de luta política, reivindicam a contravisualidade, o direito de olhar (Mirzoeff, Nicholas. 2010) tornar visível o corpo negro

sujeito político, marchando e tensionando a esfera pública e a hegemonia em resistência na esfera pública, corpos negros que afirmam sua humanidade frente a opressões que os desumanizam.

As noções de raça e gênero, a noção de espaço, visto como a dimensão espacial das relações sociais, não somente como suporte – espaço físico – e sim, como construção social (SANTOS, 1979), apresentam elementos simbólicos e podem ser derivadas em outras noções a exemplo de paisagem, região ou território. Na sociedade brasileira, de passado escravista, a correlação entre gênero e raça provocou o que Sueli Carneiro (2003) denomina de subalternização do gênero segundo a raça:

As imagens de gênero que se estabelecem a partir do trabalho, da degradação da sexualidade e da marginalização social, irão reproduzir até os dias de hoje a desvalorização social, estética e cultural das mulheres negras e a supervalorização no imaginário social das mulheres brancas, bem como a desvalorização dos homens negros em relação aos homens brancos. Isso resulta na concepção de mulheres e homens negros enquanto gêneros subalternizados, onde nem a marca biológica feminina é capaz de promover a mulher negra à condição plena de mulher e tampouco a condição biológica masculina se mostra suficiente para alçar os homens negros à plena condição masculina, tal como instituída pela cultura hegemônica (CARNEIRO, 2003).

Diante do exposto, mulheres negras em marcha, com seus corpos, sua cultura, sua estética, sua afetividade trazem um novo significado para este espaço, praia da Zona Sul da Cidade do Rio de Janeiro, no combate ao racismo e sexismo e ao amplo acesso às políticas públicas. Destaco, como ponto importante a ser ressaltado na reflexão proposta aqui, pensar como as relações entre gêneros e as relações raciais são construções históricas e culturalmente produzidas, engendradas, legitimadas e institucionalizadas. Dessa forma, é possível novos direcionamentos, onde os espaços políticos podem e devem ser conquistados por todos sujeitos sociais, cujas marcações são também as mais variadas possíveis sem que antes estas/es sejam preliminarmente hierarquizadas/os e determinadas/os.

REFERENCIAS

ABREU, Mauricio de Andrade. A evolução Urbana do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: IPP, 2013.

ALMEIDA, de Suely Souza. **Violência de Gênero e Políticas Públicas**. RJ: Editora UFRJ, 2007.

AUMONT, J. **O olho interminável**. São Paulo: Cossac & Naify, 2004.

BOURRIAUD, Nicholas. **Pós-produção**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2009.

_____. **Estética Relacional**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007

CARNEIRO, Sueli (2003) **A mulher negra na sociedade Brasileira – O papel do movimento feminista na luta anti-racista**. Brasília: Fundação Cultural Palmares (no prelo)

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer al Feminismo: La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género**. In: NQF. Vol.24, nº2, 2005.

SANTOS, Thereza. **Mulher Negra**. São Paulo. Nobel/Conselho

CARNEIRO Sueli. **Racismo e Sexíssimo e desigualdade no Brasil**. SP: Selo Negro, 2011

COLLINS, Patricia Hill. **O Pensamento feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do Empoderamento**: tradução Jamile Pinheiro Dias, 1 ed. - São Paulo: Boitempo, 2019.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Cultura e Política**. SP: Boitempo, 2017

Decolonialidade e Pensamento afrodiaspórico. (ORG) Joaze Bernadino-Costa, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel – 2 ed.; Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

GONZALEZ, Lélia (1984) **Racismo e Sexíssimo na Cultura Brasileira**. São Paulo, ANPOCS, pp. 223-244. FERREIRA, Claudia. **Mulheres em Movimento**, RJ: Aeroplan, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1987. _____ Poder - corpo. In: **Microfísica do poder**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ, Vozes, 2017.

GONZALEZ, Lélia (1988) **Por un feminismo afrolatinoamericano**. Santiago, Revista Isis Internacional. Vol. IX, Junio pp. 133-141.

ONZALEZ, Lélia. (1988) Nanny. Brasília, UnB, Humanidades IV, pp. 23-25.

_____. **Racismo e sexíssimo na cultura brasileira**. São Paulo, ANPOCS, 1983

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Organização e revisão técnica: Arthur Ituassu, tradução: Daniel Miranda e William Oliveira, - Rio de Janeiro: Ed. PUC – Rio: Apicuri 2016.

HORN, Evelyse Lins. **Fotografia-expressão**: a fotografia entre o documental e a arte contemporânea.

HOOCKS, Bell. **Ensinando a Transgredir**. Brasil: Martins Fontes, 2013.

HOOCKS, Bell. *Erguer a Voz: pensar como feminista, pensar como negra*; tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOCKS, Bell. *Olhares Negros raça e representação*. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

HISTÓRIA AFRO-ATLANTICA: vol 1 catálogo=Afro-Atlantic histories:catalog/organização editorial.adriano Pedrosa, tpmas tpledo – São Paulo: MASP: Instituto Tomie Ohtake, 2018.

HISTÓRIAS DAS MULHERES, HISTÓRIAS FEMINISTAS: vol 2 antologia- organização Adriano Pedrosa, Amanda Carneiro e André Mesquita São Paulo: MASP,2019.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (org) *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (org) *Pensamento feminista conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

JESUS, Maria Carolina de. **Quarto de Despejo- Diário de uma Favelada**.

SP; Ática. KRAUSS, Rosalind. **O fotográfico**. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2002.

LEFEBVRE, Henri. *O Direito a Cidade*. Tradução rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001 *Mulheres Negras contam sua História -2013 Brasília – Presidência*.

MIRZOEFF, Nicholas. *O Direito a Olhar*. DOI: <https://doi.org/10.20396/etd.v18i4.8646472> SANTOS, Milton . **Por uma outra Globalização do pensamento Único á Consciência Universal**. RJ: Record,2000.

SANTOS. **Pensando o Espaço do Homem**. SP: HUCITEC,1997.

SANTOS, Ivanir dos. *Marchar Não é Caminhar*. Interfaces Políticas e Sociais das religioes de matriz africana no Rio de Janeiro. - 1ed. RJ:Pallas, 2019.

SOLNIT, Rebecca. **A história do Caminhar**; tradução Maria do Carmo Zanini – SP: Martins Fontes2016. SONTAG, Susan. **Sobre fotografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. VELHO, Gilberto.

SCHUMACHER, Schuma: VITAL BRAZIL, Érico. Mulheres Negras do Brasil. Rio de Janeiro: SENAC Nacional, 2007.

VELHO, Gilberto. A utopia Urbana: um estudo de antropologia Social. Rio de Janeiro: Zahar editora, 1989.

A MULHER NO CERCO¹⁹²¹⁹³

Geissy dos Reis F. de Oliveira¹⁹⁴
Izadora de Souza Vieira¹⁹⁵

Resumo

Este artigo analisa o deslocamento das duas pesquisadoras por espaços da cidade. Em questão: os corpos, performances e reflexividades no contexto do espaço urbano; atravessados por violências contra a mulher. Nos limites desta proposta, fizemos uma incursão etnográfica¹⁹⁶ do trajeto urbano, pensando como é para mulheres, inserindo nós duas, se deslocar pela cidade. Com o objetivo de perceber como opera a violência de gênero no contexto urbano a partir de uma mirada que se quer feminista e antropológica.

Palavras-chave: Antropologia feminista; Antropologia urbana; Violência de gênero no contexto urbano; Performatividade.

“A etnografia urbana, por sua vez, se constrói na interação entre a experiência vivida e os modelos teóricos na tentativa de compreender as dinâmicas sociais a partir das lógicas produzidas pelas pessoas que fazem a cidade para além dos projetos urbanísticos, dos discursos midiáticos e das políticas institucionais.” (NASCIMENTO, 2016)

Esta pesquisa analisa o deslocamento das duas pesquisadoras por espaços da cidade. Em questão: os corpos, performances e reflexividades (interlocutoras e pesquisadoras uma da outra, ao mesmo tempo) no contexto do espaço urbano; atravessados por violências contra a mulher. Em questão também, o tensionamento da distância e diferenciação entre pesquisador/a e interlocutor/a no contexto da pesquisa antropológica, por meio do exercício e o descobrimento de uma antropologia experimental neste sentido. Ao qual soma-se o exercício de “estranhar o familiar” (DA MATTA, 1978). Apesar de esta pesquisa proporcionar inúmeras perguntas e desdobramentos, nos limites desta proposta, faremos uma incursão etnográfica¹⁹⁷ do trajeto urbano, pensando como é para a mulher, inserindo nós duas, se deslocar pela cidade, além de adentrar e frequentar alguns espaços. É no momento destes

¹⁹² Substantivo Masculino. Ação de cercar, de circundar – Verbo transitivo. Andar em torno. Rodear; cercar. Rodear com um traço: circundar uma figura – por meio de cerca. Assédio. [Brasil] Caçadores em círculo para pegar a caça. Operação militar em torno de uma cidade, de uma posição inimiga; sítio. Operação policial para controlar uma zona, perseguição a indivíduos. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/cerco/>. Acessado em 02 de Maio de 2019.

¹⁹³ Título inspirado no nome do livro A mulher no corpo (MARTIN, 1987).

¹⁹⁴ Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB); geissykreis@gmail.com

¹⁹⁵ Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB); izadora.svieira@gmail.com

¹⁹⁶ “[...] a etnografia pretende produzir um espectro urbano que saia dos lugares comuns (construídos pela mídia, pelas políticas públicas, pelas empresas) e acompanhar os sujeitos urbanos nos movimentos que fazem na cidade.” (NASCIMENTO, 2016)

deslocamentos e adentramentos em espaços por nós pesquisadoras/interlocutoras que fazemos esta pesquisa de campo. Queremos com isso, que nós, enquanto interlocutoras não tenhamos que nos valer somente da memória. Mas que ao estarmos juntas pesquisadoras e interlocutoras, no momento mesmo do deslocamento e vivência pela cidade, o fato de estarmos presentes no espaço de que falamos – espaço urbano – e no tempo – tempo presente – tragam reflexões mais próximas sobre o vivenciar a cidade (BARBOSA, 2009).

Nosso objetivo é o de perceber como opera a violência de gênero no contexto urbano – no âmbito da rua e de outros espaços da cidade de João Pessoa/PB, com objetivos específicos: a) perceber como ocorre a subjetivação/incorporação da violência de gênero, inclusive por nós; b) perceber as expressões da cultura do machismo; c) entender se o espaço urbano contribui para o exercício da violência contra a mulher, e se contribui, como contribui; d) apreender quais as estratégias de enfrentamento e/ou de sobrevivência acionadas por mulheres no contexto da rua, do parque e do ônibus, onde fizemos campo para esta pesquisa; e) perceber na pesquisa de campo e escrita etnográfica, os desdobramentos e considerações dessa incursão metodológica experimental que tensiona a diferenciação entre pesquisador/a e interlocutor/a.

No decorrer da pesquisa, mais do que marcar distância e diferenciação entre os papéis de interlocutora e pesquisadora, - que antes de ir a campo, acreditávamos que os alternaríamos no decorrer da pesquisa de campo e escrita etnográfica, acreditando que assim se daria a relação entre nós duas - enveredamos pela postura atenta, curiosa, crítica e reflexiva, próprias da antropologia, por perceber no centro da cidade e no interior de um ônibus lotado, a relação entre papéis de gênero, violência contra a mulher, corpo e espaço urbano. Pois

“O corpo sempre está lá e começa pelo corpo do(a) etnógrafo(a) em campo. Pela corpografia, reintegramos o corpo ao espaço da cidade, pela etnografia, a partir do prisma corpográfico, produzimos um conhecimento encarnado que se engaja na aproximação entre diversas versões sobre as vidas nas cidades.” (NASCIMENTO, 2016)

Estar pesquisando em dupla – sem nos colocarmos como interlocutoras uma da outra, como havíamos imaginado anteriormente que o faríamos – não permitiu que acessássemos completamente a tradicional relação que se estabelece entre pesquisador/a e interlocutor/a, relação marcada tradicionalmente por sua hierarquia, inclusive por partir

do/a presença antropólogo/a a produção da/o interlocutor/a. E que a lógica clássica que sustenta essa relação hierárquica, não necessita ser acessada, mas desconstruída, sendo possível, assim, a realocação dessa pessoa que também produziu a pesquisa, em um outro espaço do que o que tradicionalmente ocupa na produção do conhecimento, como coautora, por exemplo. Nos parece que se essa fronteira entre pesquisador/a e interlocutor/a não for rompida, e seu espaço de participação e produção, realocado no universo da pesquisa de modo a mitigar a hierarquia, a produção do conhecimento vai continuar parecendo ser somente o trabalho da/o pesquisador/a, quando o que ocorre, é que ambas/os as/ personagens estiveram produzindo saber, produzindo a pesquisa.

Esta é uma pesquisa qualitativa etnográfica, com utilização da (auto) observação participante; pesquisa de campo; descrição das impressões em diário de campo; conversas informais com transeuntes e entre nós mesmas; e a nossa própria vivência enquanto mulheres que vivem na cidade¹⁹⁸.

A pesquisa se justifica dado os inúmeros índices de violência contra a mulher ocorridos nos espaços urbanos – expressos, entre outros, nos casos de feminicídio, lesbocídio, estupro, incluindo estupro coletivo e corretivo, silenciamentos recorrentes e outras violências contra a mulher presentes na totalidade da existência feminina. Violências estas, naturalizadas e incorporadas – dado o caráter estrutural do machismo. A etnografia como forma de perceber a violência contra a mulher, se diferencia do modo quantitativo de perceber essa mesma violência, na medida em que se vale de experiências, expressões e marcas categóricas empíricas da violência contra a mulher – compreendendo empírica e localmente seus mecanismos.

Estar pesquisadora na antropologia, imediatamente, transforma nossa postura corporal e performance social. De quem evita caminhar de queixo rente ao chão e olhar na horizontal para desviar de olhares masculinos e ter homens no campo de visão, para

¹⁹⁸ “Na formulação da definição de cidade, é necessário sermos cautelosos, a fim de evitarmos que identifiquemos o urbanismo como modo de vida com quaisquer influências culturais local ou historicamente condicionadas, as quais, embora possam afetar expressivamente o caráter específico da comunidade, não são os determinantes essenciais do seu caráter como cidade. (...) Para fins sociológicos, uma cidade pode ser definida como um núcleo relativamente grande, denso e permanente, de indivíduos socialmente heterogêneos. Com base nos postulados que essa definição tão pequena sugere, poderá ser formulada uma teoria sobre urbanismo à luz dos conhecimentos existentes, relativos a grupos sociais.” (WIRTH, 1938)

mulheres que olham à altura dos olhos, à altura de perceber a cidade para além das ruas e calçadas onde pisam nossos pés; paredes, muros, alto de prédios, cabeças de transeuntes, fachadas de lojas, fios de eletricidade. Experienciamos a liberdade de poder olhar para uma cidade que existe à altura e acima da linha dos olhos.

Dentro do ônibus, no trajeto para o centro de João Pessoa - PB, neste ano de 2019, notamos, como no nosso transitar cotidiano mais comum, que as expressões do machismo estão encarnadas nas relações de gênero. Izadora, que estava em pé ao meu lado, no ônibus lotado que pegamos para chegar ao centro, percebe a movimentação das mulheres ali, que evitavam ao máximo qualquer tipo de contato com os homens, fosse ele visual, ou físico, principalmente. Iza observa também que “as mulheres exercem o papel de cuidadora mais que os caras, mesmo estando juntos [mãe, pai e filho/a(s)].” Pergunto como ela percebe essa mãe sobrecarregada: “ela com as crianças, segurando, tendo que passar o cartão, alimentando...” De axilas não depiladas e à mostra, pelos braços estendidos segurando a barra de apoio do ônibus, algumas pessoas repararam, com aversão, os pelos, desviando os olhos quando percebiam que seus olhares estavam sendo notados por mim. Além dos pelos, que claramente causam incômodo para os que percebem o corpo de Gê, repararam também, sua tatuagem, seu short curto e sua blusa (mesmo que sem decote) que mostra a ausência do sutiã. Mesmo calada e de cabeça abaixada, seu corpo incomoda os que ali se fazem presente.

[...] jovens mulheres decidiram problematizar o lugar do corpo feminino no mundo ocidental e colocar em xeque, inclusive, a imagem santificada e moralizar dos seios femininos. (NASCIMENTO, 2016)

Izadora diz se sentir um pouco insegura ao ter que pegar ônibus ou sair de casa, “porque vou estar entre homens desconhecidos. É sempre ter que lidar com o inusitado né, a rua é isto.” Gê diz que estar em casa é *estar de boa, tranquila*. Quando a indago sobre sair de casa também, responde: “eu preciso perceber a roupa, se quero mostrar mais meu corpo - e se estou disposta ao conflito, a enfrentar os olhares, falas de outros -, se quero ir menos “composta”, preciso estar sempre atenta, ligada. Rir na rua é um problema. É preciso que eu me prive da complexidade dos sentimentos como ser humana. Me privo de minhas alegrias.” A música que toca no ônibus, essa escolhida pelo motorista, fomenta naquele ambiente - e em outros -, a objetificação do corpo da mulher, e em decorrência disso, um

constrangimento para nós, neste ambiente do ônibus. Músicas de forró, ditas de plástico, ecoam frases como “quica no pai”, “senta gostoso”, “você sabe como fazer”.

Compondo esse cenário de risco iminente, a semana de 14 a 20 de abril de 2019, sangrou com 4 casos de feminicídios registrados no estado da Paraíba, noticia o Jornal Correio¹⁹⁹.

De dentro do ônibus, olhando pelas janelas, as calçadas e paradas de ônibus, por onde circulavam homens e mulheres, a forma como se vestiam, olhavam, andavam e interagem entre si, trazia encarnada, respectivamente, as representações da masculinidade e feminilidade. Estar mulher na cidade implica em riscos. O espremido do ônibus vai facilitar o medo de ter seu corpo violado, pela proximidade com corpos masculinos. Logo, as performances corporais de nós mulheres ali, anseiam segurança na distância dos corpos masculinos: ao se espremer na cadeira do ônibus, ao se esquivar tanto quando anda pelo corredor do ônibus, quanto parada, quando homens transitam por esse mesmo corredor. Não se resume a isso o trânsito de mulheres na cidade, mas é a partir dessa mirada que olhamos e aqui trazemos seus fluxos urbanos. Fluxos de mulheres que, como nós, se deslocam de ônibus pela cidade.

Às 15h30min chegamos no Parque Solón de Lucena/Lagoa - Centro de João Pessoa -, ambiente que é um cartão postal da cidade e que recentemente passou por uma reforma e higienização social do espaço - expulsão de comerciantes, profissionais do sexo, pessoas em situação de rua, retirada das pichações. Descemos em uma das muitas paradas de ônibus ao lado da Lagoa, e antes de entrar neste ambiente, para percebê-lo, nos dedicamos um tempo a pontuar as situações que pudemos presenciar e sentir, dentro do ônibus: o motorista ouvia forró “de plástico”, havia mais mulheres que homens; eram as mães que realizavam o trabalho invisível e não remunerado de cuidar dos/as filhos/as; sustinhos e nojinhos ao olharem para uma mulher peluda - não à toa a “mulher barbada” constitui uma personagem, uma personagem bizarra do circo; a existência feminina é permeada de coerções: na forma de leis, regras sociais, e modelos ideais de aparência e de personalidade a serem seguidos/atingidos, todas em prol do gozo masculino, essas coerções são tão

¹⁹⁹ Disponível em <https://portalcorreio.com.br/semana-termina-com-quatro-casos-de-femicidio-na-pb/>. Acessado em 1 de maio de 2019.

conhecidas, reconhecidas e constantemente reafirmadas, (em situações como os olhares reprovadores no ônibus pra um suvaquinho peludo, por exemplo) que uma mulher nunca sai completamente ileso das situações em que, por esquecimento ou desejo de transgredir, tem práticas que escapam ao cerco da feminilidade, que é tóxica, sufocante, e mortífera.

A gente está em pé na parada de ônibus ainda, uma de frente para a outra, caderninhos nas mãos, com as situações do ônibus ainda como assunto.

Iza – Não me senti segura em demonstrar interesse no forró de plástico, porque tava no ônibus onde homens se faziam presentes, e com isso, a cultura do estupro, legitimária para eles, algum contato comigo – seja visual/verbal/físico. Ao mesmo tempo, não poderia também criticá-la [risada irônica]. Seja verbalizando meu incômodo com a música, ou por meio de feições faciais, já que aquele espaço, como posição de poder não me pertence. No fim, a angústia de um questionamento que me persegue: algum lugar me pertence? – me pertencendo, tenho autonomia para não me justificar?

Iza – [Analisando ironicamente] O espaço é deles [homens], e a gente precisa se comportar direitinho dentro do espaço deles, como eles querem.

Pronto, atravessamos a rua e já estávamos na Lagoa. Ali, a violenta cena clássica se repetia como a exemplificar a fala de Iza: em um dos bancos, dois homens sentados, cada um em uma extremidade (embora interagissem um pouco entre si) - num distanciamento calculado em face da proibição social da homossexualidade entre homens -, assediavam todas as mulheres que entrassem no seu campo de visão, - estivessem as mulheres passando em suas frentes ou costas. Estes olhares masculinos eram direcionados para as partes erotizadas e sexualizadas do corpo feminino: bunda, peitos e genitália. As mulheres que perceberam estes e os demais olhares lançados pelos homens ali presentes, e que neste trajeto caminhavam sozinhas, optavam por andar mais rápido e evitavam encara-los. A *hexis* corporal desses dois homens tornava-se uma ostensiva ocupação do espaço, na medida em que mantinham seus olhos fincados em partes específicas – já citadas – dos corpos das mulheres que por eles passavam, autorizando-se a olhar para onde quisessem, para o alto, para os lados, para o horizonte, além de que mantinham-se de pernas abertas, coluna ereta e braços também abertos apoiados ao banco. Sendo difícil alguém ousar sentar entre eles, sobretudo se esse alguém fosse uma mulher ou uma travesti. Olhando de forma que, se estivéssemos num desenho animado, as mulheres assumiriam a forma de pedaços de carne

nas vistas desses dois homens. Essa foi uma das cenas urbano-machistas que escolhemos olhar e anotar com mais detalhes, a fim de responder à questão de como opera a violência de gênero no contexto urbano do centro da cidade de João Pessoa. No entanto, essa situação não se trata de um caso isolado ou que possa ser situado em um único ou apenas alguns ambientes ou espaços urbanos. Se é esta uma das expressões da violência contra a mulher, e se a violência contra a mulher permeia todos os lugares da nossa sociedade: lugares físicos - salas de universidades, casas e trabalhos, quartos, cozinhas, praças e parques; lugares psíquicos - personalidade etc., as expressões/ações/práticas/símbolos que regulam, recriminam e violentam mulheres, ocorrem igualmente, ou é passível de ocorrer, em todos os lugares; públicos ou privados, palpáveis ou não.

Nos chama atenção as performances corporais masculinas de pertença àquele ambiente do parque e da rua; nas caras tranquilas dos homens, destes dois em particular, mas não só: em seus corpos expansivos e relaxados; nas conversas gritadas; nos contínuos olhares assediadores; no sentimento de liberdade de olhar para onde quiser. Enquanto às mulheres, resta se resguardar, se encolher, e viver calculando e medindo a si própria, os homens e o que as rodeiam, a fim de evitar qualquer tipo de violação. “A sujeição consiste precisamente nessa dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa ação.” (BUTLER, 2019), continua a filósofa ““Eu prefiro existir na subordinação do que não existir”, é uma das formas dessa situação (em que o risco de ‘morte’ também é possível)”. Reflexão que nos permite compreender, desde esta perspectiva, não as causas – múltiplas, contextuais e perpassadas também pelos marcadores sociais de raça, etnia e classe - mas o grande número de mulheres transitando no espaço público urbano, apesar da incessante violência de gênero operada neste contexto. Número que supera a quantidade de homens nestes espaços.

No tempo em que anotávamos no diário de campo essa situação de violência de gênero pelos dois homens sentados no banco, um outro homem passa por nós. Na nossa frente, ele passa o mais próximo que pode. Pudemos sentir nas nossas peles, o ventinho que ele fez ao passar por nós numa tarde abafada de outono, tão perto foi que ele passou. E no roteiro padrão dos olhos assediadores dos homens, olhou na altura das nossas genitálias, depois seios, depois olhos e depois boca e olhos novamente. Reiteramos que essa é só uma

as dezenas situações de assédio²⁰⁰ que passamos somente no tempo desta pesquisa de campo.

Observamos ali, como já observamos na nossa vivência do dia a dia, a sociabilidade que se estabelece no ambiente da Lagoa, como um espaço de lazer, principalmente para jovens adolescentes que utilizam este ambiente não somente como um meio – de passagem - mas também como um lugar fim; onde namoram, conversam entre si, descansam sentados na grama e escorados em árvores, andam de skate, tomam sorvete etc.

Percebemos que estes grupos de jovens são heterogêneos, onde os homens são maioria e nos grupos onde só há mulheres, são minoria também. Ao perceber a heterogeneidade destes grupos, pensamos na nossa própria vivência - estar entre homens acaba por conferir algum nível de segurança, visto que os homens só respeitam outros homens (GREER, 1970). Em seguida fomos conversar com uma mulher jovem que ocupava um destes grupos, perguntamos se ela via diferença entre andar só e andar acompanhada por homens pelo centro da cidade, ela responde que se sente mais segura tanto acompanhada por homens como por mulheres em seus trajetos urbanos, e que andar sozinha é sempre pior, já que sofre assédio “não só verbal, mas de olhares também”. Perguntamos ainda se ela tinha estratégias de defesa ao andar sozinha pela cidade, ela diz “evito andar em lugares mais desertos, olho sempre pra baixo e ando rápido, e fico longe dos homens.”

A obrigação de ter que se restringir e se resguardar na vida cotidiana e em todos os momentos de sua vivência como mulher, principalmente no contexto da rua, nos impele a desenvolver mecanismos de defesa à cultura do macho, limitando nossa experiência na cidade: encolher-se, resguardar-se, não demonstrar sensações de alegria ou simpatia. Que mulher nunca ouviu “é melhor evitar?”, fazendo referência ao modo de nos vestirmos e à nossa personalidade, e toda simbologia que se associa à feminilidade, como possíveis motivadores do comportamento violento e abusivo praticado pelos homens, numa evidente naturalização desses comportamentos, além de culpabilização da vítima. A frase “De burca ou minissaia” é recorrentemente usada por mulheres feministas, a fim de demonstrar que a

²⁰⁰ Entendemos por assédio uma perseguição insistente e inconveniente que tem como alvo uma pessoa ou grupo específico, afetando a sua paz, dignidade e liberdade. Disponível em: <https://www.significados.com.br/assedio/>. Acessado em 02 de Maio de 2019.

culpa nunca é da vítima. Qualquer que seja o gesto ligado ao sentir/agir/ser que se aproxime do feminino, receberá o mesmo tratamento que uma mulher recebe, ou seja, de subjugação moral/afetiva/comportamental.

Dito isso, enquanto pesquisadora, ao me desfazer de alguns destes mecanismos de defesa, passo a incorporar estratégias de pesquisa de campo; olhar nos olhos, conversar com pessoas desconhecidas, ser curiosa a situações que observo. Sentadas em um banco da lagoa, observando a dinâmica daquele espaço, as pessoas que ali circulam, e a forma como se portam, cruzo rapidamente o olhar com um homem jovem que passa a me assediar, iniciando com um “boa tarde”, eu respondo o cumprimento porque como pesquisadora queria entender quais seriam as reais intenções daquele “boa tarde”, e também como uma estratégia para que essa interação não se prolongasse, o que infelizmente não ocorre. Ele retorna do banheiro em direção a nós e de forma insistente começa a me fazer uma série de perguntas: “qual o seu nome? O que você estuda?” – e como mecanismo de defesa, que já utilizo no meu dia a dia, menti, sobre meu nome e o curso que fazia: “Juliana, faço história”. Menti para que ele não pudesse me procurar em redes sociais e dar continuidade ao assédio. Me mantendo numa postura de submissão, sentada de cabeça baixa e falando baixo, ele continua insistentemente com as perguntas mesmo que eu não demonstrasse qualquer interesse e nem olhasse em seus olhos. O ápice do assédio sexual é quando ele me chama para tomar um vinho (eu e Gê nos olhamos perplexas e um pouco assustadas – mesmo que isso não seja uma situação inédita em nossas vidas e na vida das mulheres, em geral, ao contrário disso, é uma situação comum e corriqueira da violência de gênero, e não por isso, menos aterrorizante, até porque é uma violência) ... Desde antes do retorno dele, já havia comentado com Gê sobre os olhares cruzados e percebido o assédio, que é previsível.

Homem passa; olho; mudo o olhar; olha de novo; como estou olhando, ele me cumprimenta; por isso, evito olhar para homens desconhecidos; me constranjo com cumprimentos que notadamente são feitos para uma segunda intenção. (Diário de campo de Izadora, 30 de abril de 2019)

A figura feminina não apresenta risco aos homens, a ponto dele repetir esse assédio com diversas mulheres que estavam ali na Lagoa. O assédio e outros tipos de violência cotidianas faz com que a gente tenha sempre que se afastar de expressões da feminilidade e assumir uma postura de comportamentos lidos como masculinos ou que possam nos identificar como “mulheres direitas” – feições de raiva, frieza, seriedade no olhar, apatia,

objetividade e entonação dura ao verbalizar algo – o que ainda não nos deixa livres destas violências.

Saindo do ambiente da Lagoa, nos propomos a transitar pelas ruas e percebê-las no intercurso com os papéis de gênero e violação ao direito de existir sendo mulher. Notamos a grande quantidade de lojas de roupas e adereços “femininos”: *croppeds*, calças *leggings*, calças, *jeans*, calças folgadas, shorts de vários tecidos, cores, tamanhos e estampas, calcinhas e sutiãs de renda, de algodão e outros tecidos, nas cores todas - vermelho, preto, amarelo, bege, azul, verde; brincos, pulseiras, anéis, maquiagens, *xuxinhas* de cabelo; lojas inteiras de “produtos de beleza” - maquiagens, cremes e tintas para cabelos, hidratantes corporais, esmaltes e outros utensílios para as unhas dos pés e mãos, pinças de sobrancelha de vários estilos e tamanhos. Nestas, durante essa tarde de pesquisa de campo, só vimos mulheres como atendentes nestas lojas, “mulheres para atender mulheres”, diz Iza. Nas lojas de roupa em que haviam homens no atendimento, percebíamos que era uma loja onde atendia os dois públicos. Roupas tanto masculinas, quanto femininas.

Depois de flunar²⁰¹ (ECKERT, 2003) algumas horas pela Lagoa e pelas ruas do centro, nos sentamos numa calçada da Rua Elizeu César (não nos deparamos com ruas que levavam nomes de mulheres). No lado oposto da calçada onde sentamos, havia 3 óticas; em todas, a foto da Ana Hickmann, - “ela tem uma coleção de óculos”, diz Iza -, que também percebe suas fotos como consequência do fato de ser uma mulher branca, alta e magra - o modelo por excelência do padrão de beleza - sempre maquiada, “bem vestida” e “arrumada”, e de expressão sensual - modelo padrão de feminilidade.

“Ter que se preservar”, essa análise que Izadora faz do momento em que estamos no ônibus – quando ela não se sente segura ou confortável nem para reagir positivamente à música e nem negativamente –, é uma análise compreensiva que surge bastante em nossas percepções posteriores das estratégias que mulheres incorporam para lidar/sobreviver ao machismo. Essa opressão cotidiana, desterritorializada por estar presente em todos os

²⁰¹ “O personagem baudelairiano, o *flâneur*, caminha na cidade: um percurso sem compromissos, sem destino fixo. O estado de alma deste personagem-tipo é de indiferença, mas seus passos traçam uma trajetória, um itinerário que concebe a cidade, o movimento urbano, a massa efêmera, o processo de civilização. Logo, esta não é uma caminhada inocente. A cidade é estrutura e relações sociais, economia e mercado; é política, estética e poesia. A cidade é igualmente tensão, anonimato, indiferença, desprezo, agonia, crise e violência.” (ECKERT, 2003)

lugares e relações, essa opressão social coletiva que se expressa de diversas formas no contexto do parque Sólon de Lucena e das ruas do centro de João Pessoa. Enquanto que pertença, relaxamento e segurança (ao menos sentem-se seguros quanto a seus corpos, tendo a certeza de que não serão violados, diz Iza) surgia na observação e interpretação dos comportamentos dos homens.

Compartilho com Izadora a insegurança de andar em ônibus e sair às ruas. O medo e o pensar as estratégias para lidar com o risco iminente apregoado pela cultura machista, começa antes mesmo de sair de casa. A medida das roupas que vou usar é o assédio que posso sofrer ao sair de casa, fora de casa, minha forma de andar e altura em que boto minha cabeça, se olhando para o chão, reto ou para o alto, também, assim como a forma de andar. Minha energia/disposição para lidar com essas situações também interferem nas minhas escolhas de roupa e postura. O olhar, comportamento dos homens são termômetros dos nossos comportamentos, a quantidade de homens juntos, pode dizer inclusive, se passaremos ou não por um caminho, independente de ser o mais rápido.

Quem corre risco na cidade? E que risco corre? O risco iminente da violação permeia a experiência feminina na cidade.

Numa lanchonete na Lagoa, uma criança, uma adolescente e dois homens mais velhos estão sentados, embora todos estejam comendo, é ela, sozinha, quem faz a gestão da alimentação da criança, enquanto os homens comem e conversam entre si, relaxados.

É importante ter em mente que sim, há o cerco, mas o cerco tem fissuras por onde escoam resistências. Vimos que as ruas estão cheias de mulheres, embora exercendo papel de cuidadoras ou mais limitadas nos movimentos do que os homens. A cultura machista domina tanto o espaço privado como o espaço público. Nessa dominação, limita a existência feminina ao ambiente do lar; nesse ambiente, restringe a própria existência da mulher, reinando opressor (o machismo/patriarcado) em ambos os âmbitos. Uma obviedade do controle dos espaços pelos homens é que, tocar/coçar/mexer no pau é permitido, enquanto que é constrangedor para uma mulher tocar/coçar/mexer na vulva ou encaixar o coletor menstrual.

Nas lojas que vendem roupas masculinas há manequins com calça e camisa ou bermuda e camisa, enquanto que as roupas “femininas” são muito mais variadas, o que parece requerer maior número de manequins femininos para apresentar essa variedade

gigante de roupas, o que não é inocente à imposição que a mulher sente de estar na moda. Imposição que vem da necessidade imposta à mulher de se enquadrar e agradar à cultura machista, o que além de coerção, pode ter papel de estratégia. O capitalismo se valendo da cultura machista que encerra a mulher no cerco da feminilidade e padrão de beleza, produz a maior variedade de acessórios, roupas e demais produtos orientados às mulheres. Se esse *boom* capitalista, com atenção ao aprisionamento da mulher ao consumo para ser aceita socialmente, se devesse somente ao fato, de após a década de 70 as mulheres terem iniciado, por meio de muita luta, a ocupação do mercado de trabalho (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009), a produção de acessórios, roupas e produtos para homens e mulheres seriam tão em igual número, quanto não teriam apelo aos papéis de gênero estabelecidos. Os homens estão confortáveis na mediocridade.

“O homem quase não precisa preocupar-se com suas roupas (...) A mulher, ao contrário, sabe que quando a olham não a distinguem de sua aparência: ela é julgada, respeitada, desejada através de sua toailete.” (BEAUVOIR, p.453).

Flanando pelas ruas do Centro, uma imagem que sintetiza a produção de lugares de gênero: à direita, no Ponto de Cem Réis, homens jogam damas e dominó em mesinhas e banquinhos de concreto, à nossa esquerda, mulheres trabalhando como vendedoras dentro de lojas de roupas. Seguindo a rua, paramos em frente ao Shopping Terceirão, ao manter meu olhar baixo, passo a perceber as pernas dos/das transeuntes entre depiladas e não depiladas, e adivinha as que pertenciam a qual pessoa de qual gênero.

A feitura desta pesquisa ocorre ainda, para ressignificar para nós mesmas, a violência de gênero; ao entender feminista e antropológicamente suas expressões e mecanismos e derivar produções dessa análise, além de trazer para a visibilidade essa coerção mascarada de normalidade e naturalidade, nos permite o afastamento dessa cultura machista. Lembrando que, como há muito vêm falando as feministas, da necessidade dessa luta dever ser travada em uma coletividade com potencial de transformar estruturalmente esse modelo de sociedade patriarcal, e que ao mesmo tempo, (essa luta coletiva) proteja individualmente cada uma de nós.

Embora sejam muitas as estratégias das mulheres para sobreviver à cultura machista – o que pode ser observado em todos os lugares – não notamos no cotidiano do transporte público e do centro da cidade, qualquer externalização verbalizada ou de caráter militante

contra esses conjuntos de mecanismos opressores, justo pela forte coerção que produzem, sendo inclusive, incorporadas por nós mulheres, além de se constituir ainda em estratégias de sobrevivência. Nenhuma mulher assediada ou em fuga da violência de gênero, verbalizou essa experiência, só tentou a todo custo evitá-la, silenciamento que é em si mesmo, tanto um mecanismo de defesa acionado nos momentos oportunos, como uma das infundáveis expressões da violência de gênero.

Sendo os espaços construídos sob a égide do machismo - com a exceção de lugares da crítica e da militância feminista -, incluindo o espaço urbano do parque e das ruas por onde flanamos para a realização desta pesquisa, o espaço urbano contribui para as mais variadas formas das opressões às mulheres. A própria mobilidade urbana é um privilégio, há que se democratizá-la pela via da superação das desigualdades sociais, do enfrentamento ao machismo. Aqui, literalmente olhamos, ouvimos e escrevemos (OLIVEIRA, 1996) a cerca das experiências de se estar mulher no contexto do ônibus, do parque e das ruas do Centro de João Pessoa/PB, da condição generificada da existência, e que por generificada, é hierarquizada.

Referências

- BARBOSA, Andréia. Significados e sentidos em textos e imagens. In: **Imagem-conhecimento: Antropologia, cinema e outros diálogos**. Campinas, SP: Papyrus, 2009.
- BEAUVOIR, S. **A mulher independente**. In: O segundo sexo. Volume II. São Paulo. Difusão Europeia do Livro, 2ª. ed., 1967, pp. 449-500.
- BOLTANSKI, Luc e CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**; tradução Rogério Bettoni. – 1. Ed. 2. reimp – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. GREER, Germaine. **A mulher Eunuco**. Rio de Janeiro: Editora Artenova S.A, 1971.
- DA MATTA, R. **“Ofício do etnólogo ou como ter anthropological blues”**. In: NUNES, E. (org.). **A aventura sociológica**. RJ: Zahar, 1978.
- ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. (1998) **“A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica”**. In: *Revista de Antropologia*. Volume 41, número 2. São Paulo.

MARTIN, Emily. **A mulher no corpo: uma análise cultural da reprodução**. Rio de Janeiro, Editora Garamond, 2006.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. **A cidade no corpo: diálogos entre corpografia e etnografia**. *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 19, 2016. Disponível em: <
<http://dx.doi.org/10.4000/pontourbe.3316> > DOI: 10.4000/pontourbe.3316.

Oliveira, R. (1996). **O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever**. *Revista De Antropologia*, 39(1), 13-37. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1996.111579>.

WIRTH, Louis. **O urbanismo como modo de vida**. In: VELHO, Otávio G. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Guanabara, 4a. ed., 1987.

PERFORMANCE NEGRA: E O RITUAL ANTROPOFÁGICO DE ISMAEL IVO

Juliana de Oliveira Ferreira²⁰².

Resumo

Ismael Ivo cresceu na Zona Leste de São Paulo, em uma família simples. Persistiu durante sua formação primária no objetivo de ser um artista. Durante sua prática artística procurou desenvolver uma dança que o descrevesse e que representasse esses conflitos por ele vivenciados. Procura-se um estudo especialmente sobre a fase que o coreógrafo chamou de Antropofagia. Ligação que o artista faz com o movimento modernista idealizado por Oswald de Andrade (1928).

Palavras-chave: Ismael Ivo; Antropofagia; Oswald de Andrade; Performance.

“Seguirei enquanto o prazer for maior que a dor”

Ismael Ivo. (2016).

Dou início à está escrita negra dançante com a força do Paó. Utilizando gesta para pedir licença aos meus mais velhos e aos meus mais novos. Quando batemos o paó buscamos o diálogo (de nossa dualidade) dos dois lados do corpo, unindo o masculino é o feminino. É através dessa dualidade que venho descrever o período antropofágico de Ismael Ivo. Paulistano da Zona Leste, cresceu no bairro de Vila Ema. De família simples cresceu com os cuidados de Dona Leni (em memória 2017) sua mãe e sua avó materna. Como todo menino negro da periferia Ivo se deslocava com grande dificuldade para a Zona Sul da cidade. “Na periferia você tem dois caminhos, ou você se torna um artista ou um marginal”. A afirmativa de Ivo deixa claro que o racismo e a desigualdade é uma realidade cruel para corpos negros. O mesmo contrariou o destino, que quase como obrigação lhe tinham reservado. Como de costume toda família de baixa renda deseja que os filhos estude e conquiste a tão sonhada ascensão social. Acreditando que o único caminho são os cursos de preferência da elite como: direito, medicina, odontologia, e tantos outros. Olhando o lado lógico da organização econômica a que se encontram, não estão errados. Conhecimento é poder, e dinheiro também. Principalmente em um país com histórico de escravidão latente (último país a abolir a escravidão) que afirma uma democracia racial. Como visto na letra da música do grupo afro-brasileiro Ilê Aiyê: “A liberdade parece com a linha do Equador”.

²⁰² Mestranda do programa em Performances Culturais. UFG



No Brasil, é comum o espanto ao depararmos com a imagem de um bailarino negro dançando ballet, moderno, jazz. Quando deparamos com um bailarino negro de imediato o atribuímos a prática da capoeira, danças urbanas, ou a dança afro-brasileira. E quando deparamos com um homem negro com o corpo negro em dança a indignação multiplica. Pois foi criado para o corpo do homem negro o lugar do viril, do homem forte, e do homem violento.

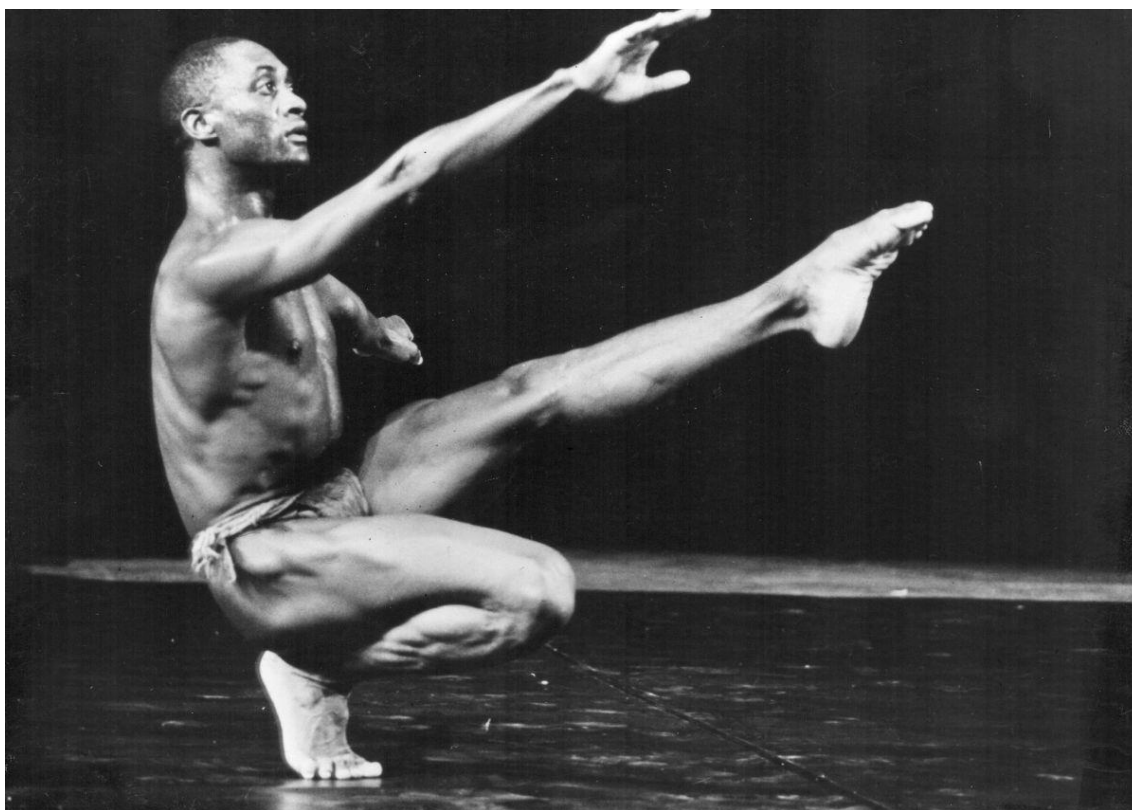
Isto porque, ao tratarmos de questões como representação visual e imaginário nos contextos multirraciais, dificilmente não nos daremos conta de que é necessário um esforço no sentido de desconstruir as armadilhas engendradas pelas idéias eurocêntricas acerca do outro não hegemônico, as quais encontram no imaginário da cultura brasileira terreno profícuo para ampliação do seu raio de alcance. (Inocêncio. Pág, 192).

No imaginário citado anteriormente Mbembe diz:

Primeiro, deve-se ao de o negro ser este (ou então aquele) que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender. Onde quer que apareça, o negro desencadeia dinâmicas passionais e

provoca uma exuberância irracional que invariavelmente abala o próprio sistema racional. (2018. Pág,12,13).

Tal imaginário limita não só o olhar do outro sobre corpos negros, como também o desejo da população negra ocupar espaços de poder. Acreditando que a subserviência é a única condição de existência. A hipersexualização é um dos requisitos para a perpetuação do imaginário direcionado aos corpos negros, dando visibilidade em momentos em que desejam ressaltar esse lugar. Tais afirmações implicam em uma série de fatores para o andamento da população negra. Colocando o corpo e o indivíduo em condição de esquiteamento. Onde cada parte possui uma função, e a união deles na construção escravocrata, criando um corpo em condição subalterna.



Ao se colocar como um artista mundial, utilizando a metáfora da antropofagia, Ismael Ivo não deseja negar sua experiência diáspórica como homem negro, até porque o mesmo é um homem que carrega em si todos os demarcadores corporais que o fez ser descrito e reconhecido como tal. Ivo encara a questão do corpo negro na concepção de antropofagia defendida como fundamento do seu processo artístico.

Procurando responder essas questões e dando destaque especial a prática artística antropofágica é que se baseará esse artigo. Iniciaremos apresentando um pouco da história e trajetória do artista Ismael Ivo. Trataremos da questão da antropofagia como uma prática



artística no Brasil. Por fim, trataremos da questão da cultura negra e da antropofagia no trabalho de Ismael Ivo.

Durante sua formação pessoal, Ismael Ivo teve apoio e influências do artista e ativista negro Abdias do Nascimento (1914-2011), criador do Teatro Experimental do Negro – TEN.

Abdias do Nascimento foi um grande ativista nos direitos civis da população negra no Brasil. A partir do contato entre os artistas, Ivo desenvolveu um pensamento no qual deixou prevalecer à importância de criação de uma identidade artística em seu trabalho de dança que trouxesse atrelado ao ato de se colocar politicamente um registro próprio, não limitando se apenas a uma voz de protesto. Ivo teve também como apoio no entendimento de seu corpo político Thereza Santos (1938-2012), atriz, filósofa, carnavalesca e militante do movimento negro. Thereza foi uma madrinha para o artista. A mesma incentivava o afilhado a continuar com sua dança, e a passar a diante o que recebeu. Ensinava dança para os jovens da comunidade, dança com um entendimento político do lugar em desejavam ocupar. Por isso “devorar” para Ivo era uma obsessão.

Nesse cenário, seu corpo negro passou a ser sua bandeira de reivindicação racial. Com o desprendimento estratégico, e com um anseio de que sua arte fosse propulsora de identidades variadas, Ismael Ivo permitiu-se a conhecer e experimentar outras linguagens. Na dança, obteve contato com Klauss Vianna, Takao Kusuno, Pina Bausch e tantos outros. Sem nunca esquecer das experiências nas escolas de samba e os terreiros de candomblé.

E, enquanto a performance é o principal modelo para o comportamento humano em geral, esta qualidade liminal, processual e de realidades diversas revela, ao mesmo tempo, a glória e o abismo da liberdade humana. (Schechner, 2011, p. 160)

Dessa maneira, Ismael Ivo integra um processo histórico que dá continuidade à ideia de construção de performances negras, após o processo de uma diáspora violentada, que teve como regras e encaminhamentos o sistema socioeconômico escravocrata. Os negros africanos em toda parte do mundo, a partir da memória, se reinventou e organizou suas manifestações de acordo com os novos espaços oferecidos. A música, a dança, e a religiosidade, foram traços fortes e permanentes na manutenção das performances negra, principalmente na América do Sul. Sendo assim cada comunidade reúne o modelo de construção de africanidade a partir da memória. (Souza, 2007).

Esse processo procurava através de suas performances em danças uma mudança social, mudança nas realidades de pessoas atualmente que tivessem contato com seus trabalhos, bem como, dos artistas que tiveram contato com suas produções. Assemelhava-se com o que Schechner ressaltou a respeito dos rituais, dizendo: “os rituais transformam pessoas, permanente ou temporariamente” (SCHECHNER, 2012, p.50).

Sobre as performances e suas relações com contextos históricos e sociais, Schener (2012) argumenta:

Algo é performance quando os contextos histórico e social, a convenção, o uso a tradição, dizem que é. Rituais, jogos e peças, e os papéis da vida cotidiana são performances porque a convenção, o contexto, o uso e a tradição assim dizem. Não se pode determinar o que 'é' performance sem antes referir às culturais específicas. (SCHECHNER, 2011, p.12)

Uma performance possui relação direta com tradições, convenções, contextos e culturas específicas. Perfazendo essa ideia, Ivo, assim como outros artistas das performances negras, procurava retratar a performance negra retratando-as na liminaridade de outras culturas. Retratava suas tradições, convenções, contextos e especificidades em relação antropofágica com outras culturas.

Na década de 1980, Ivo deixou o Brasil para ganhar o mundo. Fora do país, integrou a Companhia de Dança Alvin Ailey, trocou experiências com Pina Bausch. Ismael ficou por oito anos na direção da Bienal de Dança de Veneza, fundador do Centro de Pesquisa de dança Contemporânea Arsenale della Danza. Um de seus trabalhos de grande notoriedade foi o Biblioteca do Corpo em Viena, no ImPuls Tanz Festival, nome que faz jus ao idealizador. Este projeto reúne jovens de diferentes linguagens estéticas-corporais.

Sobre os estudos das performances culturais, Camargo nos orienta:

[...] as performances são sempre plurais, pois solicitam o estudo comparativo, seja a partir de uma perspectiva macro (os grandes elementos da cultura, as Grandes Tradições, assim chamadas por Singer e Redfield) em contraste com as micro experiências (as variadas formas não oficializadas e diversas a que temos acesso) ou mesmo entre as pequenas tradições ou vice-versa. (CAMARGO, 2013, p. 1)

Assim como descreve Camargo a respeito de um estudo de performance cultural, Ismael Ivo utilizou grandes elementos da cultural, de tradições, bem como, experiências do seu cotidiano, levadas a cena de maneira ritualizada. Construiu uma poética que abordava a questão das matrizes negro/africanas em diálogos com variados estudos estéticos, derivados de outras matrizes culturais, baseando esse princípio na noção de antropofagia que trataremos no próximo tópico.

Assim como Oswald de Andrade (1890-1954), Ismael Ivo se coloca como um ruminante, um indivíduo que devora e redevora práticas e poéticas de distintas culturas.

Reafirma que sua produção enquanto artista é o resultado de um processo de antropofagia, evocando para si a imagem radical do outro-devorador, do bárbaro, dos sujeitos que, a cultura ocidental europeia costumou negar a existência.

Ismael Ivo reafirma a troca de lado com o olhar do colonizador, evocando a imagem dos povos que devoraram o outro como forma de sobrevivência. Nesse caso, Ivo procura ver-se como um devorador de distintas culturas, passando a ultrapassar a noção que o aprisiona a uma única forma de produzir, a uma visão colonizadora que lhe relega a um corpo único, sem a possibilidade de explorar a diversidade de sua potencialidade.

Em uma entrevista para a Revista Carta Capital (MEDEIROS, 2017), Ivo afirma ser um artista antropofago, um comedor de ideias. Afirma que aproveitou sua caminhada pelo mundo para absorver outras formas de dança, incorporando qualidades de distintas culturas às suas práticas artísticas fundamentadas na dança de matrizes africanas. Reitera que a sua prática artística é um ritual que “devora” distintas culturas e distintas práticas.

A ideia de Ivo assemelha-se a noção de *liminaridade* no processo ritual atribuída por Turner (1974). Nesse sentido, o autor relata:

Os atributos de liminaridade, ou de persona (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificação que normalmente determina a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais. (TURNER, 1974, p.117)

Como visto, para Turner, os aspectos da liminaridade reside na ambiguidade, no sentido de perfazer culturas que se tocam, residindo seu entendimento na encruzilhada, no local de meio. Articulação e limites que se perfazem faz parte desse processo. Assim como desenhou Turner, Ivo pretendia entender sua arte e o resultado da diáspora africana em sua limiaridade.

“Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.” (Oswald de Andrade)

Como um devorador Ivo se permitiu a alcançar novos espaços e experiências. Na vida e na dança, o corpo se encontra em constante requisição. Esse mesmo corpo no qual é julgado por seu fenótipo, se encontra em questão ao desenvolver dança. Qual é a dança criada e interpretada por um negro da diáspora? É afro? É moderno? É ballet? O mesmo

descreve como “dança”. Ivo por vezes tem sua negritude questionada por não desenvolver uma dança que traz no nome a africanidade. Ivo se colocou em uma condição transitória, em um movimento/dança dialética, das linguagens. Souza reforça as relações de poder quando diz:

Obrigadas a conviver com culturas diversas na diáspora, estas tradições aprenderam a se relacionar com as demais culturas africanas e ainda com as culturas dos colonizadores e a se recompor nestes diálogos. (Souza, p. 31,2007).

Ivo não só entendeu como se recompôs na relação de poder. Se afirmar como um devorador revela a certeza do artista perante o ato de comer o melhor do outro. Com o intuito de potencializar suas habilidades.



A performance de Ivo se coloca primeiramente como o manifesto Pau-Brasil (1924), onde há um mergulho na linguagem da cultura nacional. Como citado anteriormente, esse mergulho se deu nos terreiros de candomblé, as escolas de samba e as danças de linguagem estrangeira, como o ballet. Apresentando-se como um artista brasileiro, de um outro ponto de vista recontou nossa história colonial. Em Oswald de Andrade ocorreu um movimento do centro (Brasil) para fora (Europa). Ivo fez algo semelhante, mas antes precisou se posicionar

no centro, pois fazia parte dos corpos abastados da periferia, que só obtinham visibilidade no carnaval. Ivo se colocou no centro no momento em que o mesmo achava oportuno.

Manifesto Antropófago (1928) declara a deglutição cultural, onde o intuito não era tornar-se um estrangeiro, pelo contrário, a jogada era dar potência e conexão. Dialogar com o mundo. Ivo devorou o que tinha de interessante do estrangeiro, se revelando um pós-exótico. Devorou e ruminou e cuspiu o que temos de melhor em dança contemporânea no mundo. É impossível falar de dança contemporânea sem mencionar seu nome. Ivo é um artista brasileiro universal. Em um movimento circular no ano de 2017, retorna a seu país de origem, ocupando o Teatro Municipal de São Paulo.

“Tupi or not, that’s the question.”

No ato devorador. *Tupi or not, that’s the question. Asé!*

Referências

CAMARGO, Robson Corrêa de. Performances Culturais: Um conceito interdisciplinar e uma metodologia de análise.

INOCÊNCIO, Nelson Odé. Representação visual do corpo afro-descendente. In: PANTOJA, Selma (org.) **Entre Africas e Brasis**. São Paulo: Marco Zero, 2001, p.192.

MBEMBE, Achille. Crítica da Razão Negra. 2018. Pág,12.13.

SCHECHNER, Richard. Performance Studies: An Introduction. Routledge, 2002. Págs,12.

SOUZA, Florentina. Memórias e performance nas culturas afro brasileiras. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (org.) Representações Performáticas Brasileiras.

TURNER, Victor. Do Ritual ao Teatro, A Serenidade Humana de Brincar. 1974. Pág, 117.

**GT 30 - GÊNERO, PESCA E CIDADANIA: POLÍTICAS PÚBLICAS, MUDANÇAS NA
ATIVIDADE PESQUEIRA, ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA E DESAFIOS PARA A
CONSTRUÇÃO DA EQUIDADE DE GÊNERO**

Pôster

**A ATUAÇÃO DAS PESCADORAS NA GESTÃO DE RECURSOS PESQUEIROS: O CASO DO
ACORDO DE PESCA DO CAPIVARA, REGIÃO DO BAIXO RIO JAPURÁ, AM**

Ana Paula Soares Farias²⁰³

Edna Ferreira Alencar²⁰⁴

Isabel Soares de Sousa²⁰⁵

Resumo

O artigo analisa a atuação de mulheres pescadoras no projeto de manejo de pirarucus (*Arapaima gigas*) denominado **Acordo de Pesca do Capivara desenvolvido em lagos situados em área do entorno da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, município de Maraã, Estado do Amazonas**. O objetivo é descrever as formas de organização do trabalho de manejo, as atividades realizadas pelas pescadoras e seu perfil sociodemográfico. A metodologia utilizada constou da revisão da literatura referente ao tema de gênero e pesca artesanal, e gestão de recursos pesqueiros; e da análise de banco de dados referente ao perfil sociodemográfico das pescadoras, elaborado a partir de pesquisas realizadas no âmbito do projeto coordenado por Alencar (2017); e análise de documentos técnicos referentes aos anos de 2014 até 2017, elaborados por técnicos do IDSM que prestam assessoria ao coletivo que desenvolve o projeto de manejo. Os resultados apresentam uma caracterização do perfil sociodemográfico de 14 pescadoras manejadoras e evidenciam aspectos relacionados a: idade, número de filhos, escolaridade; acesso às políticas sociais e previdenciárias; atividades que realizam no manejo; renda obtida e tipos de investimentos; tempo de associação nas organizações de pescadores/as

Palavras-chave: Gênero; Pesca; Gestão de Recursos; Acordo de Pesca.

O artigo apresenta os resultados das atividades de pesquisa desenvolvidas como bolsista PIBIC no âmbito do Plano de Trabalho denominado “Estudo sobre a atuação das pescadoras na gestão de recursos pesqueiros: o caso do Acordo de Pesca do Capivara, região do baixo rio Japurá, AM.” Esta pesquisa está vinculada ao projeto “O papel das mulheres na governança da pesca e na gestão de recursos pesqueiros na região do rio Japurá, Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, Amazonas.” coordenado pela Dra. Edna Ferreira Alencar. O objetivo foi conhecer as formas de participação das pescadoras das comunidades pertencentes ao Acordo de Pesca²⁰⁶ do Capivara no manejo de recursos pesqueiros, seu perfil social e econômico, bem como o papel que ocupam na cadeia produtiva da pesca manejada.

²⁰³ Universidade Federal do Pará.

²⁰⁴ Universidade Federal do Pará.

²⁰⁵ Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá.

²⁰⁶ Os acordos de pesca têm sido largamente empregados na Amazônia desde a década de 70, ou seja, muito antes da Instrução Normativa IBAMA n. 29/2002, que regulamentou a matéria. Em 1999 foi elaborado o primeiro projeto de manejo de pirarucus desenvolvido na região do Médio Solimões por pescadores que residem em comunidades situadas na RDS Mamirauá, denominado de Acordo de Pesca do Jarauá (Vianna 1998; Amaral et. al 2011; Queiroz e Sardinha 1999; Abreu 2015).

No que diz respeito à pesca artesanal praticada na região amazônica, de acordo com Alencar e Sousa (2017) somente recentemente foram realizados estudos sobre a participação de mulheres em projetos de manejo de recursos pesqueiros dos quais destaco ABREU (2015), MIRANDA (2015), ALENCAR e SOUSA (2014), ALENCAR e SOUSA (2017), PALHETTA (2016), SILVA (2016), SILVA (2017); SOUZA, (2017).

Alencar (2017) destaca que apesar da relevância da pesca artesanal para o fornecimento de proteína animal para alimentação e a geração de renda para os pescadores e pescadoras, e para outros agentes que participam da cadeia produtiva da pesca na região amazônica, ainda são poucas as informações sobre essa atividade.

Os projetos de manejo de recursos pesqueiros que têm sido desenvolvidos em várias áreas das RDS Mamirauá e Amanã (AMARAL et al, 2011; ALENCAR, 2013), são executados por diferentes coletivos, e alguns deles não contam com a participação de mulheres (ALENCAR, 2013). Estudos realizados por Amaral et al (2011), Alencar e Sousa (2013; 2014), Abreu (2015), Alencar et al (2015), Alencar e Sousa (2017) apontam que os projetos são elaborados e geridos por coletivos formados por pescadores e pescadoras moradores de comunidades das RDS Mamirauá e Amanã, e também por sócios das Colônias de Pescadores - como a Z-4 de Tefé e a Z-23 de Alvarães, a Z-32 de Maraã que residem na área urbana desses municípios.

Nesse sentido, a pesquisa tem como sujeito de estudo o coletivo de pescadores e pescadoras que desenvolvem a gestão de recursos pesqueiros denominado de Acordo de Pesca do Capivara, desenvolvido no sistema de lagos denominado Paraná do Jacaré (PMP/IDSM 2016). Segundo o Plano de Manejo de Pesca (PMP) o projeto iniciou em 2014 quando o IBAMA autorizou a primeira cota de peixes, e por participam como sócios moradores das cinco comunidades situadas no Setor Capivara (São João do Capivara, São Francisco do Capivara, São José do Capivara, Bom Jardim e Santa Rosa do Capivara), e também por moradores da comunidade Caburini de Baixo. Além disso, o projeto também envolve pescadores que residem na área urbana, nas cidades de Tefé e Alvarães, e estão vinculados as Colônias Z-4 de Tefé e Z-23 de Alvarães.

O objetivo foi conhecer o perfil sociodemográfico das pescadoras associadas ao Acordo de Pesca do Capivara, compreender o processo de participação das mulheres nas diferentes atividades; identificar as estratégias que elas utilizam para romper com as

resistências dos parceiros, como ocorre em outros projetos de manejo (ABREU, 2015; SOUZA, 2017); e conhecer as reivindicações e as relações de poder que permeiam os demais participantes desse projeto.

Método

Os dados apresentados neste trabalho foram obtidos a partir da leitura do material bibliográfico [artigos, capítulos de livros, monografias de mestrado e trabalhos de conclusão de curso de graduação (TCC), relatórios de pesquisa, dentre outros] referente à participação de pescadoras em ações de gestão de recursos naturais. A ênfase foi na literatura que trata sobre a temática da gestão de recursos pesqueiros, com recorte para áreas protegidas da Amazônia, e no Brasil (Alencar, 2013; Amaral *et al* 2011; Santos, 2015). Algumas categorias analíticas foram utilizadas para analisar os discursos e as ações das pescadoras e dos demais sócios da área de estudo, tais como gênero, poder, identidade, pesca artesanal, legislação dos acordos de pesca. A partir destas leituras foi possível aproximar da problemática da pesquisa e conhecer as características da região de pesquisa, sobre a população alvo dentre outros aspectos.

Também foram utilizadas informações do banco de dados da pesquisa à qual este Plano de Trabalho está vinculado, referente a entrevistas realizadas com 14 pescadoras do Acordo de Pesca do Capivara, com uso de um questionário com perguntas abertas e fechadas. Os dados foram coletados por Silva (2017) como parte das atividades de projeto de pesquisa PIBIC/IDSM/CNPq; e também pela coordenadora do projeto (Alencar 2018). A partir da análise de uma parte desse banco de dados foi possível elaborar um perfil sociodemográfico das pescadoras envolvidas nesse projeto de manejo. Os dados referem-se a: idade, estado civil, número de filhos, escolaridade, atividades associativas, cargos que ocupam nas organizações de suas comunidades, e nas associações criadas para conduzir os projetos de manejo de pesca; dentre outros dados. Do mesmo modo, foi analisado dados obtidos em relatórios do Programa de Manejo de Pesca do IDSM, que presta assessoria aos manejadores, referentes aos anos de 2014 a 2017, onde pode-se constatar a variação do número de beneficiários e beneficiárias do acordo, bem como a variação da média da renda obtida na atividade pesqueira.

Resultados

Área de estudo

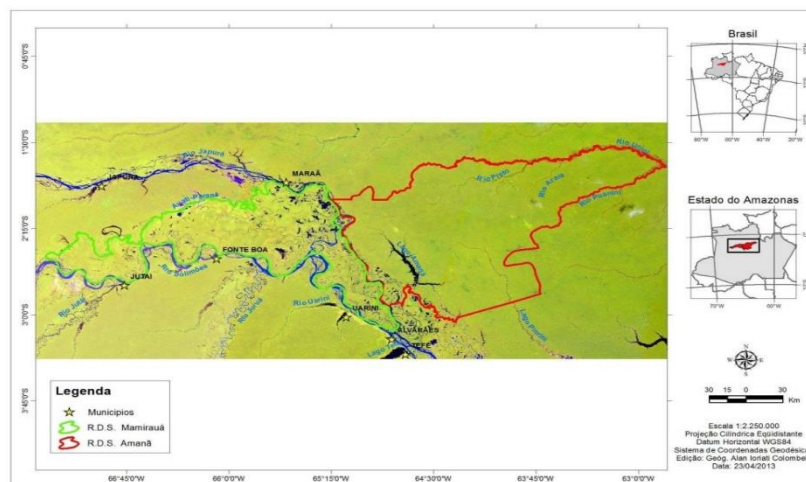
Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã

As Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS) são unidades de conservação que conciliam a proteção e manutenção da biodiversidade com a presença humana, onde a população local é envolvida na gestão dos recursos naturais²⁰⁷. A Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (RDSA) foi criada em 1998 pelo governo do estado do Amazonas (Art. 6º do Dec. Nº 19.021 de 04/08/1998), a partir dos resultados de pesquisas que constataram a importância da área em termos de biodiversidade (IDSM 2015).

A RDSA está localizada em território que pertence aos municípios de Maraã, Coari, Codajás e Barcelos, e possui uma área total com cerca de 2.350.000 hectares. Encontra-se na região do médio curso do rio Solimões, próximo à confluência com o rio Japurá, a aproximadamente 650 km, a oeste da cidade de Manaus (IDSM, 2015). De acordo com dados do Censo Demográfico Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã 2011, a população total da RDSA é de 3.860 pessoas, distribuídas em 648 domicílios e 86 localidades, sendo 80 dentro da reserva e 6 no entorno. (IDSM, 2015).

Figura 1 - Localização da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã

207 As Reservas de Desenvolvimento Sustentável foram criadas pela Lei 9.985/00, o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), que, por sua vez, é regulado pelo Decreto nº 4.340/02.



Fonte: SIG-IDSMS (2013).

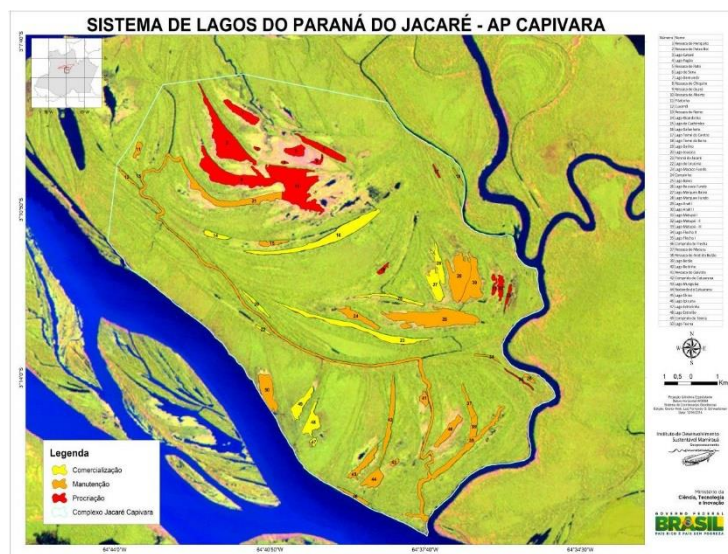
O Setor Capivara: O acordo de pesca e o manejo de recursos pesqueiros

O controle do acesso aos recursos naturais é uma prática que se caracteriza pela restrição do acesso aos recursos naturais às pessoas de fora do grupo social que forma uma comunidade, como se observou em várias da RDS Mimirauá e Amanã (Alencar, 2010 e 2014). Com a incidência de conflitos socioambientais pesqueiros na Amazônia, os acordos de pesca surgiram como solução para a manutenção e controle de recursos pesqueiros em determinada área. Em junho de 2014, a Secretaria do Estado do Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável do Amazonas, através da Instrução Normativa SDS n. 03/2014, reconheceu o Acordo de Pesca do complexo de lagos do Paraná do Jacaré, Setor Capivara²⁰⁸, Município de Maraã – AM. Segundo o relatório Plano de Manejo de Pesca (PMP/IDSMS, 2014)

A área estende-se da comunidade São João do Capivara até o limite com a Comunidade Caburini de Baixo (Rio Solimões); da Comunidade São Francisco do Capivara até a confluência dos Paranás Copeá e Cubuá; do repartimento até o Paraná do Acará, acima da Comunidade Bom Jesus do Acarazinho; pelo Paraná do Jacaré até o lago remo que limita-se com os lagos Primavera, Prudêncio utilizados pela Comunidade Macedônia. (2014, p. 2)

²⁰⁸ “Setores são “unidades políticas” constituídas por agrupamentos de comunidades próximas entre si e que guardam semelhanças históricas, econômicas e culturais. Um Setor é formado quando comunidades se envolvem em prol de algum objetivo específico”. (Silva, 2016. P. 17)

Figura 2 - Mapa dos ambientes localizados no Paraná do Jacaré e inseridos na proposta de manejo

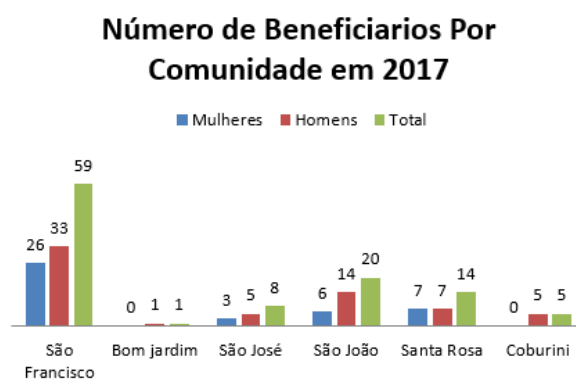


Fonte: PMP/IDSM, 2014.

A localização em ambiente de várzea com potencial produtivo e proximidade com os centros urbanos de Tefé e Alvarães, fez com que essa região se tornasse um importante pesqueiro responsável pelo abastecimento do mercado local. A pesca ocorre durante todos os meses do ano devido essa área ser rota migratória de várias espécies em período produtivo, por conta disso e do baixo custo investido na captura, a região atraía pescadores urbanos de municípios próximos, de Manaus e até do estado do Pará.

No relatório do Plano de manejo de Pesca do setor Capivara (2017) o número total de beneficiário/as do Acordo foi de 107, sendo 42 mulheres (39%) e 65 homens (61%). O/As participantes do acordo são moradores de cinco comunidades: São Francisco (55%), São João (19%), São José (7%), Santa Rosa (13%), Coburini (5%) e Bom Jardim (1%), e outros residem na cidade de Tefé. Os homens ainda são a maioria dos beneficiários em todas as 6 comunidades.

Figura 3 - Número de Beneficiários em cada Comunidade no ano de 2017



Fonte: Relatório PMP/IDSM, 2017. Elaborada pela autora.

Com relação às atividades do manejo, na atividade de contagem que refere-se à técnica de avaliar o estoque de animais nos lagos, onde os homens se destacam, no APC tem 14 pessoas credenciadas para realizar esta atividade, sendo três mulheres. E duas mulheres realizam atividade de monitoramento do pescado, sendo encarregadas do preenchimento de fichas com dados biológicos e de captura dos animais (PMP/IDSM, 2016).

Essas atividades são voltadas para a exploração sustentável do pirarucu (*Arapaima gigas*), o que resulta na recuperação de estoques pesqueiros com a utilização de técnicas de pesca que propicie a captura de espécies com 150 cm além de garantir a segurança

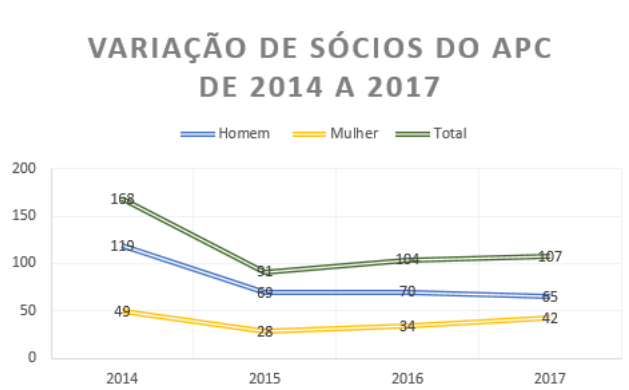
alimentar e geração de renda das comunidades envolvidas no manejo. As metas delineadas no Acordo segundo o relatório PMP (PMP/IDSM, 2014) fundamentam-se em:

- i. Promover a exploração anual sustentável de no máximo 30% dos indivíduos adultos de pirarucu (≥ 150 cm);
- ii. Manter os esforços de aconselhamento técnico, acompanhamento, monitoramento e auditoria deste sistema de manejo para garantir que 70% dos pirarucus capturados anualmente apresente comprimento total igual ou superior a 165 cm (LOPES & QUEIROZ, 2011), apropriado do ponto de vista da biologia deste recurso natural, garantindo a sustentabilidade ecológica deste manejo, por meio da regeneração biológica dos estoques. (2014, p. 3)

O perfil sociodemográfico das pescadoras participantes do projeto de manejo Acordo de Pesca do Capivara

Entre os anos de 2014 a 2017 houve mudança no número de associado/as do Acordo de Pesca do Capivara, que passou de 168 beneficiário/as para 107 em 2017, significando uma queda de 36,3%. Em relação ao número de mulheres pescadoras a mudança entre 2014 a 2017 foi de 4% a menos que o primeiro ano do Projeto de Manejo. De acordo com a pesquisa de Silva (2017) esta redução se explica pelo fato de que algumas mulheres sócias do Acordo de pesca do Capivara, também participavam do Acordo de pesca do Pantaleão, o que fez com que algumas mulheres saíssem o APC para seguirem sócias de um único acordo de pesca.

Figura 4 - Variação do Número de beneficiário/as do Acordo de 2014 a 2017.



Fonte: Relatórios PMP (2014; 2015; 2016; 2017). Elaborado pela autora.

Com base nos dados dos relatórios do Programa de Manejo de Pesca referentes aos anos de 2014 a 2017, constatei que em relação a variação do número de pescadoras sócias

do Acordo de Pesca do Capivara, 21 pescadoras (50%) do total de 42 sócias do APC em 2017, faziam parte do acordo em 2014, quando iniciou o projeto.

A análise das informações do banco de dados referentes ao perfil sociodemográfico de 14 mulheres de um total de 42 sócias do acordo de pesca do Capivara²⁰⁹ referente ao perfil sociodemográfico apontou que as mulheres que participam do Acordo de Pesca são jovens, com idade variando na faixa etária de 18 a 52 anos. A maioria é casada ou vive junto, e possuem média de 5,1 filhos. Em relação ao nível de escolaridade, todas são alfabetizadas, os níveis de escolaridade vão do alfabetizada até o ensino médio completo, sendo que 36% possui ensino fundamental incompleto.

Tabela 1 - Perfil sociodemografico de pescadoras sócias do ACP

Variável	Categoria	Número	
Idade que começou a pescar	8-11 anos	5	6%
	12-17 anos	5	6%
	20-30 anos	4	8%
Tem Filhos	Sim	13	3%
	Não	1	%
Estado Civil	Casada	4	9%
	Solteira	2	4%
	Vive Junto	7	0%
	Divorciada	1	%
Escolaridade	Alfabetizada	2	4%
	E. F. Incompleto	5	6%
	E. F. Completo	2	4%
	E. M Incompleto	2	4%
	E. M. Completo	3	2%

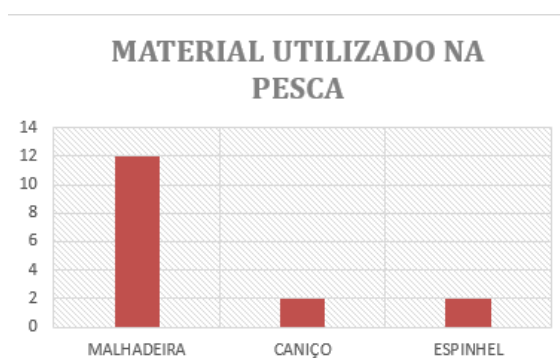
²⁰⁹ Os questionários foram aplicados por Silva (2016; 2017) e também pela orientadora do projeto Edna Alencar (2018).

A partir desses dados compreendeu-se que as mulheres se envolvem na pesca desde cedo, a idade que começam a pescar varia de 8 anos a 30 anos. Geralmente são ensinadas pelo pai, avô e mãe, mas também se envolvem na atividade através do marido. O interessante é que 14% das pescadoras afirmaram terem aprendido com a mãe, o que remete a importância do papel feminino na pesca devido ao repasse de conhecimentos tradicionais às novas gerações (SILVA e LEITÃO, 2012).

Os dados apontam que todas pescam no rio, 35% afirmaram pescar nos lagos, 12% em igapós e apenas 6% em igarapés. Com relação aos tipos de espécies pescadas, no verão elas se envolvem na captura de pirarucus, tambaqui (*Colossoma macropomum*), dourada e peixe liso; já no inverno a pesca é voltada para o peixe miúdo, peixe liso, curimatã, tucunaré, pescada, pacu, sardinha, entre outras.

O material utilizado por elas é predominantemente a malhadeira, mas 12% afirmaram também utilizar o espinhel e 13% o caniço para a pesca de peixe liso (Figura 5). Esses materiais pertencem geralmente às próprias pescadoras (46%), entretanto algumas utilizam o material do marido (31%) e outros parentes (21%) (Figura 6). O destino do peixe é para venda e também para consumo familiar, sendo que a maioria delas realizam da venda do pescado (Figura 7).

Figura 5 - Relação dos materiais utilizado pelas pescadoras na Atividade



Fonte: Banco de Dados do Projeto (2018). Elaborado pela Autora.

Figura 6 - Donos dos materiais utilizados pelas pescadoras na atividade



Fonte: Banco de Dados do projeto (2018). Elaborado pela Autora.

Figura 7 - Para onde é destinado o peixe



Fonte: Banco de Dados do projeto (2018). Elaborado pela Autora.

Isso demonstra que as mulheres estão envolvidas nas atividades produtivas, garantindo a alimentação da família e a renda, o que as tira da situação de dependência e as colocam em complementariedade as atividades realizadas pelos maridos (WOORTMANN, 1991; PALHETTA, 2016).

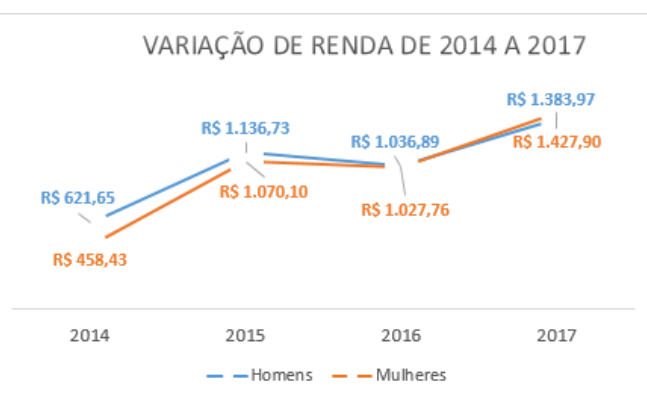
Na pesca manejada as mulheres desenvolvem várias atividades incluindo a pesca, vigilância dos lagos, contagem, evisceração e entre outras. A participação delas no manejo propicia o acesso a benefícios sociais previstos aos pescadores (as), como o Seguro Defeso²¹⁰. Assim se verificou que das entrevistadas 38% são beneficiadas pelo Seguro Defeso.

Ao participarem das atividades do projeto de manejo e utilizar estratégias de participação, as mulheres obtêm uma renda mensal que é destinada ao grupo familiar, e

²¹⁰ O benefício tem o valor de um salário-mínimo mensal e é pago enquanto durar o defeso, até o limite de 5 meses. A duração do defeso é definida pelo IBAMA, de acordo com a época de reprodução de cada espécie.

também para suprir algumas dificuldades encontradas na atividade, como a falta de materiais da pesca. De acordo com os relatórios do PMP de 2014 a 2017 a média da renda das mulheres aumentou significativamente, ultrapassando no ano de 2017 a renda média obtida pelos pescadores homens.

Figura 8 - Variação da Média de Renda dos Beneficiários do APC de 2014 a 2017



Fonte: Relatórios PMP (2014; 2015; 2016; 2017). Elaborado pela autora.

A geração de renda conquistada pelas pescadoras garante que elas adquiram cada vez mais a autonomia dentro e fora do espaço doméstico, pois além de destinar o dinheiro para a compra de utensílios domésticos, alimentos, roupas, calçados e etc, elas também utilizam o dinheiro para compra de seus materiais de pesca.

A participação das mulheres na pesca manejada no Setor Capivara: Vivência e reconhecimento

A demarcação dos espaços inerentes a homens e mulheres, contribui para o silenciamento e para a negação do papel da mulher no setor pesqueiro. Assim, tornou-se essencial nessa pesquisa, ressaltar o papel das mulheres em espaços dispostos como masculinos e que esses tenham como premissa a análise das relações e organização do trabalho sob a ótica de gênero (SCOTT, 1995).

A incidência dos estudos sobre a questão de gênero na pesca visibilizou as múltiplas atividades realizadas por mulheres em comunidades pesqueiras, que vão além da atribuição dos espaços produtivos e reprodutivos firmados pelo sexo biológico. De acordo com Maneschy (2012) “A falta de reconhecimento de seus trabalhos não constitui uma visão própria do setor pesqueiro, trata-se das manifestações das relações de gênero estruturante

da sociedade” (2012, p. 717). Dessa forma é necessário a compreensão do grupo social onde se inserem, para que, além de garantir sua entrada nas atividades vistas como masculinas, também seja repensada a estrutura da sociedade e garantir a equidade nas relações de poder.

Os dados coletados pela pesquisa coordenada pela Dra. Edna Alencar e MSc Isabel Sousa, apontam que as pescadoras do acordo de pesca do Capivara aprendem os saberes sobre a pesca quando crianças acompanhando os pais, irmãos etc nas pescarias, sentadas na popa da canoa, observando e aprendendo como pescar usando malhadeira, aprendendo a fazer anzol de arame. Esse conhecimento é o resultado de um conjunto de experiências acumuladas ao longo das gerações, e que não são socializadas de forma isolada do “mundo da vida e da experiência” (INGOLD 2000, p. 21 apud ALENCAR, 2014, p. 312). Essa transmissão de saberes tradicionais entre pais e mães para filhos e filhas, ou do marido para esposa, se sustenta na forma da organização social do trabalho presente nas comunidades, onde os membros do grupo familiar formam uma equipe de trabalho responsável por prover o sustento desse grupo.

Os dados consultados (PMP/IDSM, 2016) apontam que as mulheres do Acordo de Pesca do Setor Capivara representam 39% das beneficiárias, sendo que 50% delas são da comunidade São Francisco do Capivara. A pesquisa também mostra que as mulheres foram se inserindo nas atividades de manejo desde o início da construção do projeto, e realizam atividades antes relacionadas apenas aos homens, como a contagem de pirarucus. Contudo, mesmo estando presentes em menor número, foi constatado uma mudança na percepção do seu reconhecimento quanto pescadora, bem como o reconhecimento e prestígio pelo grupo.

As atividades realizadas pelas mulheres são: vigilância dos ambientes, pesca, contagem, evisceração, cozinha e venda do pescado. Antes, a atividade de vigilância²¹¹ e de contagem²¹² eram realizadas apenas pelos homens, principalmente a primeira, por ser vista

²¹¹ Para os técnicos do Instituto Mamirauá uma vigilância é eficiente, quando evita a entrada de pescadores alheios a iniciativa de manejo do grupo, pois consegue ser preventiva. Uma vez adentrada a área, a probabilidade de encontrar o invasor é mínima, principalmente se a entrada se der no período da cheia, quando a área alagada do lago se expande, alcançando as florestas. (Gonçalves, 2018. p. 91)

²¹² Utilizado desde os anos 2000, o sistema de contagem de pirarucu objetiva estimar a população de pirarucus das áreas de manejo e subsidiar as quotas de pesca. Nos critérios para a execução do manejo de pirarucus, é

como uma atividade perigosa. Entretanto, das 14 mulheres que responderam ao questionário socioeconômico, 93% afirmaram participar da vigilância dos lagos, e todas estão inseridas em mais de uma atividade do projeto. A inserção da mulher na atividade de contagem, por exemplo, é resultado da maior participação de mulheres nos cursos e oficinas de capacitação ofertados pelos técnicos do IDSM, que visam melhorar o desempenho do manejo e atender as exigências da autorização de pesca, como o Curso de Metodologia de Contagem de Pirarucu²¹³.

Figura 7 - Mulheres fazendo a evisceração do pescado para ser monitorado e gelado.



Fonte: Alencar (2018)

Figura 8 - Limpando vísceras para comercializar



Fonte: Alencar (2018).

A trajetória das mulheres na pesca é marcada pela busca de reconhecimento e enfrentamentos para exercer seu trabalho. É evidente que a inserção das mulheres nas atividades de manejo contribui para garantir a equidade de gênero no setor, ao destacar a importância do trabalho feminino que no cotidiano permanecem invisíveis. De acordo com

necessário haver pelo menos um contador certificado nas equipes de contagem, que atue como responsável pelo grupo. (Relatório Técnico/ IDSM, 2013)

²¹³ Consiste no treinamento de pescadores e pescadoras das RDS Mamirauá e Amanã e de outras Unidades de Conservação na aplicação do método de contagem de pirarucu. (Relatório Técnico/ IDSM, 2013)

Di Ciommo (2007) a participação dos pescadores nas atividades, respeitando equidade de gênero, pode levar ao empoderamento das mulheres, buscando soluções locais pelo manejo participativo, o que melhorará a qualidade de vida dos moradores e a conservação da área.

Os resultados indicam que as mulheres estão cada vez mais tomando consciência da importância do seu trabalho na cadeia produtiva da pesca, além de mudar a percepção que os homens, principalmente seus maridos, tinham sobre sua participação nessa atividade de pesca. Desse modo, como analisado por Di Ciommo (2007):

Dentro da dimensão de gênero pode haver complementaridade e negociação, e a possibilidade de negociação contém importantes implicações para o planejamento e o co-manejo, porque coloca os planejadores e as comunidades em um nível no qual é possível promover maior equidade na distribuição de benefícios e direitos. (2007, P. 153)

Os dados da pesquisa sociodemográfica apontam que há um interesse maior das mulheres em se associar às organizações de pescadores, e também de se integrarem mais e participar das tomadas de decisões sobre o desenvolvimento do projeto. Assim, das 14 pescadoras entrevistadas, 71% afirmaram serem associadas à Colônia Z-4 de Tefé e 29% pensam em se associar. Na pesquisa realizada por Silva (2017) sobre a participação de pescadoras na Colônia de Pescadores Z-4 de Tefé, constatou que dos 2.160 associados, sendo 1.712 homens e 448 mulheres, a gestão com o Acordo de Pesca do Capivara contava com 86 pescadores (as) associados na Colônia, destes são 62 homens e 24 mulheres do Capivara.

O tempo de associativismo varia de 4 a 17 anos, e o motivo que as leva a se associar está relacionado à vontade de legalizar a profissão, bem como por incentivo dos maridos. Também há uma frequência significativa na participação das assembleias do Manejo, fato que se explica com o fato de ser uma atividade que lhes garante o direito de ter uma cota integral de peixes.

Figura 5 - Assembleia do Acordo de Pesca do Capivara para avaliar o trabalho do manejo no ano de 2018



Fonte: Alencar (2019)

A participação das mulheres na pesca manejada estimula discussões sobre a equidade de gênero nessa pesca, e torna perceptível que a condição das mulheres se transforma significativamente no que diz respeito ao seu reconhecimento como pescadoras, bem como o processo das relações entre homens e mulheres se alteraram, além de criar novas alternativas de trabalho.

Conclusão

Este trabalho teve como objetivo conhecer a forma de participação das pescadoras sócias do Acordo de Pesca do Capivara, RDS Amanã, AM, na gestão de recursos pesqueiros. A pesquisa bibliográfica possibilitou análise sobre o espaço ocupado por mulheres na pesca artesanal, tendo como lócus a Amazônia.

Para mais, a análise do banco de dados ofereceu uma pesquisa quantitativa e qualitativa sobre os beneficiários do Acordo de Pesca, além de viabilizar o perfil sociodemográfico e estratégias de participação das mulheres no manejo de recursos pesqueiros. Nesse sentido, de acordo com os dados coletados e analisados, as mulheres estão participando de todas as etapas do processo da atividade pesqueira. Foi observado que a partir dos conhecimentos sobre o ambiente, elas atuam de acordo com as mudanças sazonais do ambiente de várzea, utilizando principalmente rios e lagos para exercer a atividade ao longo do ano.

As atividades desenvolvidas por elas são realizadas em parceria com membros do

grupo familiar e com outras mulheres são sócias do acordo de pesca. Ademais, as mulheres, ao adquirirem seu reconhecimento quanto pescadora e do uso do espaço complementar ao dos homens, garantem a obtenção de renda e contribui para o acesso a políticas previdenciárias. Observa-se que elas também superam algumas das dificuldades encontradas que competem as limitações impostas ao seu gênero, que garantem sua autonomia ao prover a renda para o sustento familiar; aquisição de materiais para a pesca e etc.

Referências

- ABREU, Adriana G. Caracterização da Participação das mulheres em projetos de Manejo de recursos pesqueiros: o caso da comunidade São Raimundo Jarauá, Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, Am. Relatório de Pesquisa. PIBIC – UFPa. 2014.
- ALENCAR, E. F. Gênero e Trabalho nas Sociedades Pesqueiras. In: Povos das Águas, Realidade e Perspectivas na Amazônia. FURTADO, L. G., LEITÃO, W. Belém, MCT/CNPQ/Museu Goeldi. 1993. p. 63-71.
- ALENCAR, E. F. Mulheres pescadoras e a conservação ambiental de recursos pesqueiros na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (AM), In: *Trabalhadores e trabalhadoras na pesca: ambiente e reconhecimento / (Org.) SCHERER, E. 1ª. Ed. - Rio de Janeiro: Garamond, 2013. Pp. 21- 49.*
- ALENCAR, E. F., SOUSA, I. S., GONCALVES, A. C. . Os diferentes sentidos do território: controle de recursos naturais, parentesco e relações de poder na região do Japurá-Maraã, Amazonas. In: 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2014, Natal. Anais 29ª RBA. Brasília: Kiron, 2014. v. 1. p. 1-19.
- ALENCAR, E. F., e SOUSA, I. S. Gênero, Pesca e Ambiente: caracterização do trabalho e perfil sociodemográfico das mulheres pescadoras que participam de projetos de manejo de recursos pesqueiros nas Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã, Am. Relatório Final de Pesquisa. CNPQ - Processo 471026/2014-0 - Belém, 2017.
- AMARAL, Ellen; SOUSA, Isabel Soares de ; GONÇALVES, Ana Cláudia Torres; BRAGA, Ruitter; FERRAZ, Polliana; CARVALHO, Gabriela. Manejo de Pirarucus (*Arapaima gigas*) em Lagos de Várzea de Uso Exclusivo de Pescadores Urbanos. Tefé, AM: IDSM, 2011. 76 p., il (Série Protocolos de Manejo dos recursos Naturais, 1).
- BOAVENTURA, Edivaldo M. Metodologia da Pesquisa: monografia, dissertação, tese. – 1. ed. – 4. reimpr. - São Paulo : Atlas, 2009.

DI CIOMMO, R. C. Pescadoras e pescadores: a questão da equidade de gênero em uma reserva extrativista marinha. *Ambiente e sociedade*. Campinas. V. X, n. 1. Jan-jun 2007 . P. 151-163

FURTADO, L. G. Uma visão regional da pesca artesanal na Amazônia, sob a perspectiva antropológica. In. *Nas Redes da Pesca Artesanal*. COSTA, A. L. Brasília, Ibama. p. 183 - 190. 2007. 308 p.

GONÇALVES, Ana Cláudia Torres. Os conhecimentos tradicionais nas práticas de manejo de pirarucu (*Arapaima gigas*) no médio Solimões, Amazonas. Dissertação de mestrado defendida Programa de PósGraduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas – UEA – Tefé, AM. 2018.

IDS. **Relatório Técnico de Atividades de Manejo**, 2013.

SCOTT, Joan. Gênero: Uma categoria útil para análise histórica. In: *Educação e Realidade*. Tradução de Guacira Lopes Louro. V. 20 (2). 1995. P. 71-99

MANESCHY, M. C.; SIQUEIRA, D.; ALVARES, M. L. M. Pescadoras: subordinação de gênero e emponderamento. In: *Estudos Feministas*. Florianópolis, 20(3): 304, 2012.

MIRANDA, G. S. ; ALENCAR, E. F. . Estudo sobre a participação das mulheres da comunidade de São Francisco do Boia, RDS Mamirauá, em atividade de pesca. Relatório de Pesquisa. PIBIC – UFPA. 2014.

PALHETTA, S. P. Mulher Pesca? Pesca Mesmo! Estudo sobre o trabalho e as estratégias das pescadoras da Colônia de pescadores Z-32 De Maraã- Am. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia - UFPA. 2016.

PMP/IDS. Relatório Técnico/IBAMA. O manejo de pirarucu (*Arapaima gigas*) nas reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã, em 2013. Tefé. 2016.

PMP/IDS. Plano de Manejo Sustentável de Pirarucu. Acordo de Pesca “Capivara” – Manejo dos ambientes aquáticos do complexo de lagos do Paraná do Jacaré, Setor Capivara, Rio Solimões – Maraã/Amazonas. Tefé. 2014.

SANTOS, Ellen Caroline. Gênero, Trabalho e gestão de recursos naturais: estudo sobre a participação das mulheres nas atividades de manejo de recursos pesqueiros desenvolvidas pela Associação de Produtores do Setor Caruara (APROSCAR), RDS Mamirauá, Am. Relatório de Pesquisa. PIBIC – UFPA. 2015.

SILVA, Alice Inhuma da. Identificação e caracterização da participação de pescadoras numa entidade de pesca situada no município de Tefé – AM. In: Relatório Final – PIBIC – IDS. Tefé – AM, 2017. p. 1-13.

SILVA, Vera Lúcia da; LEITÃO, Maria do R. de F.A. A regulação jurídica da pesca artesanal no Brasil e o problema do reconhecimento do trabalho profissional das pescadoras. In: 170

Encontro Nacional da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisas Sobre a Mulher e Relações de Gênero - REDOR, 2012, João Pessoa. Anais Digitais do 7o Encontro Nacional da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisas Sobre a Mulher e Relações de Gênero - REDOR, 2012.

SOUZA, A. P. S. Perfil sociodemográfico e formas de atuação das mulheres na pesca manejada de pirarucus na RDS Amanã, Am: o caso do Acordo de Pesca do Paraná Velho. Relatório de Pesquisa. PIBIC – UFPa. 2017.

WOORTMAN, E. F. Da complementaridade à dependência: a mulher e o ambiente em comunidades “pesqueiras” do Nordeste. In: Serie Antropologia. Brasília. 1991. p. 1 – 35.

**GT 31 – GOVERNO DAS MARGENS POR GÊNERO, RAÇA/ETNICIDADE,
POLÍTICAS E ESTADO**

Comunicações orais

“A MINHA MÃE É MÃE SOLTEIRA”: REFLEXÕES SOBRE MATERNIDADE SOLO A PARTIR DA INTERSECCIONALIDADE ENTRE RAÇA, CLASSE E GÊNERO

Taiane Alves de Lima ²¹⁴

Resumo

O presente escrito nasce de um esforço de refletir sobre a maternidade, associando-a as dimensões de gênero, raça e classe numa busca pelo entendimento das mazelas da escravidão e da experiência da maternidade para as mulheres negras na busca por compreender como se interliga a vivência da maternidade solo para com a solidão da mulher negra, refletindo assim os termos: Mães Solteiras, Mulheres Chefe de Família e Mães Solos.

Palavras-chave: Gênero; Raça; Classe; Maternidade; Mães Solos.

“Mama África
A minha mãe
É mãe solteira
E tem que
Fazer mamadeira
Todo dia
Além de trabalhar...
(CHICO CESAR, 1995)

À vontade e a inquietação de entender as vivências das mães solos advêm de minha experiência pessoal enquanto filha de mãe solo. Por isso abro este trabalho com a música do compositor paraibano Chico César, com o intuito de registrar uma memória afetiva: a música “Mama África”, de 1995, marca a década na qual nasci e remete à minha própria história de vida e às minhas reflexões sobre esse universo das mães solos.

Por isso, a música “Mama África” tem uma forte vibração em minha trajetória – ela me faz refletir sobre o lugar de onde eu venho e o cenário histórico em que está circunscrita a minha infância. Como ilustra de forma sensível Chico César, minha infância foi permeada por contratempos na vida da minha mãe, que guarda em seu corpo os calos da sobrevivência de uma maternidade solitária, em termos de responsabilidades financeiras e principalmente emocionais.

Portanto, tenho como conceito norteador desse trabalho o termo *mãe solteira*, ao qual tem sido atribuído historicamente um peso simbólico negativo, que se reverbera na constituição de um imaginário social brasileiro acerca das mulheres, muitas vezes,

²¹⁴ Mestranda pelo programa associado de Pós-Graduação em Antropologia UFC – UNILAB. Bolsista de pela Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FUNCAP.

estigmatizadas e discriminadas por serem mães solteiras. Marin e Piccinini (2009) refletem sobre as dimensões do que seja ser uma mãe solteira da seguinte maneira:

[...] a expressão famílias de mães solteiras está sendo usada referindo-se às famílias construídas de uma mulher que não mantém relação estável com um companheiro e que, desde o início da gestação[ou não] , assumiu a responsabilidade de ter um filho/a sem a presença do pai biológico ou de alguém que o substituiu.(MARIN; PICCININI, 2009, p. 423).

A definição de *mães solteiras* dada pelas autoras me oferece uma definição do termo, em que me cabe relativizar a questão da escolha, me perguntando se as mulheres escolhem ser mães solteiras ou se são condicionadas a uma estrutura que precede a sua existência e vem sendo reverberada ao longo dos anos. Ou seja: ser mãe solteira é um fenômeno individual ou coletivo?

Além do termo *mães solteiras*, percebo a existência de outros termos que também são utilizados para se referir a essas mulheres, como o de *mãe solo*²¹⁵. Este último nascido da reivindicação de uma nova geração de feministas, que com o advento das redes sociais, começaram a expor e principalmente a problematizar o termo mãe solteiras, expandindo-o para mulheres que também tem seus companheiros, porém a criação dos filhos não é dividida de forma equânime. Portanto, ser mãe solo seria para além do estado civil, estando mais relacionado ao um estado emocional, no sentido de carregar para si uma experiência de uma maternidade solo. Todavia, este termo, por ser uma ressignificação recente, não consegue ainda ter o mesmo peso simbólico e sócio histórico que o termo *mães solteiras* carrega consigo ao longo dos anos. Por isso, que irei trabalhar nesse texto tanto com termo *mães solteiras* como *mães solas*.

Outro termo para se referir às mulheres mães solteiras é o de *mulheres chefes de família*. Este termo, assim como o de *mãe solo*, não tem o mesmo peso histórico e a conotação simbólica de *mãe solteira*, associando-se mais a uma questão administrativa e

²¹⁵ Esse termo teve grande visibilidade na internet a partir de uma página no Facebook intitulada *Mãe Solo*, de autoria de Thaiz Leão que é ilustradora e faz tirinhas retratando a realidade das mães solas. Essa página criou um movimento de apoio às maternidades e vem debatendo de forma não idealizada as suas múltiplas manifestações.

financeira do lar. Para Amaral (2005), as diferenciações entre mães solteiras e mulheres chefes de família seriam:

Considerando que os estudos sobre a presença de mulheres como responsável pela chefia familiar, interpretada por sua condição no papel de provedora, precisam ir além deste fato. Neste sentido será preciso desconstruir a ideia simplista de que a presença massiva de mulheres responsáveis pelos domicílios seria a feminização da chefia familiar ou das relações familiares. Interpretando esta chefia enquanto um componente subjetivo de relações de poder, de estabelecimento de hierarquia e opressão, não basta considerar a inversão do papel de provedor dos homens para as mulheres. Além dos aspectos de provisão, que estão reduzidos aos fatores econômicos. (AMARAL, 2005, p. 121).

Em outras palavras, *chefes de família* se referem a quem é o provedor ou a provedora do ambiente familiar, sem adentrar, por vezes, nos sentidos, símbolos e significados para as vidas das mulheres que, em suas histórias, são marcadas por serem mães solteiras. Assim sendo, esse termo não está entrelaçado a questões culturais e subjetivas, tais como as emoções, os sentimentos e/ou dificuldades de se criar um filho sem a presença paterna. Portanto, o que está em disputa entre os termos *mulheres chefes de família* e *mães solteiras* são os sentidos semióticos e linguísticos das denominações, nas suas acepções, valores e relações com os sujeitos que tomam para si esses termos. Quando caracterizamos mulheres como mães solteiras, acionamos conceitos que nos levam a compreender esse fenômeno dentro de um contexto, em que os marcadores de gênero, classe e raça se entrelaçam.

Em princípio, tomo como definição a perspectiva de gênero extraída do texto de Joan Scott (1990). A autora explica que: “(1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos; (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1990, p. 86). Portanto, segundo a autora, *gênero* deve ser percebido como:

[...] um campo primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado. O gênero não é o único campo, mas ele parece ter sido uma forma persistente e recorrente de possibilitar a significação do poder no ocidente, nas tradições judaico-cristãs e islâmicas. (SCOTT, 1990, p. 88).

Sendo assim, *gênero* tem como campo complementar ou como rede de interligação as suas conexões com *raça* e *classe*:

A maneira pela qual esta nova história iria, por sua vez, incluir a experiência das mulheres e dela dar conta dependia da medida na qual o gênero podia ser desenvolvido como categoria de análise. Aqui as analogias com a classe e com a raça eram explícitas; de fato as pesquisadoras feministas que tinham uma visão mais globalizante, invocavam regularmente as três categorias como cruciais para a escrita de uma nova história. (SCOTT,1990, p. 71).

Em outras palavras, *gênero* é uma categoria social percebida de forma interligada com as de *raça* e *classe*, bem com sua compreensão deve ter por perspectiva o campo das relações de poder, observando como estas são estabelecidas nos países que têm forte influência do catolicismo popular, como é o caso do Brasil, que instituiu uma forte separação entre homens e mulheres. Essa influência recai sobre a forma como hoje dimensionamos as relações de gênero, bem como as relações de maternidade e paternidade, que tendem à responsabilização da mulher pela criação dos filhos e o culto da mulher enquanto mãe numa constante associação das mulheres à figura mariana do catolicismo.

Logo, as experiências de maternidade são compreendidas com base no conceito de *gênero* enquanto uma categoria de análise relacional, que perpassa o campo das subjetividades e das construções das masculinidades e feminidades. Ademais, esse conceito fornece uma lente para a compreensão dessas experiências para além do discurso biológico, ou seja, a partir de uma gama de relações culturais que são definidas e vivenciadas com base em contextos muito marcados.

Segundo a Elisabeth Badinter (1985), no contexto ocidental, mais precisamente na França, a concepção do amor materno passou por grandes transformações a partir do século XVIII, quando houve uma mudança de mentalidade que corroborou para a valorização da maternidade, enquanto um empreendimento para o qual as mulheres poderiam direcionar suas existências, principalmente com vistas à (des)responsabilização dos pais. Nas palavras da filósofa:

É no último terço do século XVIII que se opera uma espécie de revolução das mentalidades. A imagem da mãe, de seu papel e de sua importância modifica-se radicalmente, ainda que, na prática, os comportamentos tardassem a se alterar. [...] Desde o século XVIII, vemos desenhar-se uma nova imagem da mãe, cujos traços não cessarão de se acentuar durante os dois séculos seguintes. A era das provas de amor começou. O bebê e a criança transformaram-se nos objetos privilegiados da atenção materna. A mulher aceita sacrificar-se para que seu filho viva, e viva melhor, junto dela. (BADINTER, 1985, p.145 - 202).

Portanto, segundo a autora, é a partir do século XVIII que se inicia um movimento de valorização da maternidade, bem como da criação do mito do amor materno. Essas

transformações que estavam em curso no XVIII iriam inaugurar uma mudança de mentalidade que teria por princípio uma nova associação entre as palavras *amor* e *materno*, bem como a exaltação da maternidade enquanto um valor:

No fim do século XVII, o amor materno parece um conceito novo. Não se ignora que esse sentimento existiu em todos os tempos, se não todo o tempo e em toda parte. Aliás, evoca-se com prazer sua existência em tempos antigos, e nós mesmos constatamos que o teólogo J. L. Vives se queixava da excessiva ternura das mães em meados do século XVI. Mas o que é novo, em relação aos dois séculos precedentes, é a exaltação do amor materno como um valor ao mesmo tempo natural e social, favorável à espécie e à sociedade. Alguns, mais cínicos, verão nele, a longo prazo, um valor mercantil. Igualmente nova é a associação das palavras, “amor” e “materno”, que significa não só a promoção do sentimento, como também da mulher enquanto mãe. Deslocando-se insensivelmente da autoridade para o amor, o foco ideológico ilumina cada vez mais a mãe, em detrimento do pai, que entrará progressivamente na obscuridade (BADINTER, 1985, p. 144-145).

A partir dessa reflexão, posso deduzir que, na Europa, ao longo do século XVIII, houve um aumento da responsabilidade das mulheres sobre a maternidade e a criação de sua prole, estreitamente ligado à diminuição ou mesmo à ausência da participação paterna.

Sendo assim, percebo que a constituição do que entendemos por família está associada à questão de classe, pois as camadas populares tinham formas de organização social distinta da moral patriarcal. Posso, assim, colocar que a condição de maternidade da mulher negra e pobre foi negada, pela impossibilidade de criação de seus filhos. Eis a questão da vivência da maternidade condicionada a questões socioeconômicas:

A escravidão e a miséria deixaram como herança séculos de instabilidade doméstica. Herdeiros de uma complexa e ao mesmo tempo frágil vida familiar, as camadas populares improvisavam até mesmo as formas de amor e criação dos filhos. Estratégia comum às mães pobres consistia em socializar os filhos através de uma extensa rede de vizinhança e parentela (PRIORE, 1999, p.201).

Segundo Ferreira Filho (1998), observando o contexto sócio histórico brasileiro, mais especificamente no período da Primeira República em Salvador – Bahia, a responsabilização das mulheres pela criação dos filhos é mais explícita nas camadas populares daquela cidade. Nesse período brasileiro de pós-escravidão, a criação dos filhos se caracterizava como uma atividade essencialmente feminina, visto ao fato de que o não reconhecimento da paternidade por alguns pais foi legitimado pelas instituições religiosas e pelo pensamento social brasileiro, que tem por base o patriarcado e o sistema escravista:

As razões que atribuíam às mulheres pobres a responsabilidade, quase que exclusiva, para com a prole, têm as suas origens nas instituições e dinâmica escravista. O preceito forense segundo o qual “o parto segue o ventre” fazia do filho da escrava um bem do seu senhor, não importando a paternidade do mesmo. Aliás, quando a criança escrava era levada à pia batismal, só lhe era conferido o nome da mãe. Fato que, se não delegava, confirmava que, no universo da reprodução escrava, somente a mulher era responsabilizada pelos cuidados com a sobrevivência da prole, fazendo da presença masculina um elemento episódico. (FERREIRA FILHO, 1998, p. 118).

Dada essa conjuntura, posso perceber que estou analisando um fenômeno social vivenciado tanto por mulheres brancas como por mulheres negras, porém sócio historicamente mais presente na vida das mulheres negras. Portanto, me é necessário pensar mais restritamente a partir da experiência das mulheres negras que foram escravizadas, que tiveram seus corpos sob o peso da comercialização, postas como mercadoria e gerando seus filhos como mercadorias em potencial. Ou seja, esses fundamentos culturais brasileiros, ao longo dos anos, foram se solidificando na responsabilização das mulheres negras pela criação de seus filhos, sob uma perspectiva diferente da responsabilização de mulheres europeias.

Fazendo um paralelo com a conjuntura contemporânea, ainda persistem as dificuldades da mulher negra de classes desfavorecidas de vivenciar a criação de seus filhos. As mulheres negras ainda estão sob o juris de lutar pela sua sobrevivência e existência. Observo que existe toda uma memória de desqualificação da mulher negra, como sendo “a que não é para casar”, registrado por Gilberto Freyre (1933) e que ainda reflete muito o nosso imaginário brasileiro no que se refere à mulher negra.

AS CONSEQUENCIAS DA ESCRAVIDÃO PARA A MATERNIDADE

A filósofa e feminista norte-americana Angela Davis (2016) diz que a mulher negra foi animalizada e, num contexto escravista (norte-americano), teve sua existência como mulher negada, bem como a sua estrutura familiar:

Assim como as mulheres negras dificilmente eram “mulheres” no sentido corrente do termo, o sistema escravista desencorajava a supremacia masculina dos homens negros. Uma vez que maridos e esposas, pais e filhas eram igualmente submetidos à autoridade absoluta dos feitores o fortalecimento da supremacia masculina entre a população escrava poderia levar a uma perigosa ruptura na cadeia de comando. Além disso, uma vez que as mulheres negras, enquanto trabalhadoras, não podiam ser tratadas como “sexo frágil” ou “donas de casa”, os homens negros não podiam aspirar à função de “chefes de família”, muito menos à de “provedores da família”,

afinal, homens, mulheres e crianças eram igualmente “provedores” para a classe proprietária de mão de obra escrava (DAVIS, 2016, p. 20).

A negação da existência da mulher escrava negra se dava de forma muito violenta, principalmente quando ela estava grávida. Não havia qualquer distinção entre as mulheres negras grávidas e os demais escravizados, fazendo-se com que esta mulher tivesse uma vivência da maternidade totalmente (des)romantizada:

As mulheres grávidas não apenas eram obrigadas a realizar o trabalho agrícola usual como também estavam sujeitas às chicotadas que trabalhadoras e trabalhadores normalmente recebiam se deixassem de cumprir a cota diária ou se protestassem com “insolência” contra o tratamento recebido (DAVIS, 2016, p. 22).

Logo, fazendo um paralelo para com o Brasil as “heranças” da escravidão dizem muito sobre o estado de vida das mulheres negras, pois, ao longo dos tempos, houve poucas transformações sociais no que tange ao seu local de reprodutora de um sistema. Djamila Ribeiro (2018) sugere a seguinte sequência de acontecimentos no ciclo de vida das mulheres negras:

As mulheres negras escravizadas eram obrigadas a abandonar seus filhos para alimentar e cuidar dos filhos das sinhás. Após a abolição, a estrutura não se transforma, é reificada. As ex-escravizadas seguem trabalhando como domésticas e, mais uma vez, são obrigadas a abandonar seus filhos, seja porque moram no trabalho, porque saem de suas cidades em busca de trabalho em grandes centros ou porque simplesmente passam o dia trabalhando e são forçadas a pensar em arranjos familiares para dar conta dos filhos menores. (RIBEIRO, 2018, p. 65).

Esse ciclo de vida e opressão da mulher negra é um sistema que, ao longo dos tempos, foi se atualizando e pouco modificando a estrutura social em torno da mulher negra, que continua trabalhando sob o juris de um trabalho análogo ao escravo e, principalmente, questiona o falso mito da fragilidade feminina:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de **objeto**. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação. (CARNEIRO, 2001, p. 2 – **grifo meu**).

Essa conjuntura apresentada por Carneiro (2001) e Ribeiro (2018) desenha a experiência racializadora da mulher negra. Suas falas me fazem refletir sobre a existência da mulher negra de forma diferenciada como também entender que existem elementos de sua existência que são universalizantes, como a discriminação e a violência.

Davis (2016) toma para si a responsabilidade de falar sobre a condição da mulher negra escravizada no contexto norte-americano, porém a realidade que ela vai registrar também revela aspectos do nosso processo de escravização e da condição da mulher negra no Brasil. Ela fala, por exemplo, que:

[...] as mulheres negras sempre trabalharam mais fora de casa [...] O enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um padrão estabelecido durante os primeiros anos da escravidão. Como escravas, essas mulheres tinham todos os outros aspectos de sua existência ofuscados pelo trabalho compulsório. Aparentemente, portanto, o ponto de partida de qualquer exploração da vida das mulheres negras na escravidão seria uma avaliação de seu papel como trabalhadoras (DAVIS, 2016, p. 17).

Portanto, me parece que, mesmo que sejam contextos diferentes, as violências e a objetificação que as mulheres negras norte-americanas e brasileiras sofreram enquanto corpos escravizados foram semelhantes. Como já colocado por Carneiro (2001) e reafirmado por Davis (2016), no sistema escravocrata brasileiro e norte-americano, as mulheres são essencialmente trabalhadoras e seus trabalhos pouco se distinguem em relação aos homens negros.

Existe, no entanto, uma dimensão marcada em seus corpos que é constantemente lembrada e que as diferenciava dos homens. Essa dimensão é a da violência sexual, de maus-tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas, fazendo-as cientes da sua situação de mulher escravizada e reprodutora do sistema escravista. Ou seja, o seu valor para esta sociedade era calculado a partir da exploração de sua força de trabalho e da sua capacidade de multiplicação de mercadorias, que era como os seus filhos eram vistos.

A existência da mulher negra, como um ser dotado de direitos e humanidade, era totalmente negada. Antes de tudo, a mulher negra representava a própria objetificação de seu corpo. Carneiro (2001) nos anuncia que essa objetificação do corpo da mulher negra é uma herança colonial que na contemporaneidade é constantemente atualizada. Portanto:

O que poderia ser considerado como história ou reminiscência do período colonial permanece, entretanto, vivo no imaginário social e adquire novos contornos e funções em uma ordem social supostamente democrática, que mantém intactas as relações de gênero a cor ou a raça instituída no período de escravidão. As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciadora que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras (CARNEIRO, 2001, p. 01).

As mulheres negras, dentro do sistema escravista, eram sempre subjugadas, principalmente por meio das punições por elas sofridas e diferentes do tipo sofrido pelos homens negros. De forma mais explícita, preciso considerar que essa mulher era estuprada, pois a sua punição era baseada no sexo forçado pelo senhor de escravos. Davis (2016) relaciona essa contradição com o modo de produção escravista, no qual a mulher negra é colocada como uma produtora integral, tanto na lavoura, quanto na reprodução, pois, ao passo que o aristocrata punia essas mulheres com o estupro para reafirmar sua posição dominante, ele a colocava em uma situação de simples reprodutora da força de trabalho escrava.

O estupro, na verdade, era uma expressão de dominação e controle do proprietário e dos feitores sobre as negras na condição de trabalhadoras e, principalmente, de abjetas desprovidas de humanidade. Além disso, essa prática violenta também minou e tentou incapacitar as mulheres negras de se organizarem enquanto núcleos familiares, desencorajando a participação dos homens negros que eram, muitas vezes, infantilizados no que tange às relações familiares, construindo, assim, para as mulheres negras, uma rede matrifocal de relacionamentos que configurou, ao longo dos tempos, um modelo de família muito centralizado na figura feminina. Essa configuração se dá tanto como uma estratégia de não constituição da família negra aos moldes do patriarcado, bem como revela o fato de que muitos dos filhos das escravas foram frutos de estupros praticados pelos seus senhores. Ambas as perspectivas reverberam no que podemos definir como sendo a emergência do fenômeno das mães solteiras.

Porém, enquanto a mulher burguesa, através do discurso da maternidade, galga espaço e importância social, a mulher negra tem, antes de tudo, um condicionamento de força de trabalho compulsória como sua realidade. Esse condicionamento a classifica, principalmente, como um objeto. Então, como essas mulheres iriam vivenciar a maternidade?

É mais coerente constatar que não lhes seria sequer permitido a vivência de tal prática social. Eis porque as mulheres negras não são consideradas mães, mas meras reprodutoras:

A exaltação ideológica da maternidade – tão popular no século XIX – não se estendia às escravas. Na verdade, aos olhos de seus proprietários, elas não eram realmente mães; eram apenas instrumentos que garantiam a ampliação da força de trabalho escrava. Elas eram “reprodutoras” – animais cujo valor monetário podia ser calculado com precisão a partir de sua capacidade de se multiplicar. Uma vez que as escravas eram classificadas como “reprodutoras”, e não como “mães”, suas crianças poderiam ser vendidas e enviadas para longe, como bezerros separados das vacas (DAVIS, 2016, p. 19-20).

É sobre esse pensamento de negação da maternidade que, por muitos anos, a mulher negra esteve condenada à condição de escravizada. A sua prole era classificada como animal e ela, como uma reprodutora, que tinha o seu direito de constituir família negado. Portanto, percebo que a constituição do que entendemos por família está associada à questão de raça, classe e gênero.

Posso, assim, afirmar que a condição de maternidade da mulher negra e pobre foi negada pela impossibilidade de criação de seus filhos. Também percebo, fazendo um paralelo com a conjuntura contemporânea, que ainda persiste a incapacidade da mulher negra e de classes desfavorecidas de vivenciar a criação de seus filhos, principalmente quando elas não podem contar com a colaboração do pai de seus filhos. Muitas mulheres negras e de poucas posses se sujeitam a criar os filhos alheios para garantir o sustento e a sobrevivência dos seus, como é o caso das empregadas domésticas, mas não dispõem do tempo ou dos recursos para criarem seus próprios filhos.

Mais uma vez, reafirmo que temos que entender a maternidade como um fenômeno social que, ao longo dos anos, foi se modificando e criando experiências distintas conforme os marcadores de raça, classe e gênero.

Um dos pontos que considero de grande destaque nesse trabalho foi o desafio de tentar entender e mergulhar nesse discurso-sentimento de solidão vivenciado por essas mulheres. A meu ver, esse discurso-sentimento começa na discriminação e na rejeição pela sociedade das mães solteiras, por meio dos estereótipos e dos estigmas que dificultam a vida dessas mulheres quando tentam se relacionar com outros parceiros novamente.

Por vezes, me questioneei acerca da origem dessa solidão e percebi que esse sentimento está muito ligado à questão de raça. Essas mulheres trazem em seus corpos

racializados toda uma memória das mulheres que não merecem ser amadas ou cuidadas. Como coloca Sueli Carneiro (2001), “as mulheres negras não são tidas como frágeis e desconhecem o mito da fragilidade feminina.”

Por último, gostaria de comentar que o termo *mãe solteira* pode ser percebido de forma não estereotipada e, sim, como algo positivo no sentido da resiliência. Impressiona-me o quanto esse termo consegue ser diverso, transitando nas vivências de quem o carrega em seus corpos, vidas e trajetórias e sendo correntemente re-conceitualizado. A partir dessas experiências diversificadas, se criam, assim, novos termos para capturar a experiência do que seja ser *mãe solteira* ou *mãe solo*, como ser e sentir nunca se dá da mesma maneira. Reafirmo, mais uma vez, que a maternidade não é algo inato, mas sim uma relação socialmente construída e alimentada, passível de criação e recriação.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Cécili Chaves Gurgel do. **Debates de gênero**: transversalidade do conceito. Fortaleza: EdUFC, 2005.

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Geledés**, [online], 06 mar. 2011. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/?gclid=CjwKCAjwo87YBRBgEiwAI1LkqQ91in8H2gTKg8gKF97rOeUu9KKF4GDVRdfCRlyCcbJ8w1a56Bx52RoC2wgQAvD_BwE>. Acesso em: 07 nov. 2017.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

FERREIRA FILHO, A. H. Quem pariu Matheus que balance. **Revista Sitientibus**, Feira de Santana, n. 18, p.117 – 126, 1998.

MARIN, Angela; PICCININI, Cesar Augusto. Famílias uniparentais: a mãe solteira na literatura. **Psico**, Porto Alegre, v. 40, n. 4, p. 422-429, 2009.

PRIORE, Mary Del (org). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contextos, 2012.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71- 99, 19

**O BENEFÍCIO NÃO É PARA QUALQUER UMA: MORALIDADES SOBRE A MATERNIDADE EM
DECISÕES JUDICIAIS A RESPEITO DA CONCESSÃO DA PRISÃO DOMICILIAR A MULHERES
MÃES PRESAS**

Natália Barroso Brandão²¹⁶

Resumo

O artigo propõe uma discussão sobre as moralidades que orientam a concessão ou não de prisão domiciliar às mães presas provisoriamente, conforme estipulado em lei. A partir da análise de processos criminais, busco compreender os valores que orientam e servem como justificativa para as decisões. Estas justificas se relacionam, muitas vezes, não a aplicabilidade da lei, mas à opinião em relação ao crime supostamente cometido e em relação a mulher que está sendo julgada, no que diz respeito à eficiência com que ela pode exercer o papel de “mãe”.

Palavras-chave: Moralidades; Antropologia do direito; Encarceramento feminino.

Introdução

O meu objetivo neste artigo é fazer uma discussão a respeito de como o Estado, através da edição de leis específicas e do consequente tratamento jurídico (policial e judicial) dado a estas, promove determinados ideais e valores que são utilizados tanto para justificar suas próprias ações quanto para legitimar os seus poderes.

O foco será a aplicabilidade do art. 318 do Código de Processo Penal, que versa sobre a substituição da prisão preventiva pela prisão domiciliar²¹⁷. A partir da alteração do inciso IV do referido artigo²¹⁸ e da inclusão dos incisos V e VI pela Lei 13.257/2016 (Marco Legal da Primeira Infância), a lei diz que o juiz poderá substituir a prisão preventiva pela domiciliar nos casos em que o agente for gestante; mulher com filho de até 12 anos incompletos ou homem, caso seja ele o único responsável pelos cuidados do filho de até 12 anos incompletos. O art. 318-A do mesmo código, acrescentado pela Lei 13.769/2108, traz as restrições ao artigo anterior: para a concessão da prisão domiciliar a acusada não pode ter cometido crime mediante violência ou grave ameaça e nem contra seu filho ou dependente.

216 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF). Bolsista CNPq.

217 Conforme art. 317 do CPP, a prisão domiciliar consiste no recolhimento do indiciado ou acusado em sua residência, só podendo dela ausentar-se com autorização judicial. Trata-se, portanto, de uma modalidade diferenciada de prisão e não de uma medida alternativa à pena restritiva de liberdade.

218 O inciso IV do art. 318 do CPP permitia a substituição da prisão preventiva pela domiciliar caso se tratasse de gestante a partir do sétimo mês de gestação ou sendo caso de gestação de alto risco. A alteração trazida pela Lei 13.257/2016 excluiu estas condicionantes, passando a figurar no referido inciso apenas a palavra “gestante”.

Entretanto, pude perceber que na prática existem outras restrições à concessão do benefício que não as estipuladas em lei, sendo o direito à prisão domiciliar mitigado pelos magistrados e outros atores do sistema judiciário sob diferentes justificativas.

Esta discussão terá como base a análise de processos judiciais eletrônicos referente a mulheres presas provisoriamente no estado do Rio de Janeiro. Tive acesso a tais processos a partir da atuação no projeto “Agenda Feminista pelo Desencarceramento²¹⁹”, em que realizamos uma análise crítica dos “autos”, ou seja, dos registros cartoriais presentes nestes processos. Os processos eletrônicos selecionados estão presentes em duas listas a que tivemos acesso: uma delas oriunda do sistema informativo do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro (TJRJ) a respeito de mulheres que se encontravam presas entre janeiro de 2017 e janeiro de 2018 e outra presente no *habeas corpus* coletivo HC 143.641/SP.

O referido *habeas corpus* coletivo foi impetrado ao Supremo Tribunal Federal (STF), que decidiu por conceder a ordem para determinar a substituição da prisão preventiva pela prisão domiciliar de todas as mulheres presas gestantes, puérperas, mães de crianças de até 12 anos incompletos ou responsável por pessoa com deficiência, excetuados os casos de crimes praticados contra descendentes; mediante violência ou grave ameaça e situações entendidas como excepcionalíssimas, as quais deverão ser devidamente fundamentadas pelos magistrados que denegarem o benefício. Este HC coletivo, como demonstrarei no desenvolvimento do texto, é usado para embasar muitas decisões a respeito da concessão (ou não) da prisão domiciliar e é alvo de muitas críticas e comentários a seu respeito.

A partir, então, da análise de processos criminais eletrônicos – principalmente das decisões proferidas por juízes e desembargadores presentes nestes – busco compreender quais são os valores que orientam e servem como justificativas para a concessão ou não de tal benefício. Estas justificativas se relacionam, muitas vezes, não a aplicabilidade do que está exposto no texto legal, mas à discricionariedade e à opinião pessoal do magistrado em relação ao crime supostamente cometido e, principalmente, em relação a mulher que está sendo julgada, no que diz respeito a eficiência com que esta pode cumprir o papel social de

219 Projeto realizado pela Rede Nacional de Feministas Antiproibicionistas (RENFA) e pela Rede Jurídica pela Reforma da Política de Drogas (REFORMA) em colaboração com o Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão em Administração de Conflitos da Universidade Federal Fluminense (NEPEAC/UFF).

“mãe”. Assim, ao “etnografar documentos” (VIANNA, 2014), busco compreender como, a partir da lógica do contraditório (LIMA, 2013) nos processos criminais, um determinado ideal de “mãe” orienta as decisões judiciais assim como é promovido por essas. Assim, debato a possibilidade do Estado, a partir do Poder Judiciário, deter tanto o poder de construir “verdades jurídicas” (FOUCAULT, 2005) em relação aos fatos decorridos quanto de exercer o “poder simbólico” (BOURDIEU, 2001) de preencher valorativamente as categorias que utiliza em suas decisões – como a categoria “mãe” em questão - e que são apropriadas pelo próprio Estado para justificar suas ações.

Da análise etnográfica dos “autos”.

Conforme dito anteriormente, os “autos” dos processos são os registros cartoriais do que acontece na instrução criminal, do que é considerado por diferentes agentes como relevante a ponto de merecer registro em uma forma particular de narrativa. Busquei, neste artigo, realizar uma etnografia destes documentos, pensando-os como “artefatos que carregam, em sua materialidade, forma e conteúdo, inúmeras modalidades de controle administrativo” (FERREIRA e NADAI, 2015) e que, além de servirem como uma “via de acesso às instituições onde circulam” (FERREIRA e NADAI, 2015) devem ser pensados em relação à sua capacidade de produção de sujeitos, afetos, conflitos e modos de sociabilidade institucional.

Diversos autores buscaram as “aldeias-arquivo” (CARRARA, 1998) como *locus* privilegiado para a realização de etnografias. Adriana Vianna, ao etnografar documentos judiciais, buscou compreender como estes são construídos, como “pedaços que interessam à narrativa que por trás deles se costura” (VIANNA, 2014) ao mesmo tempo que constroem o mundo social, entendendo que “é no desenho sinuoso da produção de faltas e parcialidades que devemos procurar sua riqueza específica, sua força como constructo e como agente social, como marcas que nos indicam os mundos de onde emergem, mas também os novos mundos que fazem existir”. (VIANNA, 2014, p. 46 – p. 47). A referida autora aponta, ainda, para o fato de que

(...) as “biografias” cristalizadas na escrita do processo têm por função tanto construir representações – reputações, pode-se dizer – sobre e para todos os envolvidos quanto intervir nos próprios rumos do processo e da decisão judicial que o encerra. (VIANNA, 2014, p. 54)

Para compreender os documentos como peças etnográficas é necessário olhar para estes como construtores da realidade, tanto por aquilo que produzem, ou seja, pela capacidade de fabricar um “processo” como “sequência de atos no tempo, ocorrendo em condições específicas e com múltiplos e desiguais atores e autores” (VIANNA, 2014), quanto pelo que conscientemente segmentam. É necessário, como nas etnografias realizadas na interlocução com pessoas “de carne e osso”, atentar para aquilo que parece conduzir nosso olhar (ou que o interlocutor parece querer que vejamos): aos argumentos que se reiteram nos diferentes registros documentais nos “autos” de um processo e que ganham autonomia e força de verdade pela repetição, assim como àqueles outros argumentos que perdem força e são esquecidos ou apagados ao longo dessa construção documental.

Neste sentido, busquei atentar para os argumentos que “ganham força” no decorrer dos “autos” dos processos analisados, pensando quais são os valores e moralidades que orientam tais argumentos. Ao compreender as peças processuais como construtos sociais e artefatos, procuro analisar, para além dos limites determinados pela forma processual prescrita a que estes documentos estão constrangidos, a “circulação de gramáticas morais compartilhadas de modo desigual por administradores e administrados” (VIANNA, 2014) que constroem decisões como “verdades jurídicas” e atribuem a determinadas representações o status de “oficiais”, reproduzindo e impondo certas “categorias de pensamento” (BOURDIEU, 2001)

Da análise das peças processuais

Figuram, nos processos eletrônicos a que tive acesso para a elaboração da pesquisa, diferentes atores jurídicos, com diferentes capitais simbólicos. Na grande maioria dos processos, as acusadas são representadas pela Defensoria Pública e, por isso, optei em usar como material de análise apenas os processos em que tanto a defesa quanto a acusação são feitas por instituições estatais, não considerando aqueles cuja defesa foi realizada por

advogados particulares. Assim sendo, os atores jurídicos²²⁰ que estão presentes em tais processos são os defensores públicos, promotores e magistrados de primeira e, nos casos de impetração de *habeas corpus*, segunda instância. O pedido de concessão da prisão domiciliar é feito pela Defensoria Pública em diferentes momentos do processo, mas geralmente no começo da instrução criminal (às vezes havendo um atraso considerável na juntada de documentos que comprovem a maternidade da ré, o que faz com que este pedido só seja apreciado muito tempo depois da prisão preventiva). Ao Ministério Público, que ofereceu a denúncia, cabe opinar a respeito da concessão ou não de prisão domiciliar, opinião esta que quase sempre é no sentido de denegar o benefício²²¹. Ao magistrado, cabe analisar o pedido da defesa e decidir pela concessão ou não do benefício previsto no art. 318 do CPP.

Além das restrições elencadas em lei para a concessão da prisão domiciliar, os juízes utilizam muitos outros argumentos para fundamentar o não deferimento do benefício. Os principais argumentos estão relacionadas à ausência de documentos que comprovem a condição de mãe ou gestante no processo, à gravidade do crime, à periculosidade da acusada (associada à existência de “maus antecedentes”, mesmo quando a ré é “tecnicamente²²²” primária) e ao entendimento de ser a acusada prescindível à criação do filho por haver outra pessoa que pode assumir os cuidados (geralmente mãe, irmã ou companheiro da acusada). Exemplos destes argumentos são os presentes nas seguintes decisões:

220 Embora os processos judiciais sejam instruídos pelos inquéritos policiais e as decisões muitas vezes embasadas nestes, reiterando as moralidades ali presentes, não é possível consultá-los no sistema eletrônico do TJRJ.

221 Dentre os 51 processos analisados, em apenas dois casos o Ministério Público optou pelo deferimento da prisão domiciliar.

222 Só é considerado reincidente o réu que cometer um novo crime depois do trânsito em julgado da sentença penal condenatória de crime anterior, ou seja, se ele ainda está sendo julgado pela prática de um crime anterior, ele será “tecnicamente primário”. É importante atentar como esta construção, de certa forma, implica um juízo moral a respeito da pessoa que está sendo julgada. Ainda que a legislação verse apenas sobre a possibilidade de reincidência ou não, a figura do réu “tecnicamente primário” é recorrente para demonstrar que aquela pessoa, ainda que não reincidente, tem uma vida pregressa “relacionada” de alguma forma com o “mundo do crime”. Em diversas decisões os magistrados apontam para o fato de que a ré “tem anotações criminais”, “já teve algum tipo de envolvimento com atividade criminosa”, “não é respeitadora das leis”, muito embora não haja sentença condenatória transitada em julgada em desfavor da ré.

(...) a nocividade social do crime de tráfico de drogas é elevadíssima, constituindo um dos maiores flagelos da sociedade contemporânea, sendo esse delito a matriz de muitos outros crimes, razão pela qual a prisão domiciliar deve ser indeferida. (Grifo meu)

Não há nenhum comprovante nos autos de que a custodiada se encontra grávida bem com, fisicamente, não se pode constatar tal condição, inclusive, a mesma narra supostamente que estaria grávida de 02 meses, o que em análise superficial da sua aparência não permite visualizar o estado gravídico. (Grifo meu)

O *periculum libertatis*, por sua vez, encontra-se na extrema periculosidade das acusadas, que investiram contra a vida de pessoa do convívio de ambas, fato grave e que conspurca a ordem pública, visualizada pelo trinômio gravidade da infração, periculosidade do agente e repercussão social do fato pela sensação de insegurança causada na comunidade local. (Grifo meu)

Para além destes argumentos, alguns magistrados embasam suas decisões utilizando como argumentos valorações morais a respeito da conduta criminosa imputada à acusada e mesmo à personalidade desta, assim como da compatibilidade destas condutas e personalidades com o papel de mãe. Estes argumentos são diversos, uma vez que diretamente relacionados com a opinião pessoal do magistrado que profere a decisão. Alguns exemplos:

Resta patente, assim, a soltura das rés não contribui para o desenvolvimento saudável das crianças. Pelo contrário, a soltura das denunciadas pode, inclusive, prejudicar o desenvolvimento das crianças, especialmente pelo fato de as crianças e as drogas, supostamente, dividirem o mesmo espaço. (Grifo meu)

Não restou comprovado que as crianças, filhas das rés, estejam desassistidas, muito pelo contrário. Ficou demonstrado que as acusadas, quando da prisão em flagrante, em pleno final de semana, não estavam tutelando ou cuidando das crianças.” (Grifo meu)

Registre-se, ainda, que no momento da prisão havia uma criança com 05 anos de idade dentro do veículo em que estavam a requerente e o denunciado I. S., o que, à toda evidência, constitui um péssimo exemplo a ser adotado e, tampouco, existe qualquer documento que comprove que S.M. amamentava o seu filho. (Grifo meu)

Não há como supor a presença de senso de responsabilidade pessoal e autodisciplina capazes de justificar que os condenados aguardem em liberdade o julgamento de eventual recurso. (Grifo meu)

O pedido de concessão de liberdade provisória da indiciada E.V., formulado pelo ilustre Defensor Público, por quem nutro profunda admiração em razão de sua zelosa atuação profissional, informa que a mesma encontra-se no sétimo mês de gravidez, não sendo recomendada a sua custódia cautelar. Entretanto, ousou discordar no nobre defensor público: gravidez é sinônimo de saúde! Não se pode utilizar o argumento de uma gravidez para justificar que uma mulher que, possivelmente praticou o grave crime de associação para o tráfico, apoiando a conduta criminosa de seu companheiro, possa ser colocada em liberdade. Saliente-

se que em nenhum momento dos autos há comprovação de que sua gravidez, embora de gêmeos, seja de risco, havendo tão somente uma declaração da própria indiciada de que seria tal situação. Pelo contrário, o que temos nos autos são receituários/laudos médicos antigos (fls. x), dando conta de sua gestação e de um problema respiratório alérgico. Não há informação médica atual acerca de seu estado de saúde. O que podemos afirmar, de acordo com os depoimentos prestados, é que a nacional E. V., encontrava-se na rua, em horário já avançado, possivelmente praticando e apoiando condutas relativas ao crime de tráfico e associação para o tráfico de entorpecentes, o que demonstra que seu estado de saúde não era tão ruim quanto o informado. Ora, se seu estado fosse realmente de risco e necessitando repouso, a indiciada estaria em casa repousando e não andando pela rua em uma noite de sexta feira! (...) E chega a ser estarrecedor ver uma mulher grávida, em seu sétimo mês de gestação, possivelmente não apenas apoiar a atividade criminosa do marido, mas também participar de tal atividade, colaborando com o tráfico, recolhendo o dinheiro auferido com a venda das drogas, guardando-o, provavelmente para o caso de, em uma batida policial, nada ser encontrado com seu companheiro! (Grifo meu)

No que diz respeito à concessão do benefício, a fundamentação geralmente está estritamente relacionada ao disposto no art. 318 do CPP e a não observância das restrições previstas no art. 318-A. Entretanto, alguns outros elementos não previstos nestes artigos são utilizados como fundamento para a decisão, como a ausência de antecedentes criminais e a presença nos autos de documentação dos filhos e comprovantes de endereço fixo e trabalho lícito. Algumas poucas decisões tecem comentários sobre a importância de tal benefício principalmente para as crianças, que seriam as principais beneficiadas²²³. Alguns exemplos de decisões nesse sentido:

Concedida a prisão domiciliar por HC, por força do Marco da Primeira Infância, uma vez que a ré tem 2 filhos de 02 e 04 anos, além de ser primária e não ter cometido crime contra descendente, conforme aduz o HC 143.641.

A ré se enquadra em uma das hipóteses previstas no art. 318 do CPP, haja vista que é mãe de uma criança de 1 ano e 5 meses de idade de iniciais L.A.B.S conforme certidão de nascimento acostada à fl. x. Outrossim é evidente que a criança se encontra em fase de nutrição e cuidados específicos para seu crescimento, necessitando indubitavelmente da presença da ré, devendo ser considerado,

223 Estive presente, no dia 29/03/2019, no evento intitulado “Encarceramento feminino em perspectiva” organizado pela Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro do qual participou o ministro do STF Ricardo Lewandowski, relator do HC coletivo 143.164/SP. A respeito do referido HC, o ministro salientou que a importância deste no que concerne em “garantir um futuro melhor para nossos brasileiros”. Esta fala me remeteu ao que expõe Marisa Peirano (1986) a respeito da inexistência da ideologia de uma nação acabada no diz respeito ao Brasil, compreendendo o *nation-building* não apenas como um processo, mas como uma ideologia. Tal fala demonstra a compreensão do instituto legal que prevê a prisão domiciliar não como uma garantia de direitos às mulheres às quais esse se aplica, mas à possibilidade de um futuro “melhor” aos filhos destas, pensando não os efeitos presentes, mas os possíveis resultados futuros.

ainda, que o referido período ainda compreende a amamentação e é crucial para a criação de laços eternos entre mãe e filho, sendo certo que a separação poderá trazer impactos de difícil reparação à criança. Tal situação aliada ao fato de que o genitor da criança também se encontra acautelado deixam cristalina a indispensabilidade da ré para os cuidados a serem dispensados à criança. Nesta seara, ressalta-se que há informação nos autos de que a interrupção do alimento única e exclusivamente oferecido pela lactante ocasionou a necessidade de apresentação da criança a um profissional médico, estando a consulta comprovada à fl. x, o que corrobora a imprescindibilidade da mãe para o cuidado da criança neste momento. Mister salientar que o cerne da questão passa pelo reconhecimento da doutrina da proteção integral e do princípio da prioridade absoluta, insculpidos no art. 227 da Carta Magna, no ECA e, ainda, na Convenção Internacional dos Direitos da Criança, ratificada pelo Decreto Presidencial n. 99.710/90. (...) ressaltando que não há até o momento, comprovação nos autos de que o cumprimento da custódia em regime domiciliar pode acarretar perigo à ordem pública, à conveniência da instrução criminal e/ou à aplicação da lei penal.

(...) no sentido de que os cuidados maternos com a criança se consubstanciam em condição legalmente presumida. Portanto, salvo hipóteses excepcionalíssimas, a presença da mãe junto de seu filho é condição fundamental para a proteção do menor e, bem assim, para a preservação de seu desenvolvimento psicológico. E também o HC coletivo 143.641/SP, do qual ressalta a “primazia ao direito à dignidade das mães e das grávidas e, sobretudo, aos interesses do menor, notadamente relativos ao convívio familiar e a educação.

Concedo a prisão domiciliar, por força do cumprimento dos requisitos listados pelo HC 143.641, uma vez que se trata de ré primária, mãe de criança de 2 anos e que possui residência fixa.

Ainda que em muitas situações os juízes ou desembargadores utilizem o HC 143.641/SP para justificar a concessão da prisão domiciliar à acusada ou mesmo para negar tal benefício (nos casos em que o STF entende não ser viável a concessão da prisão domiciliar, a saber, em caso de grave ameaça ou violência contra a pessoa e de crime cometido contra o descendente, além de situações excepcionalíssimas não descritas), muitos demonstram em suas decisões discordar do acordado no referido HC.

Em certas decisões, os magistrados expressam sua opinião pessoal de discordância em relação ao HC 143.641, como é possível perceber nos casos seguintes:

Hipótese que, no entanto, a despeito da aguda gravidade dos fatos criminosos, impõe observância das diretrizes estabelecidas pelo Supremo Tribunal Federal, no HC Coletivo 143.641, julgado em 20.02.2018, o qual, com ressalva da concepção pessoal do Desembargador-Relator, firmou orientação no sentido de substituir a prisão preventiva pela domiciliar, de todas as mulheres presas, gestantes, puérperas ou mães de crianças com até 12 anos, sob sua guarda. Exceções previstas nas diretrizes do STF que não parecem se amoldar ao caso presente, sobretudo porque a gravidade concreta do fato não parece ser impeditiva ao gozo de tal bem-estar. (Grifo meu)

(...) a acusada é genitora de filhos menores de 12 anos, conforme documentos de fls. 337/338, e suas condições se enquadram nos parâmetros fixados no temerário 'Habeas Corpus' coletivo 143641, julgado pela 2ª Turma do Supremo Federal, que determinou, com eficácia 'erga omnes' e vinculante, a substituição das prisões preventivas de mulheres nas situações previstas no art. 318, III, IV e V, do Código de Processo Penal, por prisões domiciliares. Diante do exposto, DEFIRO A SUBSTITUIÇÃO DA PRISÃO PREVENTIVA POR PRISÃO DOMICILIAR. (Grifo meu)

Impende salientar que a alteração do Código de Processo Penal pela Lei 13.257/2016 se deu para proteção de crianças, sendo certo que, caso a criança (no caso, o filho da ré) esteja sendo cuidada por outra pessoa, não pode a ré obter o benefício, razão pela qual há de provar, para obtenção da substituição pleiteada, que não há outra pessoa em condição de cuidar de seu filho. Aliás, se for interpretado o art. 318, V, do CPP no sentido de que toda e qualquer mulher com filho de até 12 anos de idade incompletos faz jus à substituição da prisão preventiva por domiciliar, certamente o caos seria implantado no país, em especial no Estado do Rio de Janeiro, cujo índice de criminalidade é extremamente alto. (Grifo meu)

Estes são alguns exemplos das diversas decisões nas quais os magistrados expressam sua opinião pessoal em relação ao HC Coletivo, assim como ao estatuto jurídico que implementou tal benefício, discordando destes. Tal discordância evidencia um juízo moral que é feito pelos magistrados no que concerne a lei e a decisão de órgãos superiores, juízo este que é usado para orientar e embasar suas decisões a despeito das orientações legais.

Das moralidades

A partir dos exemplos supracitados, é possível perceber que os magistrados se orientam por diferentes moralidades em relação ao caso e à acusada em questão para construir e fundamentarem a sua decisão. A análise etnográfica destas moralidades possibilita atentar para a pluralidade e as disputas a respeito da dimensão moral da categoria “mãe”, explicitando seu caráter contextual e interacional, uma vez que diretamente relacionado aos casos específicos julgados. É possível pensar tais moralidades como “moralidades situacionais” (EILBAUM, 2012) uma vez que abrangem os valores e interesses dos agentes judiciais no que diz respeito às suas perspectivas profissionais, histórias de vida, relações sociais e posições institucionais.

A respeito da fundamentação da denegação do benefício às mães que, em virtude do crime praticado ou de sua “personalidade perigosa”, é possível perceber a presença de moralidades relacionadas a um papel ideal de mãe que se encontra em um polo diametralmente oposto àquele do papel de “mulher criminosa”. A transgressão feminina

produz rompimento no que diz respeito à conduta prescrita às mulheres, conforme entendimento de Pimentel (2013), de que

(...) continua presente no imaginário coletivo a percepção de que as mulheres cumprem um papel maternal marcado, principalmente, pela capacidade amorosa acolhedora que conseguem estabelecer, seja no espaço privado ou no espaço público. Assim, o envolvimento de mulheres na criminalidade repercute de forma muito peculiar nesse imaginário coletivo, sobretudo porque as expectativas sobre o comportamento são rompidas com a prática de um delito. Ou seja, os gestos amorosos, cuidadosos e atenciosos atribuídos tradicionalmente à figura da mulher, são vistos como incompatíveis às práticas delituosas. (PIMENTEL, 2013, p. 52)

A autora atenta para uma “desconfiguração identitária” (PIMENTEL, 2013), que atinge a imagem das acusadas enquanto sujeito feminino, resultando em uma pena dupla uma vez que, além descumprimento das normas legais, estas descumprem também normas referentes aos papéis tradicionais da mulher na sociedade.

Algumas práticas, como o tráfico de drogas, também são vistas como incompatíveis com a maternidade, como é possível perceber nas decisões acima. O tráfico de drogas, que é a principal causa de encarceramento feminino²²⁴, é considerado por muitos magistrados como o mais sério problema da atualidade no que tange à segurança pública, sendo o desencadeador de muitas outras práticas delituosas. Além da gravidade atribuída ao tráfico de drogas, o fato da mulher praticá-lo na mesma residência em que vive com os filhos é entendido como motivo para a não concessão da prisão domiciliar, uma vez que tal prática “corromperia” o ambiente, tornando-o “perigoso” ou “impuro” (DOUGLAS, 2010), sendo então incompatível com o exercício da maternidade. O fato das mulheres exercerem a atividade criminosa nas ruas, muitas vezes durante o período da noite ou da madrugada também é moralmente condenado, uma vez que o espaço público é representado como um espaço masculino (DAMATTA, 1997), não adequado para a “mãe”.

Os agentes judiciais, ao se orientarem por um ideal de “mãe”, ao preencherem valorativamente o significado desta categoria, acabam por promover este ideal, uma vez que têm o poder de criar, a partir de suas decisões, efeitos imediatos no mundo social, sendo o

224 Conforme o Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias – INFOPEN (2014), o crime de tráfico de drogas contabiliza 68% dos casos de crimes perpetrados por mulheres, sendo o de maior ocorrência entre o gênero feminino.

principal deles a privação da liberdade e o encarceramento em unidades prisionais. Este ideal, além de um modelo ao qual os magistrados se referem, serve também como um instrumento, como política de intervenção no sentido da apropriação e promoção deste modelo para justificarem suas ações.

Pensado o Estado

A partir da análise dos documentos presentes nos processos é possível perceber que o Estado não é unívoco e homogêneo. Diferentes agentes estatais, na figura das diferentes vozes presentes nos processos, expressam diferentes moralidades acerca da “mãe”, do seu papel e dos seus direitos. Diferentes moralidades estão presentes no inquérito (cujos fragmentos às vezes aparecem nas decisões para reforçar as decisões dos magistrados), nos pedidos dos defensores públicos, nas “opiniões” do ministério público, nas decisões dos juízes e nos laudos de especialistas consultados (embora estes muito raramente estejam presentes). A “lógica do contraditório” (LIMA, 2010), que caracteriza o processo penal brasileiro, para além de pressupor o dissenso entre as partes a respeito dos fatos decorridos, pressupõe também o dissenso a respeito de como os instrumentos legais podem ser moralmente preenchidos e valorados, dissenso este que é “solucionado” com a decisão de terceiros capazes de legitimar “quem ganha e quem perde” (LIMA, 2010, p. 558), ou seja, de alcançar um determinado entendimento, naquele caso, ao status de “verdade”.

Ainda que o Estado seja composto por diferentes moralidades, significadas de formas distintas em diferentes contextos, ele tem o poder de decidir selecionando alguma destas (em situações específicas) como a oficial, legítima ou mesmo “natural”. Este poder se relaciona diretamente com o exposto por Bourdieu (1996) que entende como um dos principais poderes do Estado o poder de produzir e impor as categorias do pensamento que são utilizadas espontaneamente.

Weber (1983) entende o Estado como “uma comunidade humana que reivindica com sucesso o monopólio do uso legítimo da violência física em um território determinado”. Bourdieu, complementando o exposto por Weber, entende que o Estado reivindica com sucesso o monopólio do uso legítimo da violência física e simbólica, a partir da compreensão de que

Se o Estado pode exercer uma violência simbólica é porque ele se encarna tanto na objetividade, sob a forma de estruturas e mecanismos específicos, quanto na

“subjetividade” ou, se quisermos, nas mentes, sob a forma de estruturas mentais, de esquemas de percepção e de pensamento. Dado que ela é resultado de um processo que a institui, ao mesmo tempo, nas estruturas sociais e nas estruturas mentais adaptadas a essas estruturas, a instituição instituída faz com que se esqueça que resulta de uma longa série de atos de instituição e apresenta-se com toda a aparência do natural. (BOURDIEU, 1996, p. 97 – p. 98)

Assim, o judiciário, ao julgar e criar o mundo social tanto através da construção documental quanto das decisões, exerce este “poder simbólico”. A própria construção de documentos, a possibilidade de registrar e destacar fragmentos específicos da realidade, constitui em si uma violência simbólica, no sentido de que é uma simplificação da realidade, uma redução da complexidade social cuja forma é determinada por um poder burocrático, administrativo ou judicial.

No que diz respeito a burocracia, é possível perceber que essa, na prática, pouco se assemelha com o modelo racional-burocrático proposto por Weber (1983). Weber considera que a administração burocrática moderna se define pelo exercício da dominação baseada no saber (racional) e organizada de forma hierarquizada em esferas impessoais de competência. Neste sentido, Miranda (2005) demonstra que embora o sistema seja ordenado, formalmente, segundo o princípio da igualdade perante a lei, caracteriza-se “pelo tratamento diferenciado dos casos, pelo privilégio concedido a alguns de serem atendidos de modo distinto dos demais, pela preocupação em atender primeiramente aos interesses do Estado.” (MIRANDA, 2005). Este tratamento diferenciado e personalizado é orientado também por diferentes moralidades e por interações personalizadas, não se realizando na prática o ideal de uma burocracia impessoal e racional.

O Estado, conforme entendimento de Bourdieu (1996), pode ser pensado como um campo. Ainda que o Estado não exista como entidade reconhecível, ele existe na ideia que repercute nas ações das pessoas, como um “campo” que estrutura outros “campos”. Seria um campo de intervenção de saberes, burocratização, de poder e de luta (não só como produtor, mas também como resultado destas) assim como um campo de produção de identidades, classificações e resistências.

O Estado é resultado de um processo de concentração de diferentes tipos de capital de força física ou de instrumentos de coerção (exército, polícia), capital econômico, capital cultural, ou melhor, de informação, capital simbólico, concentração que, enquanto tal, constitui o Estado como detentor de uma espécie

de metacapital, com poder sobre os outros tipos de capital e sobre seus detentores. A concentração de diferentes tipos de capital (que vai junto com a construção dos diversos campos correspondentes) leva, de fato, emergência de um capital específico, propriamente estatal, que permite ao Estado exercer um poder sobre os diversos campos e sobre os diferentes tipos específicos de capital, especialmente sobre as taxas de câmbio entre eles (e, concomitantemente, sobre as relações de força entre seus detentores). (BOURDIEU, 1986, p. 99)

O Estado, assim, pode ser pensado como algo a ser determinado, que pode assumir diferentes “formas” e “significados” em diferentes contextos. É um conceito que não deve ser reificado ou “fetichizado” (TAUSSIG, 1995) para que não tenha suas possibilidades analíticas esvaziadas e cujo “poder simbólico” não deve ser ignorado na elaboração de análises acerca das representações deste e de seus efeitos.

Considerações finais

É possível perceber, portanto, que a despeito do que está previsto na lei penal, na prática o benefício muitas vezes não é concedido. Os crimes de tráfico de drogas e associação para o tráfico, que ensejam mais da metade das prisões de mulheres, são tratados como casos “excepcionalíssimos” pelos magistrados. Os magistrados assim os considerarem em virtude do grande “potencial lesivo à ordem pública” que atribuem a este crime, o que demonstraria a “periculosidade” daquelas que o praticam e, por isso, justificaria a não concessão da prisão domiciliar.

Desta forma, o benefício só é concedido nos casos em que o magistrado entende que aquela mulher que está sendo julgada, em virtude de suas características pessoais e do crime que praticou, o merece. A prisão domiciliar, portanto, é entendida por aqueles que têm a faculdade de concedê-la, não como um direito universal, mas como um privilégio e portanto, para poucas.

Referências

BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Poder Simbólico*. In: Bourdieu, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001.

_____. *Espíritos de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático*. In: Razões práticas. Sobre a teoria da ação. Campinas: Papyrus, 1996.

BRASIL. Ministério da Justiça. Departamento Penitenciário Nacional. Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias – INFOPEN. Brasília, 2014. Disponível em:

<<http://www.justica.gov.br/noticias/mj-divulgara-novo-relatorio-do-infopen-nesta-terca-feira/relatorio-depen-versao-web.pdf>> Acesso em 01/09/2019

CARRARA, Sérgio. *Crime e loucura: o aparecimento do manicômio judiciário na passagem do século*. Rio de Janeiro/São Paulo: Eduerj, Edusp, 1998.

DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

EILBAUM, Lucía. *O bairro fala: conflitos, moralidades e justiça no conurbano bonaerense*. São Paulo: Editora Hucitec, 2012.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro, Nau, 2005.

LIMA, Roberto Kant de. *Entre as leis e as normas: Éticas corporativas e práticas profissionais na segurança pública e na justiça criminal*. Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, Vol. 6, n. 4, 2010.

FERREIRA, Letícia C. M e NADAI, Larissa. *Reflexões sobre burocracia e documentos: apresentação do dossiê*. In: Confluências, Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito. Vol. 17, nº 3, 2015.

MIRANDA, Ana Paula Mendes. *Antropologia, Estado Moderno e Poder: perspectiva e desafios de um campo em construção*. Revista Avá, Posadas, n. 7, 2005.

PEIRANO, Mariza. *Sem lenço, sem documento. Reflexões sobre cidadania no Brasil*. Sociedade e Estado, v. 1, n. 1, 1986.

PIMENTEL, Elaine. *O lado oculto das prisões femininas: representações dos sentimentos em tono do crime e da pena*. Revista Latitude, Maceio, v. 7, n. 2, 2013.

TAUSSIG, Michael. *Maleficium: el fetichismo del Estado*. En: _____. Un gigante em convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso em emergencia permanente. Barcelona. Gedisa, 1995.

VIANNA, Adriana. *Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais*. In: Sérgio R. R. Castilho; Antonio Carlos de Souza Lima; Carla C. Teixeira (orgs.), *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro, ContraCapa, 2014.

WEBER, Max. *Las comunidades políticas*. In: _____. *Economía y sociedad*. Mexico: Fondo de Cultura Económica. 1983.

AS PERSPECTIVAS DA PRISÃO DOMICILIAR PARA A MATERNIDADE NO CÁRCERE E A (NÃO) CONCESSÃO DE DIREITOS DA MULHER, DA CRIANÇA E DA FAMÍLIA

Letícia Sales²²⁵

Resumo

Este artigo visará propor uma análise das perspectivas da prisão domiciliar para mulheres mães presas, a partir da decisão do Supremo Tribunal Federal em dar *habeas corpus* coletivo para a substituição de pena preventiva pela domiciliar. Disponho analisar esse direito a partir dos dados prisionais femininos no Brasil, e como estes impactam diretamente na Maternidade no Cárcere, especificamente na Unidade Materno Infantil, que abriga as lactantes de todo o estado, para então, compreender como esses direitos estão sendo aplicados e/ou moralizados.

Palavras chave: Maternidade-no-cárcere; Parentesco; Prisão-domiciliar.

Introdução

O artigo aqui proposto resulta de um modo geral da minha dissertação de mestrado, e tomou forma deixando muitos questionamentos para que a caminhada acadêmica e as pesquisas não parassem por aqui e dessem continuidade no doutorado.

O interesse no grande tema de pesquisa sobre “maternidade no cárcere” surgiu desde a graduação em Ciências Sociais, com a participação em iniciações científicas e grupos de pesquisa²²⁶. Desde então, tive a oportunidade de fazer etnografia²²⁷ na Unidade Materno Infantil (UMI), no Rio de Janeiro, com a finalidade de compreender as práticas jurídicas, gestão estatal diante da vida da díade mãe-bebê, vínculos afetivos, rupturas familiares, e todas as re(existências) dessa dupla nesse cenário “hostil”.

Nesse sentido, a partir disso faço uma breve apresentação do que é a UMI para contextualizar o cenário da prisão domiciliar visto que a instituição é um lugar de passagem, atravessamentos, tanto da mãe presa quanto do bebê.

²²⁵ Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense – PPGA/UFF, e bolsista CNPq.

²²⁶ Participei de um programa de iniciação científica, apoiado pela FAPERJ por um ano e três meses²²⁶. Este projeto estava ligado inicialmente às pesquisas de “Adoção em seus múltiplos sentidos”²²⁶ e “A genéticação do parentesco e o impacto na questão da adoção” e objetivava compreender os significados da filiação adotiva, apreendendo as práticas de justiça (Schuch, 2009) da infância no cenário adotivo, mapeando as razões e os caminhos que levam os integrantes do Poder judiciário (juizes das VIII), Promotores da Infância e Juventude e Defensores públicos a buscar a reintegração ou não à família de origem e /ou a adoção. Após seu término participei de outro projeto²²⁶ que consistia no desdobramento do anterior, contando com o suporte do CNPq. A proposta dessa nova pesquisa era entender o que oficiais do direito pensavam sobre a adoção, constituição e destituição de laços familiares.

²²⁷ Dediquei-me ao trabalho de campo na Unidade em 2016, por três meses, participando do cotidiano das internas e dos bebês, bem como do trabalho ativo do corpo administrativo da instituição.

Permanecem na unidade as mulheres encarceradas que tiveram filhos e estão em processo de amamentação: as “internas” ficam com seus bebês, conforme previsão legal até os seis meses de vida dos filhos²²⁸, que nasceram no sistema prisional. Após esse período as crianças são “desligadas”²²⁹ das mães/presas e podem ter três destinos: ficar com a família extensa (avós maternos, paternos e tios, tanto da mãe quanto do pai), ir para as casas de colhimento ou para “famílias acolhedoras”²³⁰, ou em último caso, ser encaminhados para a adoção.

A UMI é uma instituição que acolhe as mulheres-mãe-presas de todo estado juntamente com seus bebês, até geralmente os seis meses de vida. Mesmo anexa à Penitenciária Talavera Bruce (Bangu – RJ), esta é administrada pela SEAP (Secretaria de Estado de Administração Penitenciária).

Seu cenário não se associa a um presídio de fato, possuem árvores, plantas, flores, pássaros, gatos e um espaço grande e com muita grama. No meio desse espaço tem um pedaço coberto cheio de cadeiras e ventiladores, onde as internas ficam sentadas durante o dia, conversando e cuidando de seus filhos, deixando-os “pegarem um pouco de ar fresco”. A primeira impressão que se tem da unidade é que não se parece em nada com um presídio, fazendo reconhecer um hibridismo entre casa e prisão, pois em aspectos físicos tudo é colorido e paisagista, cheio de árvores, flores e sem grades (Sales, 2017).

Aos oito meses de gestação as internas grávidas em seus presídios de origem são transferidas para o Talavera Bruce, para que possam esperar o momento do parto, e em seguida, permanecer na UMI. A unidade tem como finalidade proporcionar o atravessamento do aleitamento materno para mãe e filho ao que indica nos pressupostos da

²²⁸ Segundo a mesma Constituição Federal Brasileira de 1988 (CF) artigo 5º inciso L, as mulheres presidiárias têm asseguradas condições para que possam permanecer com seus filhos durante o período de amamentação. Além da legislação citada, o Estatuto da Criança e do Adolescente, Lei 8.069/1990, assim como o Código Civil de 2002 (Lei 10.406/2002) também dispõem sobre a díade presa/ filhos.

²²⁹ O “desligamento” evento crítico assim chamado pela UMI enquanto unidade, acontece de 3 em 3 meses, determinado pelo Juiz. Esse dia as mães e seus filhos são separados; a criança geralmente permanecerá com a guarda provisória e a mãe continuará cumprindo sua sentença de volta ao regime fechado.

²³⁰ O Programa “Família acolhedora”, consiste em cadastrar famílias para receberem e acolherem em suas casas, por um determinado período, crianças ou adolescentes em situação de risco pessoal e social, representando possibilidade de continuidade da convivência familiar em ambiente sadio para a criança ou adolescente. A família assume o papel de preparar o acolhido para o retorno da família biológica ou para a adoção definitiva.

Organização Mundial da Saúde (OMS). De acordo com o Ministério da Saúde²³¹ o aleitamento materno é recomendado até os seis primeiros meses de vida como a forma exclusiva de alimentação da criança. Essa premissa permanece nos estabelecimentos penais. Para além disso, a criança deverá permanecer com a mãe no berçário, pelo mesmo período independentemente de haver impossibilidade de amamentação (Sales, 2019).

Na UMI não acontece diferente, os bebês geralmente têm previsão legal de permanecer com suas mães até os seis meses de vida. A instituição faz jus às leis sobre amamentação e incentiva que as mulheres amamentem seus bebês exclusivamente até seus seis meses e conseqüentemente findo o tempo de permanência no local. Sendo assim, mais do que garantir os direitos das mulheres, essa unidade concretiza em suas práticas a biopolítica da vida.

Mesmo que haja uma hipermaternidade ao longo da permanência da dupla na unidade, e que, as internas não tenham rede de apoio para os primeiros meses de criação de seus filhos, elas alegavam que ter a oportunidade de estar na unidade e amamentar seus filhos era importante e satisfatório. Aqui, é de extrema importância salientar que na época da etnografia, em 2016, já existia a lei do Marco da Primeira Infância que garantia a prisão domiciliar não somente a grávidas, mas mulheres presas que tivessem filhos até 12 anos, além de outras especificidades das quais falarei adiante, porém, nesse tocante, absolutamente nenhuma das internas das quais tive contato em campo sabia da garantia de direito sobre prisão domiciliar e, portanto, eram encaminhadas a audiência de desligamento, um momento de muita vulnerabilidade, sofrimento e lágrimas.

Quando os bebês são desligados de suas mães geralmente ficam com a família extensa. Este trabalho é realizado com cautela pela psicóloga e assistente social da instituição, desde que estes chegam à unidade. Normalmente as internas têm agência pela opção de escolha “sobre com quem irá ficar seu bebê”, e então, essa decisão é trabalhada com as profissionais dispostas às intermediações.

Para além do desligamento, temos uma instituição que visa proteger e garantir o vínculo dos laços afetivos via amamentação e presença da mãe-e-bebê. Nesse espaço essas

²³¹ MINISTÉRIO DA SAÚDE. Saúde da criança: Nutrição Infantil – Aleitamento Materno e Alimentação complementar. Caderno de Atenção Básica, nº 23. 2009. Brasília.

mulheres são mães, mas também são presas; a “economia moral” (Fassin, 2014) reflete em uma prática estatal de compaixão e humanitarismo por aquelas mães, já que elas exercem a maternidade mesmo com todos os sentimentos de sofrimento envolvidos no ato do desligamento, sabendo que esse momento iria acontecer. Os sujeitos a essas práticas estatais não estão inertes, logo a compaixão e repressão que o autor cita, são dois polos dessas práticas estatais, que punem e protegem (Rinaldi e Sales, 2017).

Tendo em vista uma instituição que acolhe a dupla mãe (presa) e bebê e permite os vínculos afetivos e de aleitamento, abro espaço para pensar, como seria essa vinculação no seio familiar? É nesse sentido que vi a necessidade de adentrar a questão da Prisão Domiciliar para essa dupla, que “apareceu” pós decisão do Supremo Tribunal Federal em 2018, como uma tomada de decisão e medida de garantia de direitos, para que mulheres presas possam ficar com seus bebês em suas casas, e desta forma, não precisarem passar pelo sistema penitenciário.

Antes da decisão do STF

Com o advento da lei 13.257/2016 denominada como “Marco da primeira infância”, bastava que a ré estivesse grávida para ter direito à prisão domiciliar, não exigindo tempo mínimo de gestação ou riscos da mesma. O inciso V (inexistente antes das alterações da lei 13.257/2016) estabeleceu que uma mulher presa tendo um filho de até 12 anos de idade também pode ser contemplada com a substituição preventiva pela domiciliar. E no inciso VI ao artigo 318 do CPP, estabeleceu que o réu homem também fosse beneficiado pela substituição sendo este o único responsável pelo filho de até 12 anos.

Com o passar dos anos mesmo poucas, a concessões de prisão domiciliar eram negadas, ao longo de minha jornada acadêmica pude conhecer mulheres que foram pra casa cuidar de seus filhos, mas nunca conheci uma mulher presa que foi para casa com seu filho saindo da Unidade Materno Infantil.

O deferimento em concessão da prisão domiciliar pelo poder judiciário às mães presidiárias, caso específico a ser tratado aqui, muitas vezes preenchem os requisitos a tal benefício, ainda assim, essas tinham seu pedido negado ou limitado a uma pequena duração, e isso se da diante do discurso facultativo dos juízes a partir garantia da ordem e segurança pública (Ortega, 2016).

Portanto, ao que pode-se perceber, antes mesmo da criação do Marco da Primeira Infância, já havia disposições jurídicas legais para que mães (e pais) encarcerados pudessem ficar com seus filhos pelo direito da prisão domiciliar, e depois da lei mais ainda esses direitos foram reforçados. Porém, como será encaminhado daqui em diante, este não foi um cenário bem sucedido, dando hipoteticamente a entender que é um direito seletivo.

Um breve panorama da decisão do Supremo Tribunal Federal em fevereiro de 2018

A decisão do Supremo Tribunal Federal sobre dar prisão domiciliar para mulheres presas com filhos, decorreu após o pedido de uma mulher presa em São Paulo, que teve seu filho na prisão e ainda não tinha sentença definida. O *habeas corpus* foi impetrado pela Ordem dos Advogados do Brasil (OAB/SP) em favor desta mulher. Integrantes das comissões de Direitos Humanos, Igualdade Racial, Direitos Infanto-Juvenis e da Mulher Advogada da OAB/SP, pediram ao Tribunal de Justiça de São Paulo a concessão de liminar para o recolhimento domiciliar, onde pudesse cuidar de seu filho, e, a partir do pedido de julgamento da ação da OAB, o Supremo Tribunal Federal se reuniu, com a intenção de que haja um julgamento coletivo desses *habeas corpus* para que possa haver mais substituições de prisões preventivas para prisões domiciliares.

No dia 20 de fevereiro de 2018, a Segunda Turma do Supremo Tribunal Federal decidiu por maioria de votos conceder *Habeas Corpus* coletivo (HC 143641) pela substituição da prisão preventiva por domiciliar, se tratando de mulheres presas que sejam gestantes ou mães de crianças de zero a doze anos, ou de pessoas com deficiência, em todo território nacional.

Segundo o STF, esta lei está em vigor desde 2016 e o *habeas corpus* foi possível posto existir a lei que determina que essas mulheres aguardem julgamento em exercício domiciliar. O *habeas corpus* coletivo não aplica a crimes de grave ameaça²³² e crimes contra filhos.

²³²Art. 344 da lei nº 2848/1940 - Usar de violência ou grave ameaça, com o fim de favorecer interesse próprio ou alheio, contra autoridade, parte, ou qualquer outra pessoa que funciona ou é chamada a intervir em processo judicial, policial ou administrativo, ou em juízo arbitral. E importante lembrar que o HC coletivo não menciona crimes hediondos como sendo crimes de grave ameaça; até 2016 6% de mulheres em âmbito nacional foram presas por esse tipo de crime.

Até aquele momento a prisão domiciliar dependia da interpretação do juiz caso a caso. Após a decisão do STF - mesmo estando em vigor há pelo menos dois anos-, esta lei alcançou todo o estado nacional. É importante ressaltar que além a prisão domiciliar em casos de mulheres mães encarceradas que ainda não foram sentenciadas, é uma faculdade do juiz, o qual irá decidir levando em consideração as circunstâncias previstas no artigo 318, do Código do processo penal, somadas às circunstâncias de cada caso, já que, a prisão domiciliar é vista como medida cautelar, e deve ser empregada com cuidado. Portanto, determinados juízes serão a favor da aplicação da lei e outros não, podendo considerá-la um perigo à segurança da ordem pública.

O julgamento²³³: pela decisão do *habeas corpus* coletivo

A segunda turma²³⁴ do STF que conduziu a decisão decidiu de forma unânime, que é possível a impetração do *habeas corpus* coletivo. De acordo com o relator presidente, mesmo entendendo que seja indiscutível que várias situações tuteladas por *habeas corpus* dependam de análises individuais pormenorizadas, há outras em que os conflitos possam ser resolvidos coletivamente, como é o caso. A intenção do HC coletivo é o desencarceramento de mulheres mães, principalmente gestantes e lactantes, que estão presas juntamente com outros infratores que já possuem sentença condenatória.

Para o coletivo de Advogados em Direitos Humanos (presentes na sessão de julgamento), que levaram a juízo do *habeas corpus* coletivo, ao deixarem mulheres grávidas em estabelecimentos prisionais precários em situação de prisão preventiva, as tira o acesso e direito a programas de saúde, pré-natal, assistência na gestação e pós-parto, e ainda priva as crianças a condições adequadas ao seu desenvolvimento na primeira infância, solidificando um tratamento desumano, infringindo os postulados constitucionais relacionados à individualização da pena e ainda ao respeito à integridade física e moral da mulher presa, fazendo com que, especialmente nestes casos, seja implementada a substituição de prisão provisória a prisão domiciliar a estas mulheres.

²³³ Trago algumas passagens de discurso do Relatório de voto do STF, que se encontra digitalizado na página do Senado, disponível online a público.

²³⁴ São estes Ministro Ricardo Lewandowski – Presidente, Ministro Celso de Mello, Ministro Gilmar Mendes, Ministra Cármen Lúcia, Ministro Edson Fachin.

Desde as regras de Bangkok, temos previsões dessas garantias em respeito à saúde da mãe presa e de seu filho bem como a previsão de espaços de creche e berçário, e salvo algumas exceções em estados federativos, há a possibilidade de extensão do tempo de permanência das crianças no cárcere até os sete anos. Mesmo que as leis vigentes prevejam que as crianças devam permanecer até os seis primeiros meses de vida com as mães presas, em muitos outros estados as presas ainda ficam em celas com seus bebês por tempo indeterminado, condicionando seus bebês “a ficarem presos com elas”.

O princípio constitucional da individualização da pena, previsto no art. 5º, inciso XLVI, da Constituição da República Federativa do Brasil, garante aos indivíduos no momento de uma condenação em um processo penal que a sua pena seja individualizada, isto é, levando em conta as peculiaridades aplicadas para cada caso em concreto. E no caso das mulheres presas que têm seus filhos no cárcere, é necessário salientar que o cumprimento da pena recebida pela mulher que, devendo ser cumprida em regime fechado, não deverá afetar a vida da criança em função da pena recebida por sua genitora, respeitando assim, o princípio da individualização da pena (Silva, 2014).

A efetividade do direito: o acesso à justiça e a prisão preventiva, para qual perfil?

Segundo o mesmo Coletivo de Advogados de Direitos Humanos, a política criminal é responsável pelo expressivo encarceramento feminino, sendo assim, é discriminatório e seletivo, causando impacto de forma desproporcional às mulheres pobres e suas famílias, salientando a ideia que, os estabelecimentos prisionais não são preparados de forma adequada para atender à mulher presa, especialmente a gestante e a que é mãe.

O exercício da reprodução e da sexualidade são mediados pelas relações de poder, marcados por desigualdades sociais, raciais/étnicas e de gênero (Dias, Aquino, 2006). Não só no tocante raça, mas no que se trata das desigualdades social-estrutural, as classes com maior poder econômico e financeiro “ainda acreditam que pobreza é fruto do “inchaço populacional”, e que, portanto, os pobres não devem se reproduzir, não devem ter filhos, sob pena de estarem gerando “futuros bandidos” – uma clara e injusta criminalização da pobreza” (Mattar e Diniz, 2012).

Não só pensar na pobreza (e na raça), mas também no gênero, a multiplicidade de discursos que projetam a maternidade sendo fonte principal de problemas sociais não é

recente, e vem desde o século XIX. A ideia do “mito do amor materno”, de Elizabeth Badinter, mostra de que maneira “o discurso psicanalítico contribuiu muito para tornar a mãe o personagem central da família” (1985, p. 295) a partir de um certo ideal de “mulher normal” e da noção de categoria do apego²³⁵, acabando por tornar a mulher mãe como responsável pelo tipo ideal de cuidado, zelo, responsável pela harmonia da família e filhos.

Esse cenário de desigualdade hierarquizada se agrava quando a mulher está presa e tem filho no cárcere²³⁶. Todo o conjunto de desigualdades postos numa hierarquia de poder torna essa mulher incapaz de privilégios, e por consequência, não têm acesso ao conhecimento do direito da prisão domiciliar ou são negadas a este.

Essa soma de privações ao pedido de prisão domiciliar consequentemente gera um quadro excessivo de encarceramento preventivo de mulheres pobres e negras, perfil extremamente maçante presente nas prisões, e cabe salientar que não foi diferente na UMI, 95% das mulheres mães que estavam na instituição em meados de 2016 eram negras e pobres.

Estas situações remete a ideia de Das (2007) sobre “a violência que desce ao ordinário”, ao mesmo tempo em que permite apreender as diversas tensões que atravessam a ação de mulheres e crianças, destaca-se mais precisamente a maneira pela qual as privações e precariedades habitam o cotidiano dessa díade a partir dessas faltas, falhas, violações, onde, na rotina do dia-a-dia, estas buscam controlar o que é perturbador e desigual.

Para tornar esse cenário “palpável”, trago dados estatísticos do Infopen Mulheres 2018, com dados recolhidos de 2016²³⁷ que podem endossar essa discussão.

Em um contexto prisional internacional, o Brasil se encontra na quarta posição mundial no que se trata dos países que mais encarceram mulheres no mundo. No Brasil, a maior parte dos estabelecimentos penais foram projetados para o público masculino, sendo

²³⁵ A categoria “apego” é própria do universo do cuidado. Na dissertação de mestrado (Fernandes, 2011), a autora procura discutir as implicações afetivas e morais em torno das noções de “jeito” de cuidar e “apego”.

²³⁶ Ver Sales (2019).

²³⁷ O DEPEN (Departamento Penitenciário Nacional) lança em 2015 a primeira edição do INFOPEN Mulheres, que faz uma análise dos dados disponíveis através da perspectiva da garantia de direitos das mulheres em situação privativa de liberdade, sua segunda edição de 2018 com dados de 2016, aborda também, marcadores de raça, cor, idade, deficiência, nacionalidade, situação de gestação e maternidade, dentre outros. por meio de um formulário de coleta estruturado e preenchido pelos gestores de todos os estabelecimentos do país.

74% destinados a homens, 7% a mulheres e outros 16% considerados como mistos, significando que há celas/alas femininas dentro de um estabelecimento originalmente masculino²³⁸.

No que se trata dos estabelecimentos penais que têm cela ou dormitório adequado para gestantes: 16 % dos estados apresentam celas para gestantes, conferindo o número de 55 celas. Em relação aos **espaços adequados** (grifo meu) para mulheres que permaneçam em contato com seus filhos e possam oferecer cuidados ao longo do período de amamentação, apenas 14% das unidades femininas ou mistas contam com berçário ou centro materno-infantil, compreendendo bebês com até 2 anos de idade.

Como podemos perceber, o número de celas que compreendem as mulheres mães e gestantes em âmbito nacional são maiores do que o número de espaços adequados às mesmas. Temos em todo o estado do Rio de Janeiro, em particular, apenas a Unidade Materno Infantil.

No marcador de gênero, num âmbito nacional, 74% das mulheres privadas de liberdade têm filhos, sendo que, dados referentes aos homens para o mesmo período, 53% deles que se encontram no sistema prisional declaram não ter filhos.

No que se trata de mulheres privadas de liberdade pelo tipo de prisão e tipo de regime, 45% das prisões femininas no Brasil em junho de 2016 ainda não haviam sido julgadas e condenadas²³⁹. A categoria “presas sem condenação”²⁴⁰ trata das mulheres que não foram julgadas e não receberam a decisão condenatória – meu público alvo que poderia receber a prisão domiciliar.

²³⁸ A separação por gênero desses estabelecimentos penais, também está prevista na Lei de Execução Penal e foi incorporada à Política Nacional de Atenção às Mulheres em Situação de Privação de Liberdade e Egressas do Sistema Prisional, como forma de tornar visível a situação de encarceramento de mulheres em estabelecimentos prisionais, em que a arquitetura e os serviços penais foram projetados para o público masculino e posteriormente adaptados para mulheres (Infopen Mulheres, 2018)

²³⁹ Ver SIMAS, Luciana; VENTURA, Miriam; BAPTISTA, Michelly R.; LAROUZÉ, Bernard. A Jurisprudência brasileira acerca da maternidade na prisão. Revista Direito GV. São Paulo. 11 (2). P. 547-572. 2015. Os autores analisam quantitativamente prisões domiciliares concedidas e negadas a partir de condenações por tráfico de drogas, algo análogo ao que procuro fazer neste trabalho.

²⁴⁰ Segundo os dados do INFOPEN mulheres segunda edição “Compreender a natureza dos crimes tentados ou consumados pelos quais as pessoas privadas de liberdade foram condenadas ou ainda aguardam julgamento nos ajuda a formular análises acerca dos fluxos do sistema de justiça criminal, desde sua fase policial até a fase da execução penal, e seus padrões de seletividade, evidenciados na preponderância dos crimes praticados sem violência, crimes contra o patrimônio e crimes ligados ao tráfico de drogas entre os registros das pessoas privadas de liberdade” (p. 53).

O cadastro estatístico ainda informa que os crimes relacionados ao tráfico de drogas²⁴¹ correspondem a 62% das incidências penais que as mulheres são privadas de liberdade – condenadas ou aguardando julgamento em 2016 -, ou seja, 3 a cada 5 mulheres presas respondem por crimes ligados ao tráfico²⁴² (Infopen Mulheres, 2016, p. 53).

É de acordo com essas perspectivas e estimativas estatísticas, com números tão altos de mulheres presas sem sentença e com filhos (na prisão ou fora dela), que o *habeas corpus* tendeu ser julgado em caráter coletivo, para que mais casos sejam analisados e mais prisões domiciliares sejam concretizadas, até porque, não há estrutura adequada e específica para abrigar mães e bebês no sistema penitenciário em nosso país.

Não só a partir dos discursos (Foucault, 1996) do relatório de voto, mas também de tudo vivenciado no trabalho de campo na UMI, que compreendo a economia moral da compaixão que Fassin (2014) nos contempla. Essa economia moral conduz esse direito de “estar com o filho em casa” a partir desse corpo que sofre ao desligar-se dele, logo, o caráter de coletividade nos *habeas corpus* está pautado na importância desses corpos, pretendendo dialogar com um humanitarismo que vai julgar mais casos e dar a possibilidade de mais prisões domiciliares.

Defesa da criança, da mulher e da família

Após a apresentação dos dados sugeridos pelo INFOPEN, outro eixo de análise circundam as garantias de direitos materno-infantis da população carcerária.

De acordo com a antropóloga Marylin Strathern (1995), o mundo euro americano compreende o parentesco como construção social de fatos naturais. Sendo assim, de acordo com essa simbólica é necessário que uma criança tenha dois pais identificáveis geneticamente, porém desiguais em termos dos papéis que vão representar. Strathern (1995), no entanto ressalta que:

²⁴¹ Aos crimes de Tráfico de drogas temos o art. 12 da Lei 6.368/76 e art. 33 da Lei 11.343/06; Associação para o tráfico art. 14 da Lei 6368/76 e art. 35 da Lei 11343/06; e Tráfico internacional de drogas art. 18 da lei 6368/76 e art. 33 e 40, inciso I da lei 11.343/06.

²⁴² O crime de tráfico de drogas que aumentou de 49% em 2005 para 62% em 2016, se comparados em relação a crimes praticados contra a vida (homicídio simples e qualificado), que variou de 8% para 6%.

Os papéis sociais maternos e paternos podem espalhar-se por várias pessoas individuais, ou seja, a criança pode ser educada por diferentes pessoas. Entretanto, por mais numerosas que sejam essas pessoas, algumas serão chamadas de mães ou pais “verdadeiros”, outras de adotivos ou delegados. Creio que tal perspectiva remeta a uma hierarquia de paternidade por meio da qual os pais biológicos estariam no topo (...).

Nesse sentido, quero aqui chamar atenção de que a prisão domiciliar não é um direito somente da mãe, retomo o inciso VI ao artigo 318 do CPP, que estabelece que o réu homem também seja beneficiado pela substituição de pena preventiva para a domiciliar caso este seja o único responsável pelos cuidados do filho até os 12 anos, para que, desta forma, possa garantir o melhor interesse da criança conforme o art. 277.

É importante observar que “as hipóteses legais (desconsiderando-se o juízo de valor a respeito da adequação, necessidade ou suficiência da substituição) supõe o atendimento simultâneo a um requisito objetivo (filho até 12 anos) e a um requisito subjetivo (ser o agente único responsável pelos seus cuidados)²⁴³”. Dessa forma, o inciso não se limita a permitir que possuir filho até 12 anos possa receber prisão domiciliar, mas também ser o único responsável pelos cuidados do filho, exercendo sozinho todos os deveres inerentes ao exercício do poder familiar²⁴⁴.

Com essa premissa de que tanto a mãe quanto o pai encarcerados podem ter a substituição de pena, e não na presunção de uma necessidade de pais e de mães (Strathern, 1995), alarga-se o sentido de gênero e família em detrimento à lei do marco da primeira infância. Apostando no melhor interesse da criança a Lei 13.257 não determina um gênero específico a ter o direito, mas sim a garantia dos direitos da criança a partir de seu responsável.

Mesmo falando da igualdade de gênero a ser alcançada neste cenário, em nenhum momento o papel paterno aparece no relatório de voto, pelo contrário, o relator ressalta que os cuidados direcionados à mulher presa direcionam-se também aos seus filhos “que sofrem injustamente as consequências da prisão da mãe”, nesse sentido, certifica-se aqui

²⁴³ Disponível em < <https://jus.com.br/artigos/49617/art-318-cpp-prisao-domiciliar-sob-a-otica-da-lei-n-13-257-2016>>

²⁴⁴ A noção de pessoa responsável pelos cuidados do filho pode ser construída pela combinação dos artigos 1.634 do Código Civil, que trata do exercício do poder familiar, com o art. 33 da Lei n. 8.069/90 (Estatuto da Criança e do Adolescente), que dispõe sobre as obrigações decorrentes da guarda.

uma distinção e desigualdade de gênero entre os genitores, onde o pai aparece em um segundo momento, e quando aparece. Dessa forma o relato cita o art. 277 da Constituição que estabelece prioridade absoluta no direito destes:

“Art. 227. É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.”

E continua sua reflexão dizendo que “não é demais lembrar, em seu art. 5º, XLV, nenhuma pena passará da pessoa do condenado, sendo escusado anotar que, no caso das mulheres presas, a privação de liberdade e suas nefastas consequências estão sendo estendidas às crianças que portam no ventre e àquelas que geraram” (p.39). Neste momento evidencia-se que **a mãe aparece como única e responsável principal de seu filho**, e este não deve permanecer com a mesma no cárcere a partir dos princípios morais de cuidado garantidos pelo estado, portanto, há um predomínio de que a substituição de pena se dê mais para genitoras do que para genitores.

Com tudo, nota-se que mesmo havendo o inciso que certifica a possibilidade da prisão domiciliar para o genitor permanecer com o filho, esta prática está voltada e responsabilizada pelas mães, deixando mais uma vez demarcada a desigualdade de gênero no reconhecimento dessa paternidade presente, subentendendo que a prisão domiciliar seja um direito das mães presas para que cuidem, zelem e protejam seus filhos no seio familiar.

No cenário atual

A decisão em dar *habeas corpus* coletivo para essas mulheres é uma ação proposta pela instância mais alta do poder judiciário brasileiro, o STF. Visto os pedidos impetrados desde fevereiro de 2018, no final do mesmo ano a decisão do Supremo tornou-se lei a fins de fazer justiça a um direito que estas mulheres não recebiam.

Não muito diferente do que as normativas anteriores, a lei 13.769/2018 estabelece a substituição da prisão preventiva por prisão domiciliar da mulher gestante ou que for mãe ou responsável por crianças ou pessoas com deficiência, além de disciplinar o regime de cumprimento de pena privativa de liberdade de condenadas na mesma situação. Na prática,

a decisão estabelece parâmetros de interpretação da lei, visando harmonizar as decisões judiciais e determinar sua aplicação **obrigatória** a partir de requisitos objetivos, devendo ser justificada a sua não aplicação.

Há uma pesquisa feita pela Defensoria do Rio de Janeiro, que no período de setembro de 2018 a fevereiro de 2019, vinte mulheres mães de crianças menores de 12 anos de idade, tiveram a detenção domiciliar negada em audiências de custódia promovidas na central de Benfica, RJ. Destas, 14 respondem pelo crime de tráfico, duas pelo de furto e outras quatro por associação criminosa e porte ilegal de armas. As justificativas apresentadas pelos juízes para manter a privação de liberdade vão da “possibilidade de um familiar cuidar da criança e a inaptidão da mulher para exercer a maternidade em razão da prática de um crime até a inadequação do ambiente familiar, onde supostamente o delito teria ocorrido, para a decretação da prisão domiciliar” (Revista **Consultor Jurídico. 2019**)²⁴⁵.

Visto esses dados mesmo que em um período curto de pesquisa, já é suficiente para pautar na ideia de que o judiciário age moralmente sob estas mulheres, valorando ideais de que não seriam “boas genitoras” pelo tipo de crime cometido. Mas aqui fica a inquietação particular que vai além da moralidade imposta: porque não as conceder a substituição de pena visto que estão grávidas e terão que gestar, parir e amamentar seus filhos num presídio?

Considerações finais

A Unidade Materno Infantil como uma instituição que gere a vida da díade mãe-bebê, está suportada pelos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres assim como nos direitos da infância e da juventude. Sendo estes o direito de estabelecimentos penais adaptados para acolhê-las com seus filhos para que possam amamentá-los por pelo menos os seis primeiros meses de vida.

Há, inclusive nesse cenário, uma interconexão entre o direito da criança e o da mulher encarcerada. Dito de outra forma, por meio do compartilhamento da visão de que a criança é um “sujeito de direitos”, “sujeito em desenvolvimento” e está resguardada pelo princípio do melhor interesse, não deve ser condenada às mesmas penas que a sua genitora,

²⁴⁵ Disponível em < <https://www.conjur.com.br/2019-mar-08/defensoria-rj-stf-pedir-domiciliar-maes-gravidas>>

portanto profissionais da Secretaria de Segurança Pública e da Justiça da Infância e da Juventude optam pela ruptura “temporária” do vínculo.

Esse contexto é pautado no princípio constitucional da individualização da pena, que garante aos indivíduos no momento de uma condenação em um processo penal que a sua pena seja individualizada, levando em conta as peculiaridades aplicadas para cada caso em concreto. E no caso das mulheres presas que têm seus filhos no cárcere, é necessário salientar que o cumprimento da pena recebida pela mulher que, devendo ser cumprida em regime fechado, não deverá afetar a vida da criança em função da pena recebida por sua genitora.

Temos um cenário onde especialmente as mulheres lactantes da UMI, não tem acesso ao aparato estatal para legitimar suas situações para recorrer ao direito da prisão domiciliar, bem como, também temos visto a negligência dos campos legislativos e jurídicos quanto à concessão desse direito ao que se entende como direito de família e da preservação desta, principalmente quando se trata dos direitos da criança.

Porém, aqui não me dou por satisfeita, vemos uma hipermaternidade que quer promover a criação de vínculos afetivos para uma hipomaternidade onde esse direito está sendo negligenciado e acaba afastando não só a díade mãe-bebê encarcerada, como também todas as outras mães que possuem filhos até doze anos. Vemos também muitas normativas que promovem em tese o direito de prisão domiciliar, mas na prática não é o que esteve acontecendo, ou ao menos são discursos seletivos – que preconizam principalmente a infância –, morais e que estão longe de promover a proteção da criança no seio familiar que o Estado garante.

Nesse sentido, o que poderia ser feito para que essas mulheres presas consigam o direito à prisão domiciliar, e especialmente as mulheres da UMI que estão em processo de amamentação?

Porque mesmo após diversas legislações os juízes têm impetrado esses *habeas corpus*? Qual o perfil de mulheres presas genitoras têm garantido o direito? Se há a necessidade de um “desencarceramento em massa”, porque presas de perfil pobre e negro não têm acesso de informação à prisão domiciliar? É um direito seletivo? Ademais, ainda há de se pensar, que no atual governo voltado à defesa do que considera como “valores de família”, levando em consideração às necessidades da família tradicional

brasileira, a Ministra Damares Alves não se pronunciou sobre mulheres encarceradas, menos ainda sobre mulheres encarceradas que possuem filhos. Dessa maneira, que modelo de família poderia ser proposto para essa díade mãe-bebê que permanece no cárcere e, que possivelmente, mas não majoritariamente, poderia ganhar prisão domiciliar?

Sei que finalizo esta análise com mais perguntas que certezas, mas deixo até agora reflexões e dados de pesquisa para continuar a caminhada.

Referências

BRAGA, Ana Gabriela Mendes. ANGOTTI, Bruna. Da hipermaternidade à hipomaternidade no cárcere feminino brasileiro. SUR 22 - v.12 n.22 • 229 - 239 | 2015

BRASIL, Rio de Janeiro. Lei Nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. AMPERJ Legislação. Institui o Código Civil. Parte Geral, livro I: das pessoas.

Brasil. Lei nº 13.257, de 8 de março de 2016. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/lei/L13257.htm>.

BRASIL. Lei nº 8069 de 1990. ECA. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8069.htm>

DAS, Veena. Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary. Univ of California Press, 2007.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes: Etnografias comparadas. Cadernos de Antropologia Social, nº 27, pp. 19-52, 2008.

DIAS, A.B.; AQUINO, E.M.L. Maternidade e paternidade na adolescência: algumas constatações em três cidades do Brasil. Cad. Saude Publica, v.22, n.7, p.1447-58, 2006

FASSIN, Didier. Compaixão e repressão: a economia moral das políticas de imigração na França. PontoUrbe, n. 15, 2014. Pp. 2-22.

FERNANDES, Camila. Figuras da Causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado. Tese de Doutorado. PPGAS/MN/UFRJ, 2017.
FOUCAULT, Michel. Nascimento da Biopolítica : curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo : Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. A ordem do Discurso. São Paulo: Edições Loyola. 1996.

MATTAR, L.D.; DINIZ, C.S.G. Jerarquías reproductivas: Maternidad y Desigualdad en El Ejercicio de los Derechos Humanos de las Mujeres. Interface - Comunic., Saude, Educ., v.16, n.40, p.107-19, jan./mar. 2012.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Saúde da criança: Nutrição Infantil – Aleitamento Materno e Alimentação complementar. Caderno de Atenção Básica, nº 23. 2009. Brasília

ORTEGA, Flávia Teixeira. Estatuto da Primeira Infância – entenda as mudanças. Disponível em: <<http://draflaviaortega.jusbrasil.com.br/noticias/319948904/estatuto-da-primeira-infancia-entenda-asmudancas>>.

RINALDI, Alessandra; SALES, Letícia. Um debate sobre os vínculos e rupturas da maternidade no cárcere no Rio de Janeiro. V ENADIR, GT.12- Antropologia, Famílias e (I)legalidades. 2017. Disponível em <<http://www.enadir2017.sinteseeventos.com.br/arquivo/downloadpublic2?q=YToyOntzOjY6LnBhcmFtcyl7czoZNDoiYT0xOntzOjEwOiJJRF9BUlFVSUZPIjtzOjM6IjEyOC17fSI7czoXOiJoljtzOjMyOiJhYTNkNGQ5NzYzMGE5NzQ3YmZmYmI2OGZhM2ZlMDFiYi17fQ%3D%3D>>

SALES, Letícia. Maternidade encarcerada e a gestão da vida da díade mãe-bebê em contexto prisional. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. 2019.

SALES, Letícia. Vínculos e rupturas: um debate sobre adoção e destituição de poder familiar em faces da maternidade no cárcere. Monografia apresentada ao Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. 2017.

SCHUCH, Patrice. Práticas de Justiça: antropologia dos modos de governo da infância e juventude no contexto pós-ECA. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

SILVA, Ezequiel Aparecido da. *O cárcere e a maternidade – dos direitos mínimos da mãe e da criança*. Ezequiel Aparecido da Silva. 2014. Disponível em <<http://ezequielapsilva.jusbrasil.com.br/artigos/117687982/o-carcere-e-a-maternidade>>.

STRATHERN, Marilyn. Necessidade de pais, necessidade de mães. Revista de Estudos Feministas, n.2, 1995.

A VIDA QUE RESISTE EM MARIELLE: DISPUTAS EM TORNO DA IMAGEM PÚBLICA DA VEREADORA APÓS SEU ASSASSINATO

José Rolfran de Souza Tavares²⁴⁶

Resumo

Esse trabalho visou refletir, a partir das intervenções (protesto, grafite e lambes) em um espaço de grande fluxo da cidade do Natal, como dois grupos vêm disputando a memória em torno da imagem pública de Marielle Franco, para assim pensar como processos reivindicatórios estabelecem os limites que orientam o Estado brasileiro para o exercício da violência. O que pode ser observado é que as manifestações que acionam a personagem parlamentar se inserem em sua maioria no campo de disputa sobre a legitimidade do seu legado.²⁴⁷

Palavras-chave: Marielle Franco; Necropolítica; Governo de Mortes.

Introdução

Em 14 de março de 2018, após sair de um debate com jovens negros na Casa das Pretas (Lapa – RJ), a então vereadora Marielle Franco e seu motorista Anderson Gomes foram perseguidos e assassinados por uma sequência de tiros (13 ao todo), onde nove acertaram o carro, sendo Marielle atingida por 3 disparos na cabeça e 1 no pescoço.

A conjuntura de acirramentos de posições políticas que já polarizava o país, fez desse crime um instrumento para questionar ou legitimar o modelo democrático que é gestado pelos governos do Estado brasileiro, com isso uma série de mobilizações aconteceram em todo Brasil, as primeiras chamadas como ato público possuíam como principal reivindicação a identificação dos executores e mandantes do assassinato, elas conseguiram reunir um grande número de pessoas em todas as regiões do país em quase todos os estados.

A efervescência dos acontecimentos políticos, somados ao sucesso na mobilização de pessoas para as manifestações de rua, fizeram com que outros atos com a mesma temática fossem convocados em um curto espaço de tempo, neles outras questões começaram a ser postas em pauta, muitas delas por se entender que as disputas feitas pela vereadora - no espaço institucional que ocupava - deveriam ganhar as vias públicas por meio dos protestos, pois isso seria como uma extensão e continuação da sua atuação, nisso, o debate sobre a forma seletiva de gestão da violência de Estado, que por ela era entendido como sendo direcionada para populações e territórios postos à margem pela precariedade de políticas

²⁴⁶ Mestrando em Antropologia Social - PPGAS/UFRN

²⁴⁷ Gostaria de agradecer a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por financiar a apresentação deste trabalho no evento.

públicas, ganhou destaque dentre as questões abordadas nas manifestações. Também nesse contexto, grupos da extrema direita vinham organizando a defesa do aprofundamento das repressões policiais e até da utilização ilegal do poder de fogo do estado - através das milícias - como recurso para solucionar os problemas de segurança pública, neste sentido, o uso da imagem de Marielle como articulador de mobilizações representou um profundo incômodo, sendo respondida pela circulação em massa de informações falsas que relacionavam a vereadora a grupos de criminosos²⁴⁸. É nesse cenário que a memória de Marielle Franco passa a ser um importante elemento de disputa nos atos de rua que fazem alusão a sua trajetória.

O ano do assassinato da vereadora também foi marcado pelas eleições presidenciais e para governos estaduais, o assunto da sua morte assustava quando aparecia de forma fantasmagórica para questionar alguns discursos que propunha o aumento da letalidade policial e o armamentismo civil como saídas para o fim da violência urbana, ocasionando cenas de ódio contra as homenagens a vereadora, como foi o caso da quebra de uma placa com o nome da parlamentar por dois candidatos a deputado (um federal e o outro estadual), sendo ela exposta como um troféu posteriormente durante um comício na campanha do atual governador do Rio de Janeiro²⁴⁹. A vitória eleitoral da extrema direita para governar o estado que Marielle exercia seu mandato e as ações tomadas pelo governador quando entrou em exercício no tocante a segurança pública, deu uma dimensão de como processos reivindicatórios podem mexer com os limites que orientam o exercício da violência estatal. Nesse sentido é que esse trabalho se propõe a avaliar, a partir de duas manifestações acontecidas em Natal – Rio Grande do Norte, como as disputas feitas em torno da imagem pública de Marielle Franco impulsionam ou tensionam ações em torno do “governo de mortes” (Farias, 2014) do Estado Brasileiro.

²⁴⁸ Em uma matéria com o título “Fake News: 5 mentiras que espalharam sobre Marielle” o *website* “Uol” traz um levantamento de algumas mentiras disseminadas nas redes sociais contra parlamentar após seu assassinato. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/especial/noticias/cinco-mentiras-que-espalharam-sobre-marielle-equipe-da-ex-vereadora-lanca-site-contrafake-news/> (acessado às 10h do dia 07/12/2019)

²⁴⁹ A cena pode ser vista em um vídeo que está na plataforma virtual “Youtube”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8UDkTxMv7x4> (Acessado às 10h50 do dia 07/12/2019)

As ações e eventos que culminaram nessa pesquisa aconteceram no cruzamento de duas movimentadas avenidas de Natal (Salgado Filho e Bernardo Vieira, na frente do maior shopping da cidade, o Midway Mall), pois esse local foi escolhido pelos grupos que protestavam para expor seus posicionamentos a respeito da vida da parlamentar morta a tiros. Devido esse trabalho ter como objetivo refletir sobre a forma que dois grupos vêm disputando a memória em torno da imagem pública de Marielle Franco para assim construir uma narrativa que dê suporte para políticas públicas direcionadas para o uso da violência estatal, foram observadas as intervenções feitas no espaço supracitado, isso através dos atos, lambes e um grafite.

Este artigo foi elaborado após minha participação na mesa “1 ano sem Marielle: Participação política e direito de existir”, realizada no dia 21 de março de 2019 pelo Núcleo Interdisciplinar Tirésias, Grupo de Estudos de Gênero, Corpo e Sexualidade (GCS) e o Centro de Referência em Direitos Humanos (CDRH), todos em funcionamento na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Em um primeiro momento meu interesse foi produzir a fala para mesa, posteriormente - para elaborar esse material - acresci as reflexões feitas naquele espaço a partir das perguntas e respostas que me deparei lá.

O caso Marielle como porta de entrada para as disputas sobre o governo de mortes do Estado Brasileiro

O contato com grupos que privilegiam o debate racial nos movimentos sociais e algumas leituras feitas durante minha graduação no bacharelado em ciências sociais fizeram com que eu me entendesse como parte de um grupo vulnerável a violência letal intencional, já que passei a reivindicar a identidade de jovem, negro e periférico, ocasionando na minha organização para refletir enquanto cientista social sobre o extermínio da juventude negra e atuar na luta contra esse fenômeno social. Acredito que minha proatividade nas questões citadas anteriormente foi considerada para que recebesse o convite da mesa em alusão ao primeiro ano depois do assassinato de Marielle Franco, já que a perspectiva que a organização do evento estava adotando era de ressaltar a importância da participação política de pessoas semelhantes a vereadora (uma mulher, bissexual, negra e vinda da comunidade da Maré) e a disputa desse mesmo segmento contra as políticas de subtração

de suas vidas, ambas as coisas estão alinhadas com minhas orientações de produção acadêmica e como militante.

Ao saber que teria espaço naquela atividade, compreendi que seria interessante pensar sobre os “discursos-práticas” (Foucault, 1999) que estavam alicerçando a realização de ações como aquela, em um esforço para, nos termos de Sayad (1998), transformar o “problema social” do assassinato de Marielle em um “problema sociológico” através da aproximação com o “fenômeno social” do fomento de morte para pessoas pertencentes a populações e territórios semelhantes aos que a parlamentar compunha. Foi então que compreendi que um bom método para isso seria analisar as expressões políticas realizadas em um local na cidade onde ocorreria dois atos com três dias de um para o outro, sendo o primeiro (no dia 14/03/2019) composto por organizações e indivíduos que denunciavam a morte de Marielle, pedindo justiça e trazendo sua memória como digna de celebração, e o segundo (no dia 17/03/2019) chamado por apoiadores da “Operação Lava Jato” que se revoltavam com a decisão da corte do STF (que permitiu a Justiça Eleitoral julgar crimes de corrupção e lavagem de dinheiro ligados a caixa 2, diminuindo o poder da Operação Lava Jato por descentralizar as investigações), mas aproveitavam para fazer menções ao caso Marielle, nas quais o comparavam com outras questões efervescentes no país, o fazendo parecer menos importante, assim como desmerecendo a imagem pública da socióloga assassinada.

O ato do dia 14 aconteceu em uma quinta-feira, como não consegui liberação no meu trabalho, não pude estar presente, porém acompanhei sua articulação no evento criado na rede social *facebook* e posteriormente baixei as fotos da manifestação postadas naquele mesmo espaço virtual. Consegui estar nas mobilizações do dia 17 por ser em um domingo, aproveitei para fazer algumas fotos, tanto de uma faixa que me chamou atenção (pois deduzi que fazia referência a Marielle Franco) quanto de intervenções sobre os lambes e grafites que haviam sido deixados no 14.

As ações que observei no dia 17, tanto referente a faixa quanto as intervenções sobre os lambes e grafites, me despertaram o *insight* sobre as disputas em torno da memória de Marielle, pois ambas me pareciam incidir sobre dois pontos específicos: o legado e a postura política da parlamentar. Contextualizando essas incisões na dinâmica social brasileira naquele momento - onde o debate público, desde o fim das jornadas de junho e julho de

2013, estava polarizado entre um grupo de cunho progressista e outro conservador/reacionário nos costumes-liberal no mercado, sendo as questões que envolvem a segurança pública um dos assuntos mais recorrentemente abordados, o que havia proporcionado no ano anterior (2018) o sucesso eleitoral de candidaturas que propunha soluções aligeiradas para esse tema - ficava latente que as disputas partiam da figura pública de Marielle querendo chegar na discussão da legitimidade do Estado brasileiro exercer o seu “governo de mortes” (Farias, 2014).

A priorização da defesa do legado como forma de anunciar um modelo de postura pública na política institucional

Cabe uma descrição mais detalhada dos elementos que discuti nos parágrafos acima, seguindo a ordem cronológica, começarei com os dados levantados do ato do dia 14. Conforme informações trazidas na descrição do evento no *facebook*²⁵⁰, a manifestação do dia 14 foi organizada por partidos, mandatos, coletivos e indivíduos que identifico como pertencentes a orientação política mais próxima ao que se convencionou chamar de campo da esquerda. O ato era o grande resultado de uma agenda de atividades programadas para começar no dia 12, tendo eventos em vários pontos da cidade, alguns que pretendiam mobilizar mais pessoas para compor as ações do dia 14 (já que houve dois protestos nesse mesmo dia, ambos organizados pela mesma frente, além do que trago aqui, que aconteceu na zona leste às 17h, houve outro na zona norte que começou às 14h, estando esse dentro da Marcha do Povo Negro, organizada pelo coletivo Enegrecer) e outros tinham a intenção de produzir materiais que serviriam como instrumentos para a manifestação (lambes), isso além de uma audiência pública na assembleia legislativa do estado, chamada pelo mandato de Sandro Pimentel (PSOL), intitulada “De Marielle a João Maria, a escalada da violência política no Brasil”.

²⁵⁰ Disponível em: https://www.facebook.com/events/2235924489983121/?active_tab=discussion (acessado às 16h20 do dia 01/12/2019)

As imagens que escolhi para trabalhar aqui, referentes as mobilizações do dia 14, são do *website* Brechando²⁵¹, as quais tive acesso através de um link disponibilizado no evento do *facebook* um dia depois do protesto. Elas são uma seleção de 32 fotos (o site arredonda o número para 30 no título da matéria) que retratam as movimentações no ato (em 16 fotos), a presença simbólica de algumas organizações através de faixa, camisa ou bandeira (em 3 fotos), homenagens a vereadora que trazem representações do seu rosto retratado imponentemente de perfil, com um olhar firme, que direcionando a visão para frente e ao alto, além de pessoas segurando placas que sugerem o orgulho pelo batismo de algum espaço público com o nome de Marielle (10 fotos), ainda há três fotos (uma focada em um adesivo redondo e duas em uma faixa) que cobram a descoberta da autoria do crime que vitimou a parlamentar, isso através do questionamento sobre quem mandou a matar.

O título da matéria do Brechando é “Manifestação em prol de Marielle em Natal a partir de 30 fotos”, logo se entende que o site está buscando dá alguma dimensão do evento na cidade, por isso fica compreensível que quem fez a seleção das imagens tenha privilegiado as movimentações no ato, é também de se esperar que – por aquele protesto ser chamado por organizações que buscam projetar a política que fazem através de ações como essa, espalhando seus símbolos nas indumentarias e instrumentos dos que estão ali para se apresentar como parte dela – as simbologias de entidades políticas façam parte de alguns registros, agora é intrigante para reflexão o porquê de as imagens que homenageiam a vereadora se destacarem mais do que as que cobram a resolução do caso com a descoberta da autoria.

Algo semelhante pode ser observado quando se analisa o cartaz que convoca o ato no evento do *facebook* (em anexo na imagem 1). Ele é construído principalmente por um contraste de roxo e amarelo, que dá a impressão da existência de três planos, onde no primeiro - alinhada à esquerda - é trazido (em destaque e caprichosamente) a representação da face de Marielle Franco (colorido pelos lábios e pele em tons de marrom, os cabelos, sobrancelhas, cílios e olhos pretos – havendo nos olhos detalhes brancos, fora um sombreado cinza, marrom e roxo), esse rosto se assimila as homenagens trazidas em

²⁵¹ Disponível em: https://www.brechando.com/2019/03/30-fotos-da-manifestacao-em-prol-de-marielle-em-natal-a-partir-de-30-fotos/?fbclid=IwAR17N_ktEaE8SB020Pwg_ovIEFxOIO_9OpA0xTBQcJFPnORyiNoQIFxtseA (acessado às 16h41 do dia 01/12/2019)

bandeiras durante a manifestação, nesse plano ainda há uma foto de um girassol que aponta em direção a representação da face de Marielle, sendo ele alinhado à direita. No segundo plano há as informações alfanuméricas, dispostas na parte central do cartaz, nelas o que é trazido em maior evidência é uma marcação temporal (14M), ao lado esquerdo dessa marcação – com a menor fonte - há uma informação sobre o caráter do protesto (ato político-cultural), abaixo desses dois elementos, centralizado e com a segunda menor fonte do cartaz, há a mensagem “POR JUSTIÇA E PELA MEMÓRIA DE”, que se complementa logo abaixo com o nome da vereadora em um tamanho consideravelmente maior, ainda há nesse plano as informações de data e local, que aparecem abaixo do nome da parlamentar e estão com a terceira menor fonte. O terceiro e último plano está meio turvo devido um filtro de transparência roxo, ele é composto por pessoas que erguem placas com o nome de Marielle Franco e está disposto por todo o cartaz.

Cabe também destacar que no dia do ato foram colocados com cola caseira de alta aderência vários papéis com imagens e frases (conhecidos popularmente em Natal como “lambes”) em várias paredes próximas ao ponto de concentração da manifestação. A maioria deles, feito em tamanho A4, possuía o rosto da vereadora representado de forma frontal e sorrindo, neles também haviam frases como “Marielle Vive”, “Lute como Marielle”, “Quantos vão precisar morrer para que essa guerra acabe?” e “Marielle Presente”. Havia também alguns poucos no tamanho *banner*, nesses, em letras gigantes, estava impresso a pergunta “Quem mandou matar Marielle?”. Essas intervenções se articulavam na paisagem urbana com um grafite que ali já estava, feito algumas semanas após o assassinato da parlamentar, ele era mais uma representação do rosto dela, feita de perfil, com aquele mesmo olhar imponente, direcionado para cima e à frente, como estava nas bandeiras do protesto e no cartaz da convocação para o ato. Trarei as imagens que fiz dessas intervenções no tópico sobre as mobilizações do dia 17, pois os registros que consegui fazer delas foram naquele ato, momento no qual elas já estavam rasuradas, o que me levou a outras reflexões.

A partir dessas três descrições trazidas, fica nítido que - sejam nas fotos do ato, no cartaz de convocação, nos lambes ou grafite deixados nas estruturas físicas da cidade - o rosto de Marielle em uma posição suntuosa é um elemento marcante em manifestações que buscam trazer sua imagem pública de forma positiva. Considerando as colocações de Vianna

(2013) ao pensar como é dado na dinâmica social o “fazer e desfazer dos direitos”, onde ela coloca que:

“Se a formulação de direitos em peças jurídico-normativas ou em políticas públicas supõe a necessidade de construir sujeitos relativamente homogêneos e descarnados, como “mulheres”, “crianças” ou mesmo “cidadãos”, seus usos e menções na vida cotidiana parecem sugerir movimento contrário, de constante detalhamento sobre quais mulheres, crianças, jovens, homens, filhos, irmãos ou mães teriam tido seus direitos violados e desrespeitados” (Vianna, 2013, p. 22)

Compreendo que as representações da face da vereadora cumprem o papel de mensurar de forma abstrata o tamanho da perda que representou seu assassinato, pois - com a fisionomia dela e aqueles semblantes que as ilustrações trazem - dão forma a um tipo “exemplar” de postura na política institucional que poderia ser tomada por sujeitos semelhantes a ela, que por ter sido interrompido de forma violenta gera comoção e revolta, nesse sentido dando uma cara para quem foi e o que foi perdido com aquele homicídio, fazendo com isso um movimento de legitimação tanto dos levantes que protestam e pranteiam a violação do direito à vida²⁵² feita contra Marielle, quanto de um simbólico do direito a existir de quem tem características físicas e posicionamentos políticos próximos aos que ela tinha.

A estratégia dos apagamentos em meio aos valores éticos em disputa

Já tendo informações sobre o ato do dia 14, posso avançar para descrição de coisas que achei pertinente observar nas manifestações pró-lavajato do dia 17, haja vista que algumas delas estavam dialogando diretamente com os protestos referentes a defesa do legado de Marielle Franco e cobrança de uma resolução para seu caso.

Inicialmente, não tinha pretensão de refletir sobre as questões da disputa da imagem pública de Marielle Franco a partir de algum protesto com orientações políticas semelhantes aos pró-lavajato, pois não me sentia à vontade o suficiente para fazer campo em um espaço como aquele, queria apenas usar as informações levantadas do ato do dia 14 e o grafite rasurado que citei no tópico anterior (trabalharei o assunto dessa rasura mais abaixo), porém no dia que tive disponibilidade para fazer as fotos do grafite me deparei com o ato.

²⁵² Assegurado pela Declaração Universal dos Direitos do Humanos de 1948 e ratificado pela Constituição de 1988, o direito à vida é considerado constitucionalmente (Art.5º) fundamental e inviolável.

Vendo a mobilização, entendi que fazer registros poderia ser útil depois que notei uma faixa onde estava escrito “HEROÍNA É A PROFESSORA HELEY DE ABREU SILVA BATISTA. Enquanto uma MILITOU pelo ABORTO. A OUTRA DEU A VIDA PELAS CRIANÇAS” (a imagem da faixa pode ser vista no final deste parágrafo) e percebi que os lambes tinham sido modificados, os menores estavam borrados por sprayadas de tinta, que foram majoritariamente direcionadas contra a representação do rosto e o nome de Marielle Franco, já nos maiores havia sido dado uma resposta para pergunta “Quem mandou matar Marielle” (trarei as imagens disso adiante, quando for explorar mais esse ponto).

Imagem 1



Fonte: próprio autor.

Em Natal, a manifestação naquele dia foi pequena, possuía por volta de 30 pessoas (é importante destacar que ela estava inserida em uma convocação nacional²⁵³), algumas delas possuíam roupas e/ou adereços que – dividido as cores (azul, verde e amarelo) e as formas

²⁵³ Em matéria publicada no *website* do jornal El País Brasil, é trazido um rápido panorama sobre esses atos naquela data. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/03/17/politica/1552848449_748579.html (acessado às 23h02 do dia 04/12/2019)

geométricas (retângulo, círculo e losango) - remetiam a bandeira do Brasil, o que me transmitiu a mensagem de que o nacionalismo era um valor compartilhado por quem estava participando daquela ação. Além da faixa trazida acima, também havia outra onde estava escrito “IMPEACHMENT DO STF, JÁ! TODO APOIO À LAVA JATO!”, nessa, em cada uma das margens havia um desenho de uma bandeira do Brasil. As pessoas que protestavam ficavam na calçada do shopping segurando seus cartazes ou alguma das faixas, os ou as direcionando para avenida onde passavam os carros e pedindo para os motoristas buzinares (isso seria um sinal de apoio), haviam também as que portavam apitos e os assopravam para aumentar a intensidade dos ruídos produzidos pelo grupo, o que chamava mais atenção. Quando o sinal do cruzamento fechava, as/os presentes no ato ocupavam a faixa de pedestres, aumentando o volume da voz para enfatizar o desejo de se sentirem apoiadas/apoiados através das buzinas de quem as/os viam de dentro de um automóvel.

Como já disse, só tomei aquele ato como objeto de estudo ao visualizar a faixa da Imagem 1, isso porque a vi depois das intervenções feitas sobre os lambes, o que me fazia relacionar os ataques ao sujeito em elipse como sendo direcionados a Marielle, confiava ainda mais nessa hipótese por saber que a vereadora possuía um posicionamento favorável a legalização do aborto e desconfiar que os/as componentes do ato eram próximo do que chamei de – me referindo aos resultados da polarização política pós jornadas de junho-julho de 2013 - grupo conservador/reacionário nos costumes-liberal no mercado. A formulação da mensagem que essa faixa quer passar se deu através de enquadramentos morais que tentavam coagir o leitor a ver a atitude da professora Heley Batista²⁵⁴ como louvável por ser - supostamente - radicalmente inversa ao sujeito em elipse.

Ainda refletindo sobre a mensagem da faixa exposta na imagem 1, é importante chamar atenção que o contraste valorativo entre as supostas ações de duas personagens para produção de um enquadramento moral é feito se escolhendo não citar o nome de uma delas. Ao observar que um dos dois pontos que mais se buscou apagar nos lambes foi o

²⁵⁴ A professora Heley Batista morreu tentando salvar as pessoas da escola onde trabalhava ao se abraçar (junto com mais duas colegas de trabalho) com um incendiário, isso para apagar as chamas e impedir a propagação do fogo na estrutura do prédio. Parte da biografia dela e a história do caso que culminou na sua morte podem ser encontradas na enciclopédia virtual “Wikipédia”.

Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Heley_de_Abreu_Silva_Batista (acessado às 22h15 do dia 05/12/2019)

nome de Marielle (isso pode ser visto na imagem 2), penso que não a citar de forma direta está orientado por uma noção que a menção ao nome – por ele caracterizar alguém que é vista como referência de posicionamento na política institucional para grupos oponentes – pode impulsionar as mobilizações que acontecem no sentido inverso. Além disso, ter ou não ter o substantivo próprio que nomeia o sujeito da ação - neste tipo de comunicação onde valores éticos estão sendo disputados - é também uma informação sobre quem tem dignidade para ter o nome lembrado.

Imagem 2



Fonte: próprio autor

Essa dignidade para poder ser lembrada também me remete aos borramentos da reprodução da face de Marielle, que foi o outro foco – sendo o mais recorrente - de apagamento nos lambes (expostos acima na Imagem 2). Seguindo a lógica que trouxe, onde a representação do rosto da vereadora de forma suntuosa é uma estratégia para encarnar, além de quem, o que foi perdido com o assassinato dela, remetendo a um legado que ela

teria construído e que através da rememoração positiva estava sendo continuado, é possível entender que a tentativa de degradar a reprodução da face é, assim como a negação de citação do nome, uma maneira de registrar um *status* inferior de dignidade, pois comunica que não foi respeitado que aquela ilustração fosse mantida intacta, isso no contexto de um protesto que trazia uma disputa de valores éticos.

No mesmo sentido de apagar o que Marielle representaria para alguns grupos através de um enquadramento moral, avalio que a escrita da palavra “bandida” (destaco que essa intervenção aconteceu antes do ato do dia 17) dentro da representação do rosto grafitado da parlamentar - que estava pintado em um muro na avenida Bernardo Vieira (que pode ser visto na Imagem 3) - tenta justificar seu assassinato e sinalizar que existia algo repreensível na sua trajetória, o que comprometeria a relevância das suas contribuições e – consequentemente – seu legado.

Imagem 3

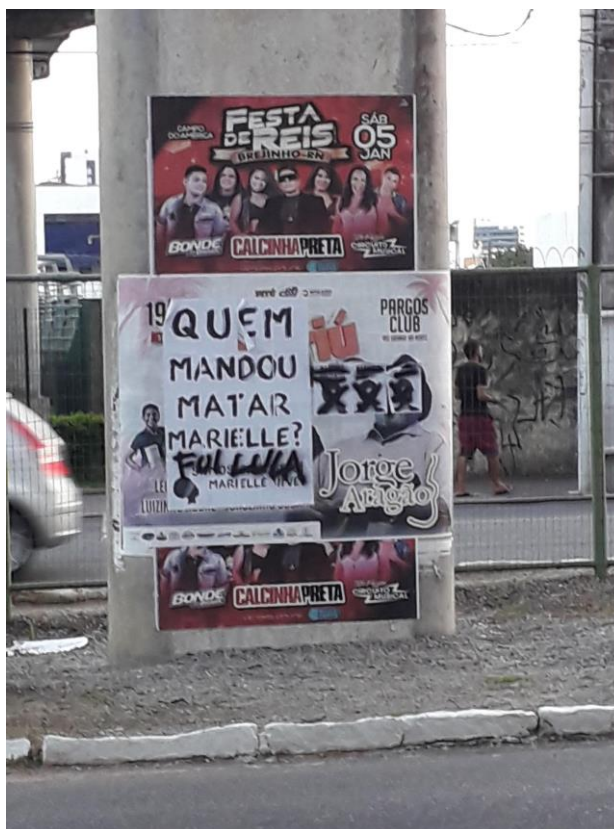


Fonte: Próprio autor.

Chamo a atenção que a intervenção feita no grafite buscou gerar o apagamento do símbolo da representação daquela face de Marielle de forma diferente do que foi feita nos lambes, pois o método não foi usar uma mancha de tinta, mas sim uma palavra que - dependendo dos valores éticos de quem ler - adjetiva de forma negativa a dona daquele rosto. Ao lembra do que Butler (2011) traz em “Vida precária” - acionando Levinas (1986) - ao destacar como o rosto do outro nos lembra da vulnerabilidade da sua existência, por sensibilizar quem vê por meio do reconhecimento das características frágeis comuns entre o observador e quem é visto, penso que essa estratégia de grafar sobre a representação da face de Marielle algo que pode ser entendido como pejorativo provavelmente tem como principal intenção construir uma alteridade radical, onde esse outro tão diferente não merece ter a precariedade da sua existência considerada, não sendo seu assassinato um problema ético e os seus feitos enquanto vivo algo que mereça ser visto como relevante.

Ainda cabe fazer uma reflexão sobre os lambes em tamanho *banner*, pois neles o foco não foi apagar o nome de Marielle, mas sim responder à pergunta “Quem mandou matar Marielle?”, remetendo a autoria do crime ao ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva (isso pode ser visto na Imagem 4). Até o momento, não há nada que ligue Lula ao caso Marielle, por isso acredito que essa acusação a ele é uma provocação a uma parcela dos grupos que identifiquei como - quando me referi aos resultados da polarização política pós jornadas de junho-julho de 2013 - progressistas, já que, na convergência dos vários segmentos que compõem esse grupo na cobrança da resolução do assassinato da vereadora, existiam parcelas dos progressistas que entendiam o ex-presidente - que naquele momento estava preso por acusações de corrupção - como um preso político, sendo isso também um mobilizador de atos.

Imagem 4



Fonte: próprio autor.

Considerações finais: as narrativas que disputam uma população submetida a necropolítica

No processo de pesquisa para esse artigo, ao começar a notar que a disputa em torno da imagem pública de Marielle está centrada no reconhecimento do valor das contribuições de alguém com as características e posicionamentos como os que ela tinha, lembrei de uma figura que se evidenciou no cenário eleitoral em 2018, o hoje deputado federal Hélio Lopes. Essa recordação foi devida ao contraste de postura e posicionamentos na política institucional que ele tem em comparação a Marielle, apesar dele e dela possuírem semelhanças raciais e terem usado essa característica (cada uma/um ao seu modo) para se aproximar da população negra.

Desde 2004 que Hélio tentava um cargo legislativo sem sucesso. Em 2016 (ano que Marielle se elegeu como a quinta vereadora mais votada da cidade do Rio de Janeiro, obtendo 46,5 mil votos) ele concorreu para vereador em Nova Iguaçu-RJ com o nome social Hélio Negão, obtendo apenas 480 votos, ficando na posição 131^º e não sendo eleito. Em

2018 ele conseguiu grande destaque ao aparecer recorrentemente – comumente calado e sorridente - do lado direito do então candidato à presidência Bolsonaro, ele costumava usar uma camisa que remetia a bandeira do Brasil (devido as cores verde e amarela), tendo um desenho do país e a frase “Minha cor é o Brasil” (um registros de uma dessas cenas pode ser visto em anexo na Imagem 2), o que entendo como sendo um alinhamento com o “mito da democracia racial” (Fernandes, 1979), nessa eleição ele usou o nome social Hélio Bolsonaro e obteve 345 mil votos, sendo o deputado federal mais votado do estado do Rio de Janeiro²⁵⁵.

A candidatura de Hélio parece buscar seu sucesso no protagonismo de um negro que é condescendente com as desigualdades sociais que “fazem morrer” (Mbembe, 2011) o povo negro, falo isso porque considero que as posições do deputado aconteceram em um Estado que historicamente vem buscando gerir seu território através do cálculo necropolítico (Mbembe, 2011).

Tomando as colocações de Das e Poole (2008), o Estado se faz nas tentativas de aplicar suas políticas, sendo por isso as margens os locais onde ele se realiza, já que nelas é onde os limites do possível são estabelecidos. Nesse sentido é que um mandato com a proposta do que foi o da Marielle Franco - onde uma mulher, bissexual, negra e vinda da Maré se colocava contra a perpetuação de desigualdades que afetam majoritariamente pessoas negras, mulheres, a comunidade LGBTQI+ e residentes de periferias – se apresenta como uma resistência a essa política de sufocamento do bem viver de populações que se quer reduzir ou exterminar, projetando-se como um modelo possível de posicionamento na política institucional, sendo por isso algo posto em disputa entre quem quer lembrar dele como um legado e quem quer o deslegitimar para produzir um apagamento, pois isso tensiona ou relaxa a “governamentalidade” (Foucault, 2008) das mortes que o Estado brasileiro pode fazer.

Referências

²⁵⁵ Informações conseguidas através da matéria “Quem é o deputado Hélio Lopes, conhecido como Hélio Negão?” do *website* do jornal Estadão. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,quem-e-o-deputado-helio-lopes-conhecido-como-helio-negao,70003006324> (acessado às 00h12 do dia 07/12/2019)

BUTLER, J. *Vida precária*. São Carlos: Revista Contemporânea, 2011, nº1, p. 13-33.

DAS, V.; POOLE, D. *El estado y sus márgenes. Etnografías comparada*. [S.l.]: Revista Académica de Relaciones Internacionales, 2008.

FARIAS, J. *Governo de Mortes. Uma etnografia de populações de favelas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGSA, 2014.

FERNANDES, F. *O Negro no Mundo dos Brancos*. Petrópolis: Vozes, 1979.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 13.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. *Segurança, Território e População: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MBEMBE, A. *Necropolítica Seguido de Sobre El Gobierno Privado Indirecto*. Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2011.

SAYAD, A. *A Imigração ou os Paradoxos da Alteridade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

VIANNA, A. (org). *O fazer e o desfazer dos direitos: experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades*. Rio de Janeiro: E-papers, p. 15-35, 2013.

Anexos

Imagem 1



Fonte: https://www.facebook.com/events/2235924489983121/?active_tab=discussion

Imagem 2



Fonte: <https://istoe.com.br/pf-suspeita-de-delegado-em-caso-helio-negao/>

JUSTIÇA ITINERANTE: IMPLEMENTAÇÃO DE POLÍTICAS PÚBLICAS DE INCLUSÃO E IGUALDADE SOCIAL PELO JUDICIÁRIO PIAUIENSE

Danilo Barbosa Neves²⁵⁶

Resumo

O estudo que se apresenta procura compreender as relações de poder, processos de segmentaridade e movimentos coletivos por inclusão social, a partir das atividades realizadas pela Justiça Itinerante, na cidade de Teresina - PI, no ano de 2019. Assim, a partir do momento que as engrenagens do Poder Judiciário piauiense, ladeado de outras estruturas do Executivo estadual e municipal, passam a se organizar de forma a atender, várias comunidades da capital e do interior do estado, fica claro o caráter inclusivo provocados pelos serviços.

Palavras-chave: Justiça Itinerante; Poder; Hierarquia; Segmentaridade.

Abstract

The present study seeks to understand the power relations, segmentation processes and collective movements for social inclusion, from the activities performed by the Itinerant Justice, in the city of Teresina - PI, in 2019. Thus, from the moment that the gears of the Piauí Judiciary, flanked by other structures of the state and municipal Executive, are now organized to serve various communities of the capital and the interior of the state, it is clear the inclusive character brought about by the services.

Keywords: Itinerant Justice; Power; Hierarchy; Segmentarity.

INTRODUÇÃO

Analisar o esquema básico de execução de políticas públicas brasileiras passa por uma fase em que os agentes públicos costumam chamar de “planejamento”. Planejar, dessa forma, apresenta uma perspectiva muito teórica daquilo que será executado, como será e quando será. No entanto, quem planeja, quase sempre se afasta da outra ponta, daquela responsável pela implementação e execução dos serviços. Esse afastamento pode provocar uma ineficiência desses serviços, dado que o campo estatístico em que se podem elaborar as políticas públicas, às vezes é tão distante da realidade de uma comunidade local, que aquele planejando não encontra campo adequado para ser executado. Por isso, ser um burocrata a nível de rua permite adequar aquele desenho teórico a uma realidade própria de uma localidade, que pode ser diferente de outras, utilizando uma ferramenta de interação direta com o beneficiário do serviço, chama de discricionariedade (LIPSKY, 2019).

Dada essa ideia de implementação de ações por meio de um juízo de valor feito pelo agente público da ponta, esta pesquisa volta-se para as atividades do Poder Judiciário

²⁵⁶ Bacharel em Direito pela Universidade Estadual do Piauí (2010) e Mestrando em Antropologia pela Universidade Federal do Piauí.

piauiense, executadas por uma entidade específica chamada de *Justiça Itinerante*. Mas antes de se chegar o objeto principal, é prudente entender que o regramento constitucional brasileiro dita que todo cidadão tem livre acesso aos serviços prestado pelo Estado, em especial, do Poder Judiciário, que representa um sensível equilíbrio entre estar acessível a todos, indistintamente, mas ao mesmo tempo, equidistante, de modo a conservar a imparcialidade e garantir uma lédima pacificação social (BRASIL, 1988).

O acesso é garantido, mas a demora em ter a pretensão satisfeita, ladeada, algumas vezes, por uma onerosidade em desfavor daqueles em precária situação econômica, pode ser um fator de afastamento, acompanhado de um sentimento de exclusão. Essa ótica clássica do Direito, como algo universal e aplicado a todos de maneira indistinta, pode até ser tranquilizador, mas é ultrapassado, dada à grande variabilidade de estruturas jurídicas, maleáveis, que ora se aproximam, ora se distanciam (ROULAND, 2008).

Fala-se desse afastamento a partir de um sentimento experimentando por todos aqueles que dependem, de certa forma, direta ou indiretamente, dos serviços estatais. Por isso que o presente estudo não se interessa pela atividade administrativa em si, mas pela atividade estatal a partir da perspectiva dos movimentos urbanos na cidade de Teresina – PI, no ano de 2019, com características metodológicas semelhantes àquelas utilizadas por Goldman (2001), quando apresentou um estudo sobre as segmentaridades políticas e grupos negros no contexto político de Ilhéus - BA.

Outro fator que alimenta esse movimento de distanciamento entre indivíduo e Estado é a geografia da administração pública, que preza pela polarização, em pontos específicos, de atendimento ao público. Dessa forma, tem-se um afastamento entre os grandes centros urbanos e as comunidades dos bairros mais afastados ou da zona rural da capital piauiense, provocado por esse modelo seletivo. Esse mesmo modelo de política não pode ser pensando sem a interlocução direta entre poder e valor, até porque o valor é o ponto que traz hierarquia dos domínios, ou seja, não se pensa em Judiciário até que os homens o construam, bem como não se pensa em hierarquia até que seja valorada (PEIRANO, 1997).

Apresenta-se a *Justiça Itinerante* a partir da visão de um de seus servidores, ora autor desta pesquisa, como uma estrutura integrante do Poder Judiciário estadual, composta internamente por servidores públicos e auxiliares da justiça, juízes e Desembargadores.

Possui sede física no Fórum Central de Teresina – PI, mas o atendimento ao público situa-se, efetivamente, dentro das duas unidades móveis (ônibus), adaptadas para longo deslocamento e com mobilidade suficiente para atender as mais diversas localidades da capital e do interior do estado (PIAÚÍ, 2007). Toda essa estrutura é regulamentada por normas que permitem o seu funcionamento, composta por funcionários públicos que traçam metas de atendimento ao público e outros que se colocam em campo, em contato direto com os indivíduos e a coletividade atendida, julgando, no dia a dia, qual serviço melhor se adequa àquela realidade.

Por isso, para que se entenda todo esse mecanismo que prima pela prestação de um serviço célere, gratuito e que bate às portas das comunidades mais distantes dos centros de atividade judicial, é interessante que se indague qual seria o interesse do Estado na efetividade de serviços que primam pela inclusão e satisfação social. Seria uma vontade pontual de garantir a aplicação da lei ou de políticas públicas de inclusão? Até que ponto a centralização dos serviços não seria o germe necessário para o desenvolvimento de um sentimento de desigualdade social? A consequente prestação de um serviço estatal, que pudesse arrefecer aquele sentimento exclusão e trazer às comunidades mais deslocadas do centro da cidade, por exemplo, uma pacificação de determinados conflitos, não seria uma forma de manter uma relação de dar, receber e retribuir entre Estado e indivíduo (MAUSS, 2003)?

Outras indagações podem surgir ao se analisar o processo de organização do calendário de atendimentos da *Justiça Itinerante*, dado que as atividades executadas na cidade de Teresina – PI partem dos pedidos realizados por associações, comunidades, igrejas e outras tantas entidades representativas de um determinado grupo social (Processo SEI nº 18.0.000064427-3 e 19.0.000042437-7). No entanto, algumas perguntas causam certa inquietude: o processo de formação dessas políticas regionais deu-se em que momento e sob que circunstâncias? O interesse dos seus representantes possui caráter estritamente social ou oculta interesses ou disputas políticas, a exemplo do que acontece com o sistema político dos Tale, baseados nos direitos e obrigações de um chefe para o bem comum (FORTES, 1981)?

São indagações que surgem a partir do momento em que servidor envolvido nesta pesquisa deixa de lado as limitações do cargo, após colher alguns dados e informações

técnicas necessárias ao desenho da *Justiça Itinerante* e passa a experimentar do convívio das comunidades atendidas por esta entidade, vivenciando as mais diversas situações que possam se apresentar, desde que permitido por seus membros. Essa técnica de observador-participante (MALINOWSKI, 1976) demanda tempo e dedicação, por isso a necessidade de retorno às comunidades atendidas, após o encerramento das atividades e sem a presença de todo o aparato estatal, para que possa ser aferido se há, entre eles, aquela sensação de inclusão social, oferecida pelo Estado. Há, com isso, a necessidade de haver uma união entre a experiência do funcionário público com a forma de execução dos fatos do pesquisador, em um recorte espacial e temporal (GEERTZ, 2014).

O foco da pesquisa recairá sobre as atividades realizadas em Teresina e no interior do estado nos anos de 2019 e 2020, numa seleção pontual daquelas que possam apresentar um maior potencial de discussão teórica. As jornadas passadas serão utilizadas como um referencial numérico, a fim de mapear os tipos de atendimentos e se há relação entre eles e a região atendida, visto que Direito e Etnografia são artesanatos locais e funcionam de acordo com as peculiaridades de cada localidade. O mesmo resultado pode não ser encontrado nas mesmas localidades, em épocas diferentes (GEERTZ, 2014).

Assim, com essas e outras considerações introdutórias elencadas neste ponto, seguem os passos considerados importantes para a realização desta pesquisa.

A INSERÇÃO NO CAMPO: MOMENTO DE INTERCAMBIAR AS VELHAS COM AS NOVAS LENTES

Durante as incursões no campo, principalmente como funcionário público, até como uma forma de ser aceito pelas comunidades, foi necessário me despir de toda indumentária própria dos rituais judiciais, adotar um palavreado mais coloquial e, principalmente, acreditar que de fato aquelas pessoas não estejam sendo agraciadas com as políticas estatais e que, por fim, sentem-se rejeitadas, como se fossem uma parte da população que não fosse digna da atenção administrativa. Essa experiência de ser afetado não me tornou um nativo, mas me fez compartilhar de suas sensações, sem que eu tivesse que me tornar um deles (FAVRET-SAADA, 2005).

A partir disso, tudo aquilo que era familiar e convencional, próprio do ofício público, passou a ser questionado, colocado em outro plano, problematizado com um olhar mais

preciso, próprio daqueles que buscam estranhar tudo aquilo que era doméstico. Toda essa experimentação, tanto do pensamento nativo como do próprio pesquisador, como forma de recortar uma antropologia feita em casa, traz ao antropólogo uma maior reflexividade, já que a produção etnográfica deve lidar com as práticas sociais com as quais partilhamos. Os meus relatos dependem deles e eles dependem dos meus relatos, numa relação constante de continuidade e descontinuidade (STRATHERN, 2014).

Por ser constante, esse exercício de troca lentes (ora burocrata de rua, ora pesquisador) tem de ser executado com cautela, até como forma de evitar o comprometimento das funções públicas que primam pela imparcialidade. A exemplo disso, aproximações pretensiosas, vez ou outra, são notadas, principalmente quando o interlocutor percebe que a proximidade com o pesquisador pode trazer benefícios escusos. Por isso que, certa feita, Paulo²⁵⁷, representante de uma comunidade que não fora incluída no calendário da Justiça Itinerante no primeiro semestre de 2019, imaginando possuir certa intimidade comigo, procurou-me na sede administrativa e, como se fosse me falar algo velado, requer a preterição de uma comunidade vizinha, em favor daquela que ele representava. Certamente, a resposta foi negativa, mas toda aquela situação, a forma de aproximação, o conteúdo do pedido e como foi pedido, não chamaria a atenção do funcionário estatal, mas como o campo de pesquisa se confunde com a área de atuação profissional, a troca de lentes foi imediata e a experiência absorvida para fins de discussão teórica a respeito do jogo de trocas e relações de poder.

Por tudo isso, não há dúvidas que a escolha de um tema não deve recair sobre algo muito familiar, até porque uma das técnicas da pesquisa etnográfica é descentrar-se, enquanto pesquisador, e analisar tudo aquilo etiquetado como banal e evidente. Até porque, banalidade não é sinônimo de automaticidade, e até o ordinário possui uma história, um contexto, que merece ser analisado (BEAUD, B.; WEBER, F., 2007). Assim, para que haja essa desambientação ou outras formas de desnaturalizar o meio social, a ruptura entre pesquisador e objeto pode comprometer a pesquisa. Talvez seja bem mais interessante manter o intercâmbio de informações entre o antropólogo e seus pesquisados,

²⁵⁷ Todos os nomes apresentados neste trabalho são fictícios, a fim de preservar a identidade dos sujeitos.

permitir-se ser afetado, do que distanciar-se a tal ponto de não poder sentir o que eles sentem.

Não há como negar que a presença do autor, tanto no texto como no trabalho de campo, será de grande valia para a construção do conhecimento antropológico, até como forma de ligar dois mundos culturais que podem ser diferentes entre si. É uma ideia que contrapõe o método de pesquisa malinowskiano (MALINOWSKI, 1976), mas um caminho que pode ser utilizado para revelar uma realidade para um que, até então, só existia para o outro (CALDEIRA, 1988).

Por fim, apesar dos desafios postos ao antropólogo, alertas podem ser extraídos de diversas experiências, a exemplo da crítica que Goldman (2001) faz a uma certa incapacidade da Antropologia em estudar a sociedade do “observador” sem perder o descentramento próprio do pesquisador, ou seja, essa capacidade de abstrair e enxergar o campo sob a perspectiva do próprio campo. Por isso o risco constante em manter uma perspectiva dominante do observador e obscurecer a seleção e estudo de certos fatos que podem ser caros à Antropologia, privilegiando, noutro ponto, aquilo que não seria essencial. Assim, manter o foco em instituições centrais e a partir daí desdobrar em outros pontos de vista é um problema central, a exemplo das representações nativas sobre os processos políticos dominantes.

Essas visões alternativas são muito caras para mim, até porque o objeto de minha pesquisa, assim como para Goldman (2001) e os movimentos negros na cidade de Ilhéus – BA, não é somente a participação estatal em processos políticos ou de inclusão social, mas muito mais do que isso, me interessa o deslocamento que se faz para a análise política local, a partir da perspectiva desses movimentos.

Retorno ao início e vejo o quanto é necessário o exercício constante da troca de lentes.

O REQUERIMENTO: MOVIMENTOS SOCIAIS POR ACESSO AO JUDICIÁRIO

O Judiciário piauiense se apresenta solene e repleto de liturgias, próprios de uma estrutura que preza pela formalidade dos ritos. Centralizou-se em unidades de atendimento ao público e resolução de conflitos, muitas vezes conhecidos como fóruns e tribunais. Está geograficamente fixado no centro da capital do estado (Teresina – PI), além de outras

cidades espalhadas pelo interior do estado. Por isso mesmo, o primeiro ponto que chama atenção é a discrepância entre a quantidade de municípios (224)²⁵⁸ e a quantidade de Comarcas, que são os centros do Judiciário, que polarizam a atividade judicial (69)²⁵⁹, evidenciando, ainda mais, a ideia de centralidade estatal.

A expansão territorial urbana, muitas vezes construída em meio a uma aparente desordem, serve como mola propulsora para o distanciamento entre Estado e indivíduo, a partir do momento que a atividade administrativa continua rigidamente centralizada e os sujeitos, beneficiários dos serviços, distanciados. É o terreno ideal para o desenvolvimento de um sentimento coletivo de desequilíbrio e exclusão social, ladeado por uma sensação de que as políticas públicas são ineficientes e não chegam nessas comunidades mais afastadas daqueles centros urbanos. Esse sentimento muito interessa à pesquisa.

Assim, apesar do surgimento e difusão da Justiça Itinerante no estado do Piauí ter-se dado em meados de 2003, somente em 2017²⁶⁰, com a modificação do regimento legal, as jornadas começaram a ser organizadas a partir de um pedido feito pela comunidade interessada. Antes disso, a administração judiciária mapeava todo o estado, incluindo a capital, e atendia as cidades e os bairros de Teresina a partir de um traçado geográfico, de modo a garantir um atendimento territorialmente abrangente. Para isso, não havia necessidade de requerimento prévio. Hoje, pelos menos em regra, as atividades são organizadas a partir de um pedido prévio, feito pelos interessados.

Sobre esses pedidos, alguns mecanismos de controle e poder, exercidos em meio às relações sociais e até então ocultos para a própria atividade administrativa, chamaram a minha atenção e descortinaram dinâmicas sociais que não se apresentam no pedido formalmente apresentado. A partir de um caso concreto, notei que existiam muito mais disputas políticas internas, entre lideranças de comunidades, do que somente o interesse em garantir a inclusão social por meio dos serviços da Justiça Itinerante.

Relações de poder e as políticas internas

²⁵⁸ IBGE, 2018 (<https://cidades.ibge.gov.br/>). Acesso em 03/12/2019)

²⁵⁹ Lei Ordinária Estadual nº 3.716, de 12 de dezembro de 1979

²⁶⁰ Lei Complementar Estadual nº 218/2017.

Muito embora a função social da Justiça Itinerante seja central para esse estudo, bem como o ponto de partida para a pesquisa, experimentar o campo e adotar uma perspectiva diferente para compreender o objeto estudado faz parte da construção etnográfica, até porque, para que se faça etnografia, não há necessidade que exista algo pronto e fechado. Seguir a pesquisa por um caminho predefinido seria definir etnografia como método (PEIRANO, 2014).

Assim, durante o ano de 2018, três lideranças de bairros teresinenses, solicitaram a presença da Justiça Itinerante em suas comunidades, imprimindo uma certa urgência em seus pedidos, já própria desse tipo de solicitação, sempre arguindo que a população está carente de recursos financeiros e a distância dos centros administrativos, agrava ainda mais esse sentimento coletivo de exclusão social.

Então, quando desenhado o mapa de atendimento para o ano de 2018, as três comunidades foram preteridas em razão da existência de outros pedidos, mais antigos, que aguardavam na fila de espera. A partir disso, a sede da Justiça Itinerante começou a receber visitas frequentes de Francisca e Roberta, representantes dos bairros Teresina I e Teresina II²⁶¹, respectivamente, que indagavam “que dia vai ter Itinerante lá no bairro?”. Essas visitas passaram a ser cada vez mais frequentes até que, um dia, a Superintendente da Justiça Itinerante (funcionária pública que lidera o setor) comunica o fechamento do calendário de 2018, sem a inclusão dos bairros que eram representados por elas. Houve insistência e indignação por parte das lideranças locais, mas como nada poderia ser feito, recuaram e prometeram insistir no pedido, no ano de 2019.

Para o calendário do segundo semestre de 2019, Teresina I e Teresina III (representada por Maurício) foram alocadas para atendimento itinerante, o que gerou uma considerável indignação por parte de Roberta, que veio até a sede da Justiça Itinerante deixar consignada toda a sua consternação em ter sua comunidade ser desprezada em favor de Teresina III. Nisso, dois pontos me chamaram a atenção: primeiro, o discurso, acompanhado de lágrimas, de que o serviço público agia de modo discriminante, foi acompanhado passivamente por Francisca, que não apoiou a causa, mas também não aumentou o coro da indignação pessoal de Roberta. Segundo, a pergunta que era repetida

²⁶¹ Todos as comunidades serão nomeadas dessa forma fictícia, para preservar a identidade dos envolvidos.

exaustivamente procurava os motivos que levaram a escolha de Teresina III, já que os três bairros eram circunvizinhos.

Esse foi o estalo. Por que tanto interesse na presença da Justiça Itinerante, já que haveria duas atividades nas vizinhanças? Se partir da ideia de que os três bairros se localizam nos limites sul do município, a execução de duas jornadas, no mesmo semestre, daria pra abranger um considerável espaço geográfico, bem como toda a população que ali reside. Não era só o interesse social que a Justiça Itinerante carrega. Existia algo ali, muito mais do que o interesse altruísta. Essa legitimidade pra representar um determinado bairro foi outorgado por quem? Em troca de que? Será que existe relação de comando e obediência entre o representante e o coletivo?

Entender o funcionamento dessas políticas internas e dessa relação de poder que se inicia à revelia do poder estatal é fundamental para os desdobramentos que essa pesquisa se propõe. Clastres (1979) indaga em que condições o poder político seria pensável. Primeiro deve-se afastar a concepção exótica do mundo arcaico e entender que seus indivíduos, em todas as suas concepções, possuem uma esfera política, mesmo que seja uma negação daquilo que se entende como político no mundo ocidental. É preciso aceitar a ideia de que a negação não quer dizer que não exista nada, mas que existe uma maturidade coletiva, mesmo que seja nos moldes daquela sociedade em específico, em determinado momento. Por isso que não se pode afirmar com tanta convicção que em sociedades que não exista a relação comando-obediência, não exista também um controle social imediato. Afirma, pontualmente, que não existem sociedade apolíticas, posto que isso seria considerá-la como animal. Não existiria, assim, sociedade sem o poder. E esse poder não quer dizer, necessariamente, coerção ou violência, mas que pode existir separado desses elementos.

As observações acima expostas quereriam problematizar a forma tradicional da problemática do poder: não é evidente para nós que coerção e subordinação constituam a essência do poder político em toda a parte e em todo o sempre. De tal modo que se abre uma alternativa: ou o conceito clássico de poder é adequado à realidade que ele pensa, e nesse caso é necessário apontar-lhe o não-poder, justamente onde foi assinalado; ou ele não é adequado, e então é necessário abandoná-lo ou transformá-lo (Clastres, 1979, p. 11)

Poder em si é inerente a todas as sociedades, mas o poder coercitivo nasce em determinado momento (Clastres, 1979). Dessa forma, analisar todo esse movimento de representatividade e busca por inclusão é fundamental para entender os mecanismos de

poder em relação. Relação entre os líderes e seus liderados, bem como dos líderes e o Estado. Por isso a necessidade de retornar às comunidades, após o atendimento da Justiça Itinerante, para mensurar se a legitimidade representativa, exercida por essas figuras, é baseada em relações de poder ou de carisma.

O PLANEJAMENTO: DISCRICIONARIDADE

Analisar o funcionamento da *Justiça Itinerante* é voltar à fase burocrática de planejamento e partir do momento em que as solicitações são apresentadas, de modo a entender os motivos que levam os representantes de diversas comunidades da capital e do interior do estado, bem como das prefeituras municipais, a requererem a presença do Judiciário móvel em suas localidades.

Durante todo o ano, vários pedidos são apresentados. Alguns são corriqueiros e acontecem com uma certa frequência, a exemplo das jornadas executadas no bairro Vila Operária, que sempre movimentam um número considerável de processos e atendimentos sociais. Outros, acontecem de maneira pontual, como no caso das prefeituras municipais, que geralmente solicitam uma única vez. Mas, invariavelmente, todas as fases de execução foram planejadas com 06 (seis) meses de antecedência.

Dessa forma, todos os pedidos feitos durante um semestre, são catalogados e organizados de modo a facilitar a elegibilidade daqueles que serão atendidos no semestre seguinte. É nesse momento que surge um dos pontos que interessa à pesquisa: quais os critérios utilizados para escolher qual comunidade será atendida e qual será deixada para o semestre seguinte? Houve imparcialidade, própria da administração pública? Mesmo que de maneira camuflada, não haveria um jogo de interesses, uma relação de poder que imponha (ação) e aguarde uma reação, dentro do próprio Judiciário?

Analisar uma sociedade ou cultura como um todo racional seria imprudente. O ideal seria particioná-la em processos, analisando-os separadamente, principalmente naqueles mais remotos, em relação à continuidade do tempo. Não se trata somente da análise de ideias antagônicas, mas os antagonismos das estratégias, além de compreender as relações de poder, suas próprias resistências e tentativas de dissociação delas (FOUCAULT, 2009).

São perguntas que inquietam qualquer pesquisa que volta os olhos à movimentação política na administração pública, mas que dificilmente possam respondidas de uma forma

bem recortada ou esquadrinhada, sem que haja uma inserção pontual na intenção que move a gerência do poder público.

De qualquer, vivenciando toda a atividade de planejamento, como funcionário público, nota-se que a regra é que todos os pedidos sejam organizados de forma a contemplar, todo mês, uma atividade na capital e outra no interior, com um intervalo de 07 (sete) dias de uma para outra. Mas isso não basta. Os critérios de ordem temporal (pedidos mais antigos sendo atendidos primeiro) são pouco utilizados. Conta mais a organização geográfica. Assim, tanto na capital como no interior, as jornadas são distribuídas de forma a abranger regiões diferentes, diametralmente opostas (uma na zona norte, outra na zona sul; uma na região norte, outra na região sul).

No entanto, os pedidos feitos por juízes ou Desembargadores do Tribunal de Justiça não entram nesse processo seletivo. Muito embora não haja uma preterição dos pedidos “convencionais”, aqueles primeiros são encaixados entre uma atividade e outra, de modo a atender uma pretensão que, apesar de legítima, aparenta ser mais urgente do que as demais, dado que, em regra, não poderia aguardar até o semestre seguinte para ser organizada, junto às demais.

Nota-se que há uma certa discricionariedade em toda fase de planejamento, visto que apesar de existir uma coluna central que sirva de sustentação legal e de onde emanam todas as diretrizes para a elaboração de um calendário da justiça móvel, os servidores envolvidos diretamente nessas atividades possuem uma certa capacidade de julgar quais comunidades serão atendidas em um dado momento. Esse “leque” de possibilidades, vinculado a um eixo central, é dado ao burocrata em nível de rua como forma de adequar à realidade social às diretrizes desenhadas pelos gestores, diminuir o desconforto e ampliar o rendimento (LIPSKY, 2019).

Por isso, a fim tentar responder aos questionamentos sobre a existência (ou não) de disputas políticas ou imposição de interesses quando da formulação do calendário da *Justiça Itinerante*, é necessário inserir-se, ainda mais, no campo de pesquisa, o que será feito durante as pesquisas para a Dissertação de mestrado, da qual essa empreitada fará parte, em forma de capítulo. Por hora, será prudente interpretar todo o planejamento como se fosse uma burocracia a nível de rua, uma forma de adequar uma política abstrata a uma realidade social que pode ser única.

A EXECUÇÃO: DESCONCENTRAÇÃO DAS ATIVIDADES ESTATAIS E OS PROCESSOS DE SEGMENTARIDADE

Passado o processo de planejamento e escolhas das comunidades que serão visitadas pela Justiça Itinerante, inicia-se a fase de execução dos trabalhos. No entanto, antes disso, toda uma logística precisa ser montada para atender a população.

Parcerias são estabelecidas (Secretaria de Segurança Pública, Cartórios de Registro Civil e Secretarias de Assistência Social) e a equipe que era formada somente de agentes do Judiciário estende-se, de modo a levar, além dos serviços de natureza judicial, outros de ordem social, a exemplo da emissão de carteiras de identidade, registros de nascimento e óbito, e habilitação para passe livre em transportes públicos.

Assim, durante os dias úteis de uma semana (segunda a sexta-feira), as pessoas enfileiram-se para serem atendidas pela Defensoria Pública²⁶². Apresentam seus problemas e angustias, e esperam do Estado uma solução célere e gratuita, da forma como o anunciado na própria divulgação dos serviços itinerantes. Casamentos são feitos, outros desfeitos ou, até mesmo, refeitos; paternidades reconhecidas por meio de exames de DNA; cidadania reconhecida por meio de uma Certidão de Nascimento, outras, resgatadas com a emissão da segunda via de Registro Geral (RG). O importante, pelo menos pro Estado, é garantir a inclusão social e notar que as pessoas estão felizes com a desconcentração das atividades administrativas, numa roupagem mais informal e mais acessível. Quem olha assim, pode até imaginar que tudo funciona em perfeita harmonia e as engrenagens se encaixam perfeitamente. No entanto, talvez não seja tão harmonioso assim.

Todo esse mecanismo assistencialista que garante uma certa inclusão social, por parte do Estado, possui imbricações políticas muito mais profundas e vinculadas ao dinamismo das relações de poder, do que aquilo que se mostra durante as atividades da Justiça Itinerante. Dessa forma, é inegável que o poder esteja disseminado na prestação dos

²⁶² O princípio constitucional da Inafastabilidade do Judiciário garante o acesso a todo aquele que tenha interesse (art. 5º, XXXV, CF), no entanto, esse acesso precisa ser viabilizado por um representante com capacidade processual ativa. Assim, a Defensoria Pública do estado do Piauí representa, junto ao Poder Judiciário, os interesses do indivíduo com escassa capacidade financeira, de forma inteiramente gratuita.

serviços estatais, mas muito mais do que isso, o interesse dessa pesquisa é entender o funcionamento desse poder a partir dos movimentos políticos que existem nas comunidades atendidas (GOLDMAN, 2001).

Analisar o funcionamento da Justiça Itinerante e de todo o mecanismo em que ela se interliga, é notar que existe algo muito mais profundo e ramificado do que a simples prestação de serviços jurídico-sociais. A Itinerante é diferente não somente pela rápida e eficiente prestação de serviços ou pela larga abrangência e capacidade de mobilidade urbana, mas, principalmente, pela sensação que causa nas pessoas afetadas por seus serviços. Esse processo de afetação não se restringe a um possível sentimento de inclusão social, mas a todo movimento de segmentaridade e reorganização das relações, que são alimentados por interesses, egoístas ou não, das pessoas envolvidas. Os serviços da justiça móvel muito me interessam, mas bem mais do que isso, me interessa mais o que eles provocam nas estruturas políticas.

É por isso que dois pontos merecem destaque, quando se estuda processos de segmentaridades: primeiro, recusa-se a falsa dicotomia entre ideologia e ação, ou seja, encarar a segmentaridade como teoria política, já que informa e dá sentido à ação, sem a necessidade de um inventário empírico; segundo, liberta a segmentaridade do caráter sociologizante, ou seja, que pertence a uma ou outra sociedade. Consequentemente, liberá-la do tipologismo e, ao interessar-se mais pelas funções do que pelas formas, liberta-se do morfologismo (GOLDMAN, 2001).

Logo, sabendo que essa segmentaridade não adota um parâmetro a ser seguido em todo complexo social, invariavelmente, notar o pensamento foucaultiano nesse dinamismo é entender que as relações de poder podem impulsionar esse movimento de reorganização social, tanto de indivíduo para com a sociedade, bem como para o indivíduo e o Estado. Por isso que algumas dessas lutas podem ser etiquetadas como lutas que questionam o estatuto do indivíduo, ou seja, lutam para reconhecer o sujeito como indivíduo, titular de direitos e combatem tudo aquilo que possa voltar o indivíduo contra si mesmo, num movimento de preservação da coesão e unidade. Luta contra o governo da individualização, muito embora não procurem atacar uma autoridade ou ponto central, mas uma forma de poder (FOUCAULT, 2009).

Assim, volto à ideia central para demonstrar que entre a relação que se estabelece entre Estado e coletividade (Justiça Itinerante), para esta pesquisa, é o pano de fundo para estudo dos mecanismos de poder e as relações que se estabelecem e se modificam, constantemente, a partir disso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresenta-se célere e liberta-se das amarras da burocracia excessiva e, ao mesmo tempo, mostra-se pontual e eficaz, de modo a potencializar – essa é a intenção – a prestação de serviços de utilidade pública, tanto judiciais, como sociais. Esse é o lema da Justiça Itinerante. O cartão de boas-vindas que o Judiciário Piauiense utiliza para desconstruir a imagem de morosidade e inacessibilidade que se vincula, de modo geral, aos serviços judiciais.

Todas as jornadas, executadas em favor da coletividade, produzem um sentimento de inclusão social – mesmo que não seja universal. Aquele sentimento experimentado pelo indivíduo que recebe sua carteira de identidade; do reconhecimento de paternidade tardio, garantido pelo exame de DNA ou do casamento comunitário, cercado de toda liturgia que se espera do evento, são exemplos dos resultados pretendidos pela administração pública, que organiza incursões quinzenais, tanto na capital como no interior do estado, para atender a população.

No entanto, para esta pesquisa, a Justiça Itinerante não é só isso e, muito mais do que a etiqueta social, ela é diferente por que a relação que se estabelece entre o Estado e a comunidade atendida é a mola propulsora para discussões muito mais profundas e inerentes à condição humana, relações de poder, representatividade, trocas, dívidas e reorganização social por meio de segmentaridade.

A pesquisa de campo – em andamento –, busca entender, em um primeiro momento, o porquê da preocupação do Estado em custar toda a estrutura da Itinerante, se há um interesse de cunho totalizante, ou seja, a busca pela satisfação coletiva, ou se a prestação assistencialista faz parte de um complexo jogo de interesses em que o Estado, a partir do momento que estabelece exigências (possuir uma carteira de identidade para ser identificado), deixa os indivíduos administrados dependentes de uma contrapartida administrativa (fornecimento de uma carteira de identidade), de um clientelismo político.

Por fim, compreender o funcionamento de todo esse aparato estatal a partir dos movimentos sociais urbanos, que buscam a intervenção da Itinerante em suas comunidades. As relações de poder, a formação das micropolíticas e as representatividades internas são os pontos centrais que interessam ao pesquisador.

REFERÊNCIAS

BEAUD, B. ; WEBER, F. *Guia para a pesquisa de campo; Produzir e Analisar Dados Etnográficos*. Petrópolis, Vozes 2007.

CALDEIRA, Teresa. *A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia*. Novos estudos CEBRAP, nº 21, 1988.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify. 2003.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Cadernos de campo (USP), nº 13, ano 14, 2005.

FORTES, M. O sistema político dos Tallensi dos territórios setentrionais da Costa do Ouro. *Sistemas Políticos Africanos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.

FOUCAULT, Michel. *O sujeito e o poder*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

GEERTZ, Clifford. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. 7ª ed. editora vozes. Petrópolis, 2014.

GOLDMAN, Márcio. "Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de Ilhéus". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, vol. 7, nº 2, p. 57-94, 2001.

LIPSKY, Michel. Burocracia de nível de rua: dilemas do indivíduo nos serviços públicos. Brasília: Enap, 2019.

MALINOWSKI, Bronislaw. Os argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo, Coleção dos Pensadores. Ed. Victor Civita, 1984.

MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia, São Paulo: Cosac & Naify. 2003.

PEIRANO, Mariza. Três ensaios breves. Série antropologia. Brasília 1997.

PEIRANO, Mariza. Antropologia não é método. Horizontes antropológicos. Universidade de Brasília, 2014.

PIAUI (Estado). Lei nº 5.711, de 18 de dezembro de 2007. Dispõe sobre a Justiça Itinerante Estadual e dá outras providências.

PIAUI (Estado). Lei Complementar nº 218, de 02 de janeiro de 2017. Altera os artigos 2º, 3º, 4º, 9º e 11 da Lei Estadual nº 5.711/2007, que dispõe sobre a Justiça Itinerante e outras providências, bem como o art. 10-A da Lei Estadual nº 3.716/1979, que trata da Organização Judiciária do Estado do Piauí.

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naify. 2004.

TECENDO A “COLCHA” DAS CULTURAS: UMA ANÁLISE DO CURSO DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES INDÍGENAS NO MARANHÃO

Ana Paula Silva Oliveira²⁶³

Resumo

Este artigo propõe uma análise sobre do curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena da Universidade Estadual do Maranhão - UEMA, refletindo acerca das interculturalidades da educação superior garantida aos povos indígenas e como eles a operacionalizam dentro das aldeias. Para a realização deste trabalho acompanhei as atividades do referido curso dentro da universidade e nas aldeias. Por meio do acesso à educação superior os indígenas podem se apropriar da epistemologia não indígena, oportunizando a produção do conhecimento feito por povos indígenas, possibilitando a construção de novos instrumentos de enfrentamento ao Estado.

Palavras-chave: Educação Intercultural; Formação de Indígenas; Tentehar/Guajajara.

INTRODUÇÃO

O processo de colonização brasileira foi deveras eficiente, pois se deu pelo viés educacional, um país com extensões territoriais continentais que tem uma única língua falada em todos os estado da país, embora existam algumas variações de acordo com as regiões, mas todos os brasileiros falam em língua portuguesa como seu idioma oficial, mesmo os indivíduos que não reconhecem a língua portuguesa como materna utilizam-na como primeira língua.

Os povos autóctones que habitavam e território dito brasileiro possuem uma lógica própria de organização, demarcação e organização de suas territorialidades bem antes que o Estado brasileiro fosse pensado.

As políticas educacionais específicas e diferenciadas direcionadas aos povos indígenas vêm ao longo dos anos sendo tratadas com descaso pelo poder público, visto que para que ocorra uma educação de qualidade é necessário que sejam utilizados materiais didáticos específicos, capacitação de docentes indígenas que consigam levar para sala de aula elementos que aproximem os alunos indígenas dos conteúdos e trazer pra sala de aula a interculturalidade.

A pesquisa desenvolveu-se a partir da realização de atividades de monitoria no curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena realizado pela Universidade Estadual do Maranhão - UEMA que a proporcionou conhecer duas comunidades do povo

²⁶³ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, Bolsista FAPEMA.

Tentehar/Guajajara na Terra Indígena Araribóia, a aldeia Chupé e a aldeia Novo Funil, na oportunidade fomos acompanhar as atividades do Tempo Comunidade previsto no projeto pedagógico do referido curso, que carecia de monitoria *in loco*, desse modo, a equipe de monitoras foi acompanhar as atividades encaminhadas para os/as discentes.

Este trabalho busca compreender como os indígenas Tentehar/Guajajara operacionalizam os conhecimentos adquiridos na educação superior dentro das aldeias, e tem como interlocutores os professores indígenas, discentes do curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena realizado pela Universidade Estadual do Maranhão. A maioria são professores/professoras indígenas atuam como docentes em suas Terras Indígenas, especificamente na Terra Indígena Araribóia, aldeias Chupé, Novo Funil e Lagoa Quieta, áreas que compreendem o campo empírico de pesquisa deste trabalho.

De acordo com informações de Jainara Guajajara, funcionária da Secretaria de Educação do município de Amarante do Maranhão, é significativa a presença de professores não indígenas atuando dentro das aldeias, e alguns caciques não aceitam professores indígenas e acabam dando a carta de aceitação à docentes externos, como aconteceu na aldeia Lagoa Quieta, quando a professora Cintia Guajajara não foi aceita para lecionar na aldeia. Isso caracteriza uma imposição simbólica da escola tradicional dentro das comunidades indígenas.

A situação de contato entre brancos e índios proporcionou aos indígenas grandes mudanças em suas formas de organização social (OLIVEIRA, 1981). Mesmo com a promulgação da Constituição Federal de 1988 que reconhece o direito à diferença dos povos indígenas, as populações indígenas vivem em meio a uma realidade dúbia desde a colonização, onde são bombardeados diariamente por elementos de culturas completamente opostas. O que se observa é que mesmo existindo leis que amparam os povos indígenas, não há garantias de acesso a esses direitos, inclusive o direito a ter uma educação intercultural e específica, pois há uma imposição simbólica da cultura envolvente pelo processo educacional.

Dos/das professores/professoras que atuam dentro das escolas nas aldeias a maioria não são indígenas, e por não fazerem parte da cultura desses povos, desconhecem a lógica de organização social, e tratam os alunos indígenas como se fossem iguais aos brancos, as aulas são ministradas majoritariamente em língua portuguesa, desvalorizando a língua

indígena estabelecendo uma relação de inferioridade entre discentes indígenas e não indígenas (brancos), segundo Beatriz Guajajara, professora indígena e discente do curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena da UEMA.

O calendário escolar não é compatível com o calendário indígena, que assim como toda a organização social indígena, possui uma forma específica de organizar suas atividades culturais.

As crianças e os jovens devem imprescindivelmente participar, pois é inquestionável que esses rituais são uma fonte inesgotável de autoconhecimento para essas crianças, mas são impossibilitadas devido a uma incompatibilidade de datas no calendário escolar, por exemplo, as férias de julho no calendário, para os indígenas elas não fazem sentido, pois as atividades culturais iniciam sempre em fins do mês de agosto e se estendem até setembro.

O Maranhão possui apenas um curso de nível superior intercultural para povos indígenas, a Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena. É certo que os povos indígenas do estado do Maranhão ainda estão iniciando esse processo de ensino da e na língua materna às crianças, pois conta com um escarcas de professores indígenas falantes da língua materna, principalmente na TI Araribóia, que possui uma quantidade bem reduzida de professores indígenas atuando em escolas nas aldeias.

Outro problema que se apresenta como um entrave a realização da educação diferenciada e específicas para os povos indígenas é a presença de professores não indígenas nas salas de aula das aldeias, conforme abordado no início desta justificativa. Desta forma, fundamenta-se o presente artigo a partir da compreensão e análise etnográfica desse campo empírico.

Tais elementos nos mostram que mesmo uma educação que se propõe intercultural e diferenciada, não consegue (ou não se preocupa em fazê-lo) promover um ensino de qualidade que respeite as diferenças étnicas existentes no Brasil. O que provoca uma indagação: a interculturalidade da educação indigenista oferecida pelo Estado promove autonomia dos povos autóctones ou reproduz a dominação histórica iniciada pelos colonizadores? Os mecanismos legais que garantem o direito a diferença dos povos indígenas são instrumentos que garantem ou inviabilizam a execução das políticas públicas educacionais?

DESENHANDO UM CURRÍCULO EM DESENHO

Conforme afirma o Santos (1995), o sistema capitalista reproduz as desigualdades sociais e as estruturas sociais as consolidam, os grupos sociais sujeitos de direito históricos sofrem a gerações as consequências dessa inclusão por baixo de que o autor trata.

A diferença não deve ser utilizada para justificar a exclusão, dentro do sistema capitalista, tal discurso é utilizado para justificar as imposições e exclusões das “maiorias” sociais que são desprovidas de capital financeiro e capital cultural (BOURDIEU, 1989) conforme a sociedade hegemônica colonialista impôs/impõe que seja.

Para Cunha (2012), as políticas educacionais empregadas no Brasil desde a colonização tem como princípio a homogeneização dos povos que aqui viviam/vivem. Atualmente, em menor número, sobreviventes do etnocídio executado em tempo coloniais.

A partir da noção de dominação simbólica de Pierre Bourdieu, pretendo analisar as relações de poder existentes entre Estado e o povo Tentehar/Guajajara, da terra indígena Araribóia, no Maranhão.

Nesse sentido, levantaremos a questão de como os professores indígenas, discente do curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena da Universidade Estadual do Maranhão operacionalizam os conhecimentos ocidentais, que mesmo se propondo a uma pedagogia intercultural de ensino, ainda reproduz as estruturas estruturantes (BOURDIEU, 1989) da sociedade envolvente.

A autoridade cultural dos povos indígenas é um elemento de direito garantido pelo Estado em relação à contratação de profissionais da educação para atuarem dentro das aldeias. Pois a educação básica indígena segue os princípios de ser específica, diferenciado e bilíngue como está posto no RCNEI- Referencial Curricular Indígena.

A qualificação superior para os povos indígenas pode proporcionar autonomia aos indígenas, oportunizando-os a assumir a gestão e o ensino nas aldeias, possibilitando assim que a comunidade assuma a educação dentro da Terra Indígena, amparada pelo Estado e município.

Segundo Oliveira (1981), as relações de fricção interétnica existentes entre indígenas e brancos no território hoje conhecido como Brasil proporcionou aos povos indígenas aqui

existentes a ressignificar elementos culturais, linguísticos e sociais em detrimento da imposição dos brancos sobre seus territórios, suas línguas e sua educação.

A intensão do contato era o extermínio dos indígenas ou a sua assimilação. Ocorre que os povos indígenas desenvolveram técnicas de resistência, sendo o silenciamento cultural uma dessas técnicas. No entanto, em relação aos Tentehar/Guajajara sempre ocorreram enfrentamentos e resistências como a Revolta de Alto Alegre em 1902.

Uma educação intercultural deve respeitar as fronteiras étnicas de cada cultura, de acordo com Barth (2000) as fronteiras étnicas são elásticas para os indivíduos que pertencem àquela coletividade, aquele povo, no entanto é rígida para aqueles que não fazem parte do grupo, que não são aceitos pela comunidade, mesmo estando dentro das fronteiras físicas da aldeia. O mesmo ocorre com a educação intercultural que possui elementos que são ensinados aos indígenas e reproduzem padrões estruturantes da cultura dos não-indígenas.

A educação é um meio de acesso ou promoção da igualdade social entre indivíduos de uma mesma etnia, neste caso os não índios, logo, para que o Estado possa oferecer uma educação específica e diferenciada de qualidade aos povos indígenas, é necessário que ajam estratégias que possibilitem a autonomia dessas populações na condução e execução desses processos de ensino-aprendizagem.

E de acordo com Pierre Bourdieu (1989) a educação é um elemento eficaz para a reprodução das estruturas sociais de uma sociedade, dessa forma analisaremos os elementos estatais de operacionalização da educação intercultural para os povos indígenas, no sentido de questionar o que está sendo entendido e executado como educação intercultural, identificar se as políticas públicas indigenista visam promover a alteridade ou a homogeneização dos povos.

Existem diferenças em relação ao capital cultural de cada povo, de cada região e de cada aldeia, e as especificidades devem ser respeitadas dentro do contexto pedagógico, no fazer-se escola, buscando um diálogo simétrico entre as culturas envolvidas nesse processo.

O Estado tem controle/Poder simbólico e físico sobre os povos indígenas desde 1500, envolvidos por uma numa lógica ocidental de organização social, necessitam da educação para acessarem instrumentos jurídicos legais para a garantia e execução de políticas públicas específicas e diferenciadas para os povos autóctones do “Brasil”. O que não pode ser

ignorado é que os povos indígenas possuem suas próprias lógicas, que se efetivam perante as estruturas sociais da sociedade envolvente, dentro de lógica ocidental de organização e controle das individualidades e coletividades, numa tentativa de fagocitar e homogeneizar as diversidades culturais que existem no território dito brasileiro.

Sem diálogo entre Estado e povos indígenas, a educação superior acaba tornando-se hegemonicamente feita da episteme cultural dos não indígenas, logo compreender a demanda dos indígenas por uma educação específica e diferenciada, tornaria compreensível e eficiente à implantação dessas políticas públicas dentro das aldeias.

Tempo de inserção no “universo acadêmico”

O que resulta em um preenchimento das vagas para o magistério nas aldeias por pessoas que não entendem a cultura do alunado e não possuem sensibilidade para trabalhar as especificidades étnicas daqueles povos indígenas.

O curso de licenciatura para a Educação Básica Indígena da Universidade Estadual do Maranhão que teve 90 vagas disponibilizadas para os professores indígenas que atuam na docência dentro de suas aldeias. Os candidatos aprovados no processo seletivo diferenciado, foram organizados inicialmente em três turmas, sendo 2 do tronco Tupi, formada por cursistas da etnia Tentehar/Guajajara, e uma turma do tronco Macro-Jê, formada por cursistas das etnias Krikati, Gavião e Canela.

A organização anteriormente citada foi alterada, de acordo com o Projeto Político Pedagógico do curso, que previa duas fases de execução do curso, a fase de disciplinas comuns a todos os cursos e a fase onde os professores cursistas decidiriam pela sua área de formação que são: Ciências da Natureza, Ciências da Linguagem e Ciências Humanas.

A proposta pedagógica do curso é construir um currículo escolar que abarque as necessidade e especificidades de todos os povos representados nas turmas, valorizando os conhecimentos dos professores cursistas. Por isso o professores formadores precisam ter sensibilidade para estar à frente das disciplinas, pois o currículo ainda não está concluído, ao contrário, tudo está em (trans)formação e construção.

Esta pesquisa ainda está em construção, visto que o curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena, objeto deste trabalho ainda está em andamento.

O Tempo Universidade é o período onde os/as cursistas se deslocam de suas aldeias para a Universidade, localizada na capital São Luís, para terem aulas presenciais com professores que organizam as atividades pedagógicas a partir do capital cultural dos/das professores cursistas. Partindo do pressuposto que as disciplinas que serão ministradas não estão com os conteúdos estruturados e definidos, mas que é a partir do contato em sala de aula que as realidades vão sendo compartilhadas e as disciplinas que estão prevista na Estrutura Curricular do curso vão ganhando novas “formas”.

Nesse tempo os/as cursistas tem contato com a realidade universitária, numa lógica pensada para atender suas necessidades pedagógicas e culturais. O Tempo Universidade consiste em um período de aproximadamente 20 dias em que os/as cursistas saem de suas aldeias e vão para capital do estado. As disciplinas são concentradas um normalmente a carga horária é distribuída entre os “Tempos” uma parte é feita em sala de aula outra parte é feita nas aldeias pelos discentes acompanhados pelos/pelas monitores/monitoras.

Os conteúdos que são ministrados pelos professores(a)/aprendizes das disciplinas partem do conhecimento particular de cada aluno que compõe a turma, a proposta é que o docente responsável aprenda junto com os discente, que a os conhecimentos indígenas e não indígenas andem juntos para construção desse curso.

As aulas do Tempo Universidade estão sendo construídas pelos docentes formadores de acordo com as ementas que estão dentro do Projeto Político Pedagógico do curso e dos resultados das avaliações formativas que vão sendo realizadas durante a realização das atividades pedagógicas.

Quando acontece o Tempo Universidade há respeito as diversidades culturais e étnicas dos/das professores cursistas, suas línguas, sua forma de vestir, as cosmologias de todos os povos são respeitadas, e apesar de o curso ser ministrado em língua portuguesa toda a diversidade cultural dos povos representados ali é respeitada e valorizada.

Do lado de dentro do saber local

A elaboração das atividades que são encaminhadas para o Tempo Comunidade são construídas dentro desta mesma lógica, o conteúdo preestabelecido é respeitado e completado com as experiências dos/das docentes cursistas. Dentro do tempo comunidade a lógica pedagógica sofre uma espécie de “inversão”, pois os/as

monitoras/monitores/pesquisadores tem a possibilidade de entrar no mundo da vida das aldeias, dos cursistas e é nesse momento que os/as monitores/monitoras aprendem com os docentes cursistas.

No que diz respeito ao Tempo Comunidade, os formadores tornam-se aprendizes dos professores cursistas, mais do que ensinar ou corrigir as atividades passadas pelos professores, os/as monitores/monitoras tem a possibilidade de conhecer a vida dos cursistas, o mundo da vida deles é aberto ao representante da IES, e além de tudo isso, as informações e experiências proporcionadas aos profissionais em formação é algo único.

DAS REFLEXÕES UM CURSO

Para refletir este tema começaremos realizando uma revisão bibliográfica sobre o povo indígena Tentehar/Guajajara, bem como, sobre um levantamento bibliográfico sobre as experiências de licenciaturas interculturais para professores indígenas no país.

Um segundo momento a pesquisa realizada no trabalho de campo através de entrevistas semiestruturas, conversas informais, entrevistas com os/as mais velhos/velhas das aldeias e observação participante e análise do Projeto Político Pedagógico do curso de Licenciatura para a Educação Básica Indígena da Universidade Estadual do Maranhão, afim de compreender a pedagogia utilizada na construção e realização do referido curso.

De acordo com o antropólogo Oliveira (1996), o trabalho de campo do antropólogo consiste em três procedimentos (imprescindíveis ao ofício do antropólogo) que são: Olhar, Ouvir e Escrever. Segundo este autor o olhar do/da pesquisador/pesquisadora deve ser focado e treinado para que possa perceber detalhes sutis das sociedades que estão sendo objetos de pesquisa. E o ouvir e o escrever? No processo de escrever é o momento em que todos os dados coletados serão analisados e condensadas no texto da dissertação.

Ao se encontrar dentro do campo o/a antropólogo deve ter atenção a tudo que possa ser relevante para a etnografia, dentro da comunidade todos os aspectos devem ser observados, desde a construção das casas, organização e orientação das mesma até a forma de conduzir uma entrevista, “talvez a primeira experiência do pesquisador de campo esteja na domesticação do olhar” (OLIVEIRA, 1995, p.15), e segundo este autor a realidade observada sofre uma processo de refração. FALTOU PÁGINA

O treinamento do olhar do/da pesquisadora se dá segundo este autor, a luz das teorias metodológicas e conceituais acerca deste procedimento, não há como enxergar a refração do campo empírico sem que aja treino e acúmulo teórico. Já o Ouvir, de acordo com esse autor não está dissociado do Olhar, eles são complementares, conforme afirma:

[...] tanto o Ouvir quanto o Olhar não podem ser tomados como faculdades totalmente independentes no exercício da investigação. Ambos se complementam e servem para o pesquisador como duas muletas [...] que lhe permite caminhar, ainda que tropeçadamente, na estrada do conhecimento. (OLIVEIRA, 1995, p.18).

O ouvir agrega mais qualidade para a realização da etnografia, possibilita compreender situações e contextos que sem aqueles elementos ouvidos nunca poderiam ter sido interpretados de acordo com o que foi falado pelos agentes da pesquisa.

De acordo com Geertz (2008) todas as interpretações estarão sendo feitas através da interpretação de outro, o que se significa que os/as interlocutores/interlocutoras podem dizer o que acham que o/a pesquisador/pesquisadora querem ouvir e não que de fato é. Desse modo, é necessário que o pesquisador tenha conhecimento dessas possibilidades de o interlocutor fazer a condução durante a entrevista.

Do mesmo modo que os agentes estarão sendo observados e analisados pelos pesquisadores, o/a pesquisador/pesquisadora também está nessa mesma relação com a comunidade. Logo, toda ação de observar, ouvir e falar deve ser pensada quando se está em realizando uma pesquisa de campo.

Já o escrever de acordo com Roberto Cardoso de Oliveira é o que se faz fora do campo de pesquisa, munido de todos os elementos coletados em campo, e das teorias que epistemológicas acerca do objeto de análise. As teorias devem ser utilizadas para analisar os dados. Escrever é a essência do trabalho antropológico, pois sem o tratamento e refinamento dos dados não é possível haver a construção do conhecimento acadêmico e teórico.

Esta pesquisa foi realizada especificamente nas aldeias Chupé, Lagoa Quieta e Novo Funil, onde residem nossos interlocutores sendo todos/todas professores/professoras indígenas Tentehar/Guajajara e trabalham em suas aldeias e/ou em aldeias vizinhas que fazem parte da T. I. anteriormente citada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma maioria de professores indígenas não possuem qualificação para atuarem dentro das escolas em suas aldeias e os professores indígenas que possuem diploma de ensino superior e estão aptos ao exercício do magistério não são classificados nos editais disponibilizados pela Secretaria de Educação do Estado para seleção de docentes, pois mesmo tendo a qualificação não possuem currículo suficiente para competir com os não indígenas pelas vagas oferecidas nas aldeias.

Há uma apropriação por parte de alguns povos indígenas do modelo educacional brasileiro, para ensinar a língua materna às crianças e adolescentes das aldeias, no intuito de não deixar que a língua materna seja esquecida. Nesse sentido, podemos observar uma ressignificação da resistência dos povos indígenas em relação aos elementos de dominação e controle historicamente utilizados pelo Estado contra os povos autóctones do território “brasileiro”. Só que agora a resistência contra os elementos que outrora foram instrumentos de promoção de aculturação e etnocídio utilizados pelos colonizadores contra os indígenas, agora eles estão sendo empregados a favor dos povos indígenas, em um processo de construção da cultura de acordo com as necessidades atuais que vão surgindo.

Refletimos acerca das demandas dos cursistas por mais vagas para a Licenciatura para que mais “parentes” possam ter oportunidade de fazer um curso superior em uma universidade pública. De acordo com Walsh (2009) existem três tipos de interculturalidades que são: relacional, funcional e crítica. Esta pesquisa busca compreender qual dessas interculturalidades é acionada pelos protagonistas do curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena realizado pela UEMA.

Compreende-se que o contato interétnico ocorre desde o início da colonização brasileira, tendo os ameríndios inicialmente como “parceiros” nas trocas de mercadorias e para ensinar os europeus a entrarem no território. Ao passo que as relações foram sendo modificadas pela intensificação de extrações de minérios e madeiras os conflitos foram se acentuando, pois com isso as relações de “parceria” começaram se tornar escravidão, pois neste momento não havia mais o que oferecer aos indígenas além da garantia de suas vidas. Houve resistência a escravidão, guerras, mortes e suicídios e a escravidão se tornou uma realidade para os povos originários do Brasil.

A Licenciatura intercultural para a Educação Básica Indígena da UEMA vem na contramão das políticas de educação indigenista, pois o Projeto Político Pedagógico do curso foi construído junto com as comunidades indígenas que os professores cursistas moram e atuam como docentes.

Considerando que as políticas públicas que asseguram aos povos indígenas a manutenção e o respeito a sua diversidade étnica, linguística e cultural, é possível considerar que dentre as análises parciais que podemos ter do objeto deste trabalho é que a construção da Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena da Universidade Estadual do Maranhão, vem sendo feita “às avessas” no que se refere as políticas educacionais indigenistas do Estado do Maranhão.

Pois esse projeto que hoje se concretiza como curso de nível superior teve seu projeto político pedagógico construído dentro das aldeias, com as lideranças indígenas das comunidades onde os professores indígenas que hoje são alunos do referido curso residem, tendo sido elaborado na base, ouvindo as necessidades e respeitando as trajetórias e disponibilidade dos/das docentes, público alvo deste curso de licenciatura, para garantir a participar e permanência no curso.

REFERÊNCIAS

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: (ORG), T. L. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Editora, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BURKE, Peter. Abertura: a nova História, seu passado e seu futuro. In: **A Escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, p. 7-37, 1992.

CONSTITUIÇÃO FEDERAL. Brasília, 1988.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direito e cidadania**. 1ª Ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

_____. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Ubu, 2017.

DA MATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

FURTADO, Marivania Leonor Souza. **A passos de menino**: uma análise da política educacional indigenista. Dissertação, Fortaleza: 2001.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil**: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O índio e o Mundo dos Brancos**. São Paulo: Pioniera, 1981.

_____. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**. V. 39, nº 1. São Paulo – USP, 1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A construção multicultural da igualdade e da diferença**. Rio de Janeiro: mimeo, 1995.

WALSH, Catherine. **Interculturalidade crítica e educação intercultural**. Seminário “*Interculturalidad y Educación Intercultural*”, Organizado pelo Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello. La Paz, 9-11 de março de 2009.

INTERNAÇÃO E DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO: UMA INCÔMODA INTERSECCIONALIDADE EM CENTROS SOCIOEDUCATIVOS CEARENSES

Bruno Alves de Sousa²⁶⁴

RESUMO

O presente trabalho consiste numa pesquisa de mestrado em andamento acerca de internos e internas LGBT que cumprem medidas socioeducativas em centros no Ceará. Tem o objetivo de analisar como esses sujeitos vivenciam suas trajetórias dentro de experiências encarcerantes. Através de pesquisa qualitativa, recorre-se ao trabalho de campo junto a ativistas da infância e da causa LGBT, a órgãos do poder público que abordam a temática. Nota-se um desconforto da administração estadual com tais sujeitos e as questões que emergem dessa convivência.

Palavras-chave: Sistema socioeducativo; Diversidade sexual; Diversidade de gênero; Interseccionalidade.

INTRODUÇÃO

A diversidade sexual e (principalmente) de gênero tem sido um tema bastante discutido na última década. A despeito do veto de propostas legislativas para promoção dessas diferenças por serem associadas à famigerada “ideologia de gênero”²⁶⁵, a produção acadêmica tem se debruçado em especial sobre a questão da violência contra LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros), da heteronormatividade e da transgeneridade. A aferição de tais fatos é evidenciada por meio da participação do autor em congressos, simpósios e seminários sobre a temática ao longo dos últimos anos. Paralelamente, à revelia de proposição de leis preconizando a redução da maioria penal²⁶⁶, os estudos da infância e juventude têm dedicado considerável espaço aos estudos sobre as graves violações de direitos de assistidos que cumprem medidas socioeducativas.

O presente estudo tenta comungar as duas áreas temáticas, pois se acredita que há uma interseção, qual seja, a questão da diversidade sexual e de gênero no contexto da infância e adolescência de jovens internos em conflito com a lei. Acredita-se que tal campo não foi suficientemente explorado por nenhuma delas. A impressão do autor é de que nos

²⁶⁴ Mestrando do Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia (UFC-UNILAB), Bacharel em Direito (UFC). Pesquisador-assistente do Observatório Nacional da Política LGBT, projeto integrante do Laboratório dos Marcadores Sociais da Diferença.

²⁶⁵ Em alta no Brasil, por ocasião da elaboração do Plano Nacional de Educação. Apesar da multiplicidade de significados, pode ser identificada em quatro nuances: discurso heterossexista, crítica aos estudos de gênero, crítica aos papéis sociais de homens e de mulheres e antifeminismo. (MAIA; ROCHA, 2016; SOUZA, 2014)

²⁶⁶ Trata-se da PEC nº33/2012, que altera a Constituição Federal, para prever a possibilidade de desconsideração da inimputabilidade penal de maiores de dezesseis anos e menores de dezoito anos.

estudos de gênero, as investigações recaem sobre adultos LGBT cumprindo penas em presídios e alas, pavilhões ou unidades voltadas para público GBT. A seu turno, nos estudos de infância e juventude, investiga-se sobre o perfil dos internos em centros educacionais, a relação com socioeducadores, as redes constituídas dentro do sistema socioeducativo, entretanto a questão de gênero adquire pouco relevo.

Primeiro, há de se fazer uma explanação sobre as opções terminológicas e a concepção de gênero. Optou-se pelo verbete LGBT, pois goza de amplo reconhecimento na esfera pública. Acredita-se ainda na perspectiva construtivista de gênero, isto é, do gênero como uma construção social, e não enquanto um dado natural, biológico.

A posteriori, faz-se mister conhecer as unidades do sistema socioeducativo onde se averiguará se existem pessoas que se identificam/são identificadas como LGBT. Um problema emergirá a partir dessa questão: como são tratadas as demandas específicas desses sujeitos no contexto do sistema socioeducativo no município de Fortaleza?

O SISTEMA SOCIOEDUCATIVO E OS MARCOS LEGAIS

A questão da criança e do adolescente em nosso ordenamento pátrio passou por severas transformações no curso da história. Anteriormente, o tratamento jurídico se dava sob o paradigma da tutela do “menor” (assim eram chamadas as pessoas que ainda não haviam atingido a maioridade penal), intrinsecamente relacionada ao Código de Menores. Posteriormente, o tratamento dispensado a esse público se modificou, em estreita relação com a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, passando a vigorar o paradigma da proteção integral e da prioridade absoluta de crianças e adolescentes, agora reconhecidos enquanto sujeitos de direitos.

O Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (SINASE) foi instituído pela Lei nº 12.594/12 e regulamenta a execução de medidas socioeducativas a serem cumpridas por adolescentes que praticarem atos infracionais, isto é, a conduta descrita como crime ou contravenção penal quando praticada por agente menor de 18 (dezoito) anos.

Trata-se uma previsão do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) em que adolescentes em conflito com a lei devem receber tratamento diferenciado da repressão penal. Portanto, prevê desde medidas de advertência, reparação de danos e prestação de

serviços até liberdade assistida, semiliberdade e internação em estabelecimento educacional.

É de incumbência do governo estadual a criação e manutenção de programas para medidas de semiliberdade e de internação. Para isso, deve a administração estadual propor políticas públicas voltadas para essa parcela de jovens em conflito com a lei, dada a sua condição *sui generis* de estarem sob a custódia do Estado.

O SISTEMA SOCIOEDUCATIVO NO CEARÁ

No Ceará, a Superintendência do Sistema Estadual de Atendimento Socioeducativo (SEAS) está atualmente subordinado ao Governo do Estado do Ceará. Antes da criação em 2016, a pasta era submetida à Secretaria do Trabalho e Desenvolvimento Social (STDS). Coordena 16 centros ao todo, sendo 10 deles na capital, com a capacidade de 640 vagas (500 delas na capital), entretanto 907 jovens são atendidos. Cada unidade deveria receber 60 vagas no máximo. 60% dos internos em Fortaleza são do interior do estado.

Há uma Unidade de Recepção situada no bairro Presidente Kennedy em Fortaleza (denominada de Luís Barros Montenegro) em que há o acolhimento do jovem infrator por até 24 horas. Recebe crianças e adolescentes de “ambos os sexos”.

Existem ainda os centros de semiliberdade, locais onde os jovens no regime de semiliberdade voltam apenas para dormir à noite. No interior do estado, há quatro centros desse tipo nas cidades de Crateús, Iguatu, Juazeiro do Norte e Sobral, que atendem a crianças e adolescentes de “ambos os sexos”. Na capital, há um centro situado no bairro Sapiranga (denominado de Mártir Francisca), voltado para crianças e adolescentes do “sexo masculino”.

Há ainda os Centros Educacionais de internação provisória. Na capital há quatro deles, sendo um deles receptores de crianças e jovens (12 a 21 anos) exclusivamente do sexo feminino. Trata-se da unidade Aldaci Barbosa Mota, localizada no bairro Padre Andrade. Quanto às outras três unidades, que recebem jovens exclusivamente do sexo masculino, há as unidades São Miguel e São Francisco, ambas situadas no Passaré, que recebem jovens de 16 a 21 anos e de 16 a 17 anos respectivamente; e a unidade Patativa do Assaré (CEPA), localizada no Ancuri, que recebe jovens de 16 a 17 anos. Esta última recebe adolescentes que cometeram infrações mais graves.

Há dois centros educacionais de internação que recebem os adolescentes que cometeram infrações mais graves. Trata-se das unidades Dom Bosco e Cardeal Aloísio Lorscheider (CECAL), localizadas respectivamente nos bairros Passaré e Planalto Airton Senna.

Há quatro centros socioeducativos, que recebem exclusivamente crianças e jovens do sexo masculino, sendo dois deles na capital e os demais no interior. Em Fortaleza, os centros socioeducativos funcionam em regime de internato nas unidades do Canindezinho e do Passaré, que recebem respectivamente jovens de 12 a 17 anos e de 12 a 15 anos. No interior, os centros socioeducativos funcionam em regime de internação provisória nas unidades de Sobral (denominada de Zequinha Parente) e de Juazeiro do Norte (denominada de José Bezerra de Menezes), que recebem respectivamente jovens de 12 a 16 anos e de 12 a 21 anos.

O sistema socioeducativo passou por uma grave crise em 2015. Os jornais noticiaram um grande número de motins num curto espaço de tempo nas unidades de São Miguel²⁶⁷, Passaré²⁶⁸, Dom Bosco²⁶⁹ e CECAL²⁷⁰. Fugas, feitura de reféns, queima de colchões, depredação e dano ao patrimônio público. A superlotação das unidades e incipiência de atividades socioeducativas por profissionais qualificados seriam os motivos. As ações tiveram dura reprimenda estatal, ao ponto de culminarem numa Ação Civil Pública pedindo a interdição de centros e mesmo de uma reclamação internacional perante a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, qual o Ceará foi condenado a adotar medidas

²⁶⁷ EM Fortaleza 72 jovens fogem do Centro Educacional São Miguel. G1. Disponível em: <http://g1.globo.com/ceara/noticia/2015/08/em-fortaleza-72-jovens-fogem-do-centro-educacional-sao-miguel.html>. Acessado em: 17/04/2018

²⁶⁸ INTERNOS fazem rebelião no Centro Educacional São Miguel. O POVO. Disponível em: <https://www20.opovo.com.br/app/fortaleza/2015/10/17/noticiafortaleza,3520706/internos-fazem-rebeliao-no-centro-educacional-sao-miguel.shtml>. Acessado em: 17/04/2018

²⁶⁹ ADOLESCENTES queimam colchões no Centro Educacional Dom Bosco. O POVO. Disponível em: <https://www20.opovo.com.br/app/fortaleza/2015/10/14/noticiafortaleza,3518890/adolescentes-queimam-colchoes-no-centro-educacional-do-bosco.shtml>. Acessado em: 17/04/2018

TRÊS adolescentes fogem do Centro Educacional Dom Bosco. G1. Disponível em: <http://g1.globo.com/ceara/noticia/2015/12/tres-adolescentes-fogem-do-centro-educacional-dom-bosco-em-fortaleza.html>. Acessado em: 17/04/2018

²⁷⁰ INTERNOS quebram equipamentos em centro educacional de Fortaleza. G1. Disponível em: <http://g1.globo.com/ceara/noticia/2015/12/internos-quebram-equipamentos-em-centro-educacional-de-fortaleza.html>. Acessado em: 17/04/2018

cautelares. A partir de 2016 é que houve algumas mudanças, com a construção de mais centros, reforma parcial de unidades, mudança na chefia do SEAS.

Um novo modelo de gestão com entidades não governamentais foi proposto para todas as unidades. Foi aprovada também a criação do cargo público de socioeducador e a previsão para realização de concurso. A situação parecia estar sob controle até que em 2017 os relatos de fugas tornam a acontecer²⁷¹. Agravou-se ainda o fato de que, segundo autoridade judicial, as facções criminosas ingressaram nos centros socioeducativos²⁷². O Conselho Nacional de Direitos Humanos juntamente o Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente realizaram uma inspeção no estado e elaboraram um relatório de monitoramento do cumprimento daquelas medidas cautelares, constatando ainda inúmeras ilegalidades, como a manutenção de revista vexatória e de isolamento compulsório na forma de “tranca”, além de saúde, educação, alimentação e higiene irregulares. É nesse contexto hostil em que a pesquisa se desenrola.

SEXUALIDADE, GÊNERO E AS UNIDADES DE INTERNAÇÃO: BUSCANDO RASTROS

Após essa contextualização mais geral, é possível tecer algumas considerações iniciais. Nota-se que a maioria quase absoluta de centros educacionais e educativos são voltados para jovens do “sexo masculino”. Enfatizam-se as aspas ao fazer referência a tal terminologia, pois é a empregada pela SEAS em seu sítio, bem como nos relatórios oficiais da pasta.

Também chama atenção o fato de que apenas a Unidade de Recepção em Fortaleza e os Centros de Semiliberdade no interior do estado recebem jovens de “ambos os sexos”. Aparenta-se que é indesejável confinar meninos e meninas num mesmo local por muito tempo, mas num curto tempo de até 24 horas ou só para o pernoite é possível, liminarmente.

²⁷¹ ADOLESCENTES utilizam cordas e fogem de centro educacional. O POVO. Disponível em: <https://www.opovo.com.br/noticias/fortaleza/2017/02/adolescentes-utilizam-cordas-e-fogem-de-centro-educacional.html>. Acessado em: 17/04/2018

²⁷² CENTRO socioeducativo está dividido conforme facções criminosas. O POVO. Disponível em: <https://www.opovo.com.br/jornal/cotidiano/2017/11/centro-socioeducativo-esta-dividido-conforme-faccoes-criminosas.html>. Acessado em: 17/04/2018

Como meu interesse de pesquisa é analisar histórias de vida de adolescentes ou jovens LGBT em centros socioeducativos cearenses acerca de como a experiência da internação se entrelaça com a construção de sua sexualidade e identidade de gênero, necessitava saber, a princípio, se esses jovens existiam e, em seguida, onde estavam internados.

Daí a necessidade preliminar de elencar e dissertar sobre dados documentais acerca da presença de LGBT no sistema socioeducativo, tomando o centro socioeducativo pesquisado como possível ponto de partida. Também parece ser importante analisar como se dão as relações de convivialidade entre tais sujeitos e as demais pessoas envolvidas no sistema (restante dos internos, agentes socioeducadores, administração do centro), compreendendo as práticas discursivas operadas segundo a lógica informal do cotidiano desses sujeitos. Por fim, outro interesse científico é investigar possíveis marcadores sociais (classe, raça ou etnia) que atravessam a trajetória de tais pessoas na sua constituição.

Em face do binarismo de gênero evidenciado na divisão dos centros, onde estão internados os meninos trans e as meninas trans ou travestis? Quanto aos meninos gays em centros masculinos, eles sofrem algum tipo de violência por parte dos outros internos ou mesmo da administração? Essas pessoas se sentem numa segregação específica dentro de outra mais genérica? Que eventuais resistências individuais e assujeitamentos oferecem diante dessa experiência? (ANDRADE, 2012)

Sabe-se que há jovens que se identificam como LGBT no meio social aberto. Também é notório que existem jovens cumprindo medidas socioeducativas em regime de internação. Logo, supõe-se a existência de LGBT no sistema socioeducativo. Em minha hipótese seria mais fácil encontrar jovens gays ou bissexuais, haja vista serem a maioria dos centros masculinos. Mas não tinha evidências, apenas suposições até então.

Num primeiro momento, fiz buscas sistemáticas no portal da SEAS e não encontrei essa informação. Pelo contrário, até registrei que desapareceram do sítio muitos documentos que havia arquivado anteriormente (como um regimento disciplinar interno), no momento em que submeti o projeto dessa pesquisa à seleção de pós-graduação. Essa descontinuidade se evidenciou também em outros momentos ao longo da pesquisa.

Ainda assim, não deixei consultar sistematicamente os portais da SEAS. Outra tática que usei para otimizar o acesso a informações institucionais foi me inscrever no Whatsapp

do governo estadual, para receber notícias sobre as ações governamentais diretamente no celular.

Uma mudança sentida no decorrer da pesquisa foi o aumento vertiginoso de publicações da página do órgão em mídias sociais, destacadamente o Facebook. Parece que a superintendência objetiva dar maior publicidade às suas ações, a fim de superar os traumas da gestão passada.

Para minha surpresa, encontrei uma monografia apresentada em 2016 na UECE (universidade pública do mesmo estado), na graduação em Serviço Social, de autoria de Artur Fernandes de Moura, intitulada: “A Realidade da População LGBT no Sistema Socioeducativo: uma análise da socialização entre adolescentes LGBT, heterossexuais e os educadores sociais do Centro Educacional São Miguel”. Finalmente uma informação mais concreta sobre o público com quem intencionava pesquisar desde o princípio.

Nesse sentido, o ponto de partida da pesquisa foi o Centro Educacional São Miguel. Foram feitos alguns telefonemas a fim de se marcar reuniões com a administração do centro, contudo as agendas sempre conflitavam. Decidi realizar uma visita de campo sem comunicação prévia, em que me apresentaria pessoalmente para tentar uma reunião com os gestores do centro, bem como tentar me aproximar dos jovens internos. Eis o desafio maior dessa pesquisa: chegar até eles.

A ida ao referido centro já foi uma epopeia urbana. Cruzei a cidade, atravessando-a de uma ponta a outra. Por todo o percurso, fui me deparando com uma experiência marginal. Do ponto de vista social, pois percorri os IDH mais baixos de Fortaleza durante duas horas de ônibus; do ponto de vista geográfico, uma vez que os bairros onde os “centros” (ironicamente assim são denominados) estão instalados se situam às margens da cidade, em comunidades pobres, com ruas estreitas e não asfaltadas; do ponto de vista moral, haja vista que a cada vez que pedia informações a transeuntes no terminal de ônibus sobre como chegar ao referido centro recebia respostas evasivas, quando não acompanhadas de certo desdém e desconfiança (“é onde prende os menor detento?”).

Chegando ao local pretendido, notei o abandono da área. Há no entorno campos de futebol desgramados. Do alto, uma cabine policial me fita de longe mas não me ouve perguntar onde era a entrada do São Miguel. Caminho pela calçada de uma rua com chão de barro e pedra. Encontro uma portaria modesta, sem letreiro governamental que identifique

a unidade como um departamento público. Na guarita, três fardados. Um deles se dirigiu a mim, fez breve entrevista sobre meu objetivo ali e informou que as pessoas a quem procurava estavam almoçando. Era onze da manhã. Ao notar minha insistência em aguardar o retorno de tais funcionários, ainda que estivesse de pé e do lado de fora, consultou outro funcionário que novamente me inquiriu e aquiesceu pela minha entrada e até me ofereceu um banco para sentar. Durante a espera, presenciei conversas sobre campeonato brasileiro de futebol, discussões sobre pormenores do trabalho (entrega de quentinha a policiais e dúvidas sobre escalas de profissionais) e o ingresso fácil de um vendedor de dindim ao recinto.

Quando tive a oportunidade de conversar com a coordenadora do centro, ela pareceu bastante receptiva. Apesar de estar prestes a ingressar em uma reunião, recebeu-me, ouviu meu interesse de pesquisa acadêmica no referido centro, bem como na minha proposta de projeto voluntário para ministrar oficinas voltadas para os exames (ENCCEJA e ENEM) na área de Ciências Humanas que estavam se aproximando da realização no ano passado, de forma a aproveitar minha experiência como professor temporário de Sociologia em Educação de Jovens e Adultos numa escola estadual.

Em suma, trocamos contatos. Mas tive como resposta que qualquer ação no centro deveria ser inicialmente comunicada à SEAS que poderia ou não deferir a ação. Quanto ao trabalho voluntário, acredita que fluiria mais tranquilamente. Em relação à pesquisa, o fluxo seria mais demorado, uma vez que o projeto deveria ser protocolado e tramitar burocraticamente na estrutura da SEAS. Mas, de antemão, a coordenadora mencionou que a unidade não abriga mais as “protetivas”, para onde as internas trans eram levadas, após decisão judicial de um juiz da Vara da Infância e Juventude.

No mesmo dia, fui à SEAS para me informar acerca dessa formalização. A SEAS fica numa avenida importante na cidade, num bairro em que foi projetado um grande centro administrativo. Ela não fica no perímetro desse centro, mas está num endereço nem localizado, ao lado de órgãos governamentais de fomento à pesquisa, entre outros. A entrada tinha letreiro padronizado do governo estadual. Em conversas informais e não gravadas com funcionários da SEAS, consegui algumas informações sobre existência de pessoas trans em algumas unidades, a realização de alguns cursos e atividades esportivas com esses públicos (inclusive estava em período de Olimpíadas do Sistema Socioeducativo).

Mas para mais informações, é necessário apresentar o projeto de pesquisa e preencher um formulário contendo, entre outros documentos, autorização judicial para pesquisa e aprovação em comitê de ética.

OS EVENTOS: APROXIMANDO-SE DE OUTROS SUJEITOS DO CAMPO

Enquanto não tinha acesso ao centro e aos internos com quem queria pesquisar, optei por participar de eventos alusivos à temática e etnografá-los. Sempre registrando em áudio (e algumas vezes em vídeo) as exposições orais de convidados, registrava em caderno de campo as principais ideias das apresentações.

Indubitavelmente o evento que deu maior visão acerca do sistema socioeducativo cearense e seus múltiplos atores (Estado, Município, Superintendência, Judiciário, Ministério Público, Sociedade Civil através das mães de internos) foi o Seminário Interinstitucional Brasil-Espanha de Socioeducação, Arte e Justiça Restaurativa, realizado na Faculdade de Direito da UFC.

Nesses dois dias de evento, pude perceber como há uma dificuldade de diálogo entre Estado e Municípios, evidenciada pela disparidade de dados quantitativos quanto ao sistema socioeducativo. Também foi perceptível a ausência de uma política de acompanhamento dos egressos, que, nas falas de algumas mães organizadas no grupo Mães do Sistema Socioeducativo, é razão pelas quais muitos reincidem na medida socioeducativa ou ainda passam da liberdade assistida para o cumprimento de uma internação. Algumas até chegaram a relatar que, diante do contexto faccional, muitos filhos saem do sistema mas não podem se deslocar na cidade, sob pena de serem assassinados. Relatou-se que há mães que gastam dinheiro com transporte por aplicativo, para evitar que o filho pegue ônibus, à revelia de pagar as contas de energia em dia.

Sobre a análise dos eventos, demandarão estudos mais aprofundados e análises mais demoradas em um futuro trabalho.

À GUIA DE CONCLUSÃO: REPROGRAMANDO O CAMPO DE ESTUDO DO MASCULINO AO FEMININO

A priori, o centro a ser estudado seria o São Miguel, centro masculino, uma vez que os dados disponíveis academicamente apontavam para aquele centro. Eram, aliás, os depoimentos de alguns interlocutores, integrantes de organizações da infância e da adolescência.

Nessa investigação preliminar, foram feitos contatos com uma entidade da sociedade civil que trabalha com a situação da criança e do adolescente no estado do Ceará. Conversando com uma integrante da organização, em abril de 2018, soube que a existência de LGBT no sistema socioeducativo é um tabu entre os adolescentes. No caso da internação masculina na capital, não existe uma ala específica para GBT em qualquer dos centros, mas quando a unidade identifica algum deles, envia para a “protetiva” do Centro Educacional São Miguel, que, a seu ver, é a unidade mais isolada. Não sabia dizer se quem se identifique como trans ou travesti ali. No caso da internação feminina na capital, também não há uma ala para lésbicas ou trans, entretanto observa que há “lésbicas bem masculinizadas” que são chamadas de “cabrões” pelas outras internas. Também não há aqui pessoas se reivindicando trans. Não há violência comparável com a dos centros masculinos. Existem até casos de relações afetivas entre “cabrões” e outras internas, sendo algumas bem intensas com direito a juras de amor, tatuagens, entretanto boa parte dos romances não sobrevive após o decurso da internação. Tem desconfiança de que talvez os jovens trans neguem a sua identidade para não ficarem em risco dentro dos centros. A impressão geral é essa. Quanto ao interior do estado, não sabe informar sobre qual o procedimento.

Em relação ao acesso ao centro socioeducativo para fim de pesquisa, ela informou que se for uma pesquisa “amiga do governo”, estão autorizando. Entretanto, se a investigação tiver o objetivo de denunciar as violências ou for da autoria de alguém próximo da organização, acredita que não obterá autorização. Pensa que a temática LGBT pode ser encarada como um “tema neutro”, uma vez que eles [da administração do sistema socioeducativo] nem sabem que são violentos.

Por fim, ela avalia que é importante esse olhar. Como as violências são tão graves, as entidades não conseguem chegar nessa camada da violência específica contra grupos LGBT em regime de semiliberdade ou internação. “Os relatos ficam sempre nas entrelinhas. Os

meninos têm tabu. E as meninas falam com outra linguagem que nunca conseguimos aprofundar os significados”.

Também foi feito contato com um interlocutor que já foi gerente de um Centro Educacional em Fortaleza a quem foi preferido manter no anonimato. Cabe aqui a reflexão oportuna de Cláudia Fonseca no tocante à ocultação nos nomes “verdadeiros” de interlocutores. A despeito do recurso do consentimento informado, a Antropologia nacional rechaça tal recurso, e oscila entre dar nomes reais e fictícios. Não deve haver uma postura ética única acerca do anonimato, uma vez que as antropologias são plurais.

Por um lado, “o anonimato das personagens no texto etnográfico não implica necessariamente numa atitude politicamente omissa do pesquisador”. Pode ser, na verdade, uma ponderação de que em se revelando os nomes, estar-se-ia correndo o risco de expor tais sujeitos da pesquisa a represálias e, outrossim, coadunando com uma antiga física social e as suas expectativas de maior “credibilidade dos dados” e de “restituir a realidade bruta”.

Deve-se entender que, em alguns casos, preservar a privacidade dos interlocutores é eticamente mais relevante. Quanto o interlocutor deseja ser nomeado, deve-se acautelar se ele está realmente preparado para a visibilidade de seu discurso em domínio público. Sem dúvida, é uma questão muito complexa e demanda um jogo de cintura do antropólogo que “anda numa corda bamba, procurando garantir a riqueza de detalhes que mantém fidelidade ao texto etnográfico, ao mesmo tempo em que exerce uma vigilância constante aos limites éticos de sua ousadia” (FONSECA, 2008).

Destarte, na conversa telefônica com tal ex- gestor ocorrida ainda em 2018, os relatos foram mais impressionantes. Inicialmente afirma que o “sistema está blindado” e que é difícil o acesso às unidades. Relatou que ainda consegue acesso por ser ex-diretor e mesmo tendo ordem expressa da atual direção para que não o eixem ingressar nas dependências, ele consegue em função de conhecer os funcionários do sistema.

Comenta que há assim jovens LGBT nos centros socioeducativos, pois “os centros refletem o que é a sociedade, como ela é lá fora”. São poucos e desconfia que há mais casos,

contudo não tem como precisar tal informação. Geralmente, quando a unidade identifica esses jovens, podem ser colocados nas “protetivas”, que são locais destinados a crianças e adolescentes em conflito com a lei mais vulneráveis em razão de serem mais novos, terem compleição mais frágil ou serem internos rejeitados pelos outros. Teoricamente são vigiados 24 horas, mais próximos da intervenção dos socioeducadores. No caso de trans ou travestis, não se recorda de algum caso, contudo acha difícil haver algum, pois “o sistema não tem espaço pra isso. Lá ou é homem ou é mulher.

Entretanto, diante das novas informações conseguidas após o acompanhamento dos eventos e das conversas não gravadas em áudio com funcionários do Sistema, a pesquisa rumou para outro centro, o internato feminino Aldaci Barbosa.

A pesquisa de campo segue num delicado momento. Visando criar estratégias para a sua realização, inicialmente serão mapeados outros interlocutores-chave que poderão ser mediadores no campo, como ativistas e entidades da sociedade civil, posteriormente membros de poderes públicos (Coordenadoria Estadual da Diversidade Sexual, Centro de Referência LGBT Janaína Dutra), até chegar à Superintendência da SEAS. Nessa etapa, serão apresentados roteiros de entrevistas com internos, socioeducadores ou mesmo o Superintendente, a serem solicitadas por meio de ofícios encaminhados para a SEAS-CE. Além de discussões sobre a submissão do projeto a comitê de ética (sobre as quais dissertarei mais à frente), está sendo cogitada a solicitação de autorização judicial ao Juizado da Infância e da Juventude para ingresso no estabelecimento socioeducativo. Uma estratégia alternativa seria realizar a pesquisa com egressos do sistema ou mesmo com as mães de internos que permanecem internados.

No tocante às preocupações éticas em geral, é do entendimento do pesquisador que tem um compromisso pessoal e político com os sujeitos de pesquisa, em atenção aos princípios da ABA. No mínimo, não pretendo vulnerabilizar ainda mais sua condição já depreciada. Mas pretendo ir além, dissertar conscientemente sobre essa relação desigual na produção, mas comprometida com a tentativa de minimizar esse distanciamento.

Pelas razões apresentadas anteriormente, o projeto está em via de ser avaliado na Plataforma Brasil. Na UFC, por exemplo, o comitê de ética, que se reúne mensalmente, já havia setenta e dois projetos na fila para serem analisados na sessão seguinte. Fui orientado a colocar a “coleta de dados só para dois meses depois”, reconhecendo uma burocratização

que inviabiliza o andamento célere das autorizações. A submissão é online, os campos de preenchimento são bastante estritos e as terminologias são um tanto distintas das humanidades e mais ainda da antropologia (“amostra”, “coleta”).

Se colocar “risco mínimo”, o projeto será avaliado por um parecerista (provavelmente das ciências da natureza) e terá probabilidade maior de ser barrado. Essa decisão ainda está em discussão com a orientação e acompanhará o desdobramento das discussões no colegiado do curso de pós-graduação sobre a obrigatoriedade de submissão ou não a esses comitês externos de pesquisa.

Nesse sentido, a pesquisa está em fase de reprogramação. Até o momento da publicação dessa pesquisa, não foi conseguido acesso a tais internas custodiadas nos centros.

REFERÊNCIAS

- ABRAMOVAY, Miriam, Castro, Mary Garcia, & Silva, Lorena Bernadete. *Juventudes e sexualidade*. Brasília: 2004.
- ABU-LUGHOD, Lila. *Escrevendo contra cultura*. 1991.
- ALMEIDA, Miguel V.. *Gênero, Masculinidade e Poder. Revendo um caso do Sul de Portugal. Anuário Antropológico*. Brasília, v. 95, p.161-190, 1996.
- ANDRADE, Luma Nogueira de. *Travestis na escola: assujeitamento e resistência à ordem normativa*. 2012. 278 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.
- ASSOCIAÇÃO Brasileira de Antropologia. *Código de Ética do Antropólogo e da Antropóloga (criado em 1986/1988 – alterado em 2011/2012)*. 2019.
- BOLDRIN, Guilherme. *Desejo e separação: monas, gays e envolvidos num presídio em São Paulo*. Tese (USP). 2017.
- BENTO, Berenice. *O que é transexualidade?* São Paulo: Brasiliense, 2008, 222p.
- BRASIL. *Estatuto da criança e do adolescente*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 1990. 210p.
- BRASIL. *Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo*. Brasília, DF: CONANDA, 2006.
- BRASIL. Resolução n.º 113, de 19 de abril de 2006. Dispõe sobre os parâmetros para a institucionalização e fortalecimento do Sistema de Garantia dos Direitos da Criança e do Adolescente. Brasília, SEDH/CONANDA, 2006.

BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. Anais da Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais - GLBT. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2008.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CLIFFORD, James. "Introdução: Verdades parciais." A escrita da cultura: poética e política da etnografia. Rio de Janeiro: EdUERJ, p31-61, 1986.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

CORTÊS, Soraya. **Dossiê: "Comitês de Ética em Pesquisa: caminhos e descaminhos teórico-metodológicos"** . Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa SBS , v. 3, n. 5, 2015.

DEBERT, Guita. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: CARDOSO, Ruth C.L., **A aventura antropológica** . Teoria e Pesquisa. São Paulo: Paz e Terra, 1986 (p.141-156).

DUARTE, Luis Fernando. "Práticas de poder, política científica e as ciências humanas e sociais: o caso da regulação da ética em pesquisa no Brasil". **História Oral** v. 17, n. 2, p. 9-29, jul./dez. 2014.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado", de Jeanne Favret-Saada. Cadernos de Campo, São Paulo, nº13, 2005, p.155-161.

FONSECA, Claudia. "O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia 'em casa'". Teoria e Cultura, v.2, n.1 e 2, p. 39-53, 2008.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____.Do ponto de vista dos nativos:a natureza do entendimento antropológico. In: **O Saber Local**. New York: Basic Books, 1983.

GONÇALVES, Marco Antonio. Um mundo feito de papel: sofrimento e estetização da vida (os diários de Carolina Maria de Jesus). Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 21-47, jul./dez. 2014.

TECENDO REDES DE CUIDADO: GÊNERO E VIOLÊNCIA NAS PERIFERIAS DE SÃO PAULO²⁷³

Milena Mateuzi Carmo²⁷⁴

Resumo

Este texto traz algumas reflexões de minha pesquisa de doutorado, ainda em andamento, que busca compreender como as famílias moradoras das periferias da cidade de São Paulo lidam com a ampliação do mundo do crime e com a intensificação da violência do Estado. Parto da hipótese que a reprodução e efeitos dessas violências são generificados. Enquanto os homens estão envolvidos diretamente práticas criminosas ou são vítimas imediatas da violência do Estado, às mulheres recaem a tarefa do cuidado, a mediação com o Estado e o ativismo.

Palavras-chave: Periferias; Violência do Estado; Relações de Gênero.

Introdução

“...eu já tinha perdido dois filhos, pra que viver mais? Tanto sangue! Tanto... O que é que eu fiz? Me culpava assim... Só que no mesmo tempo eu pensava: ‘Eu não dei uma arma na mão dele! Eu não dei um pó! Eu dei leite materno!’. Eu nunca usei! É claro, eu fumo um cigarro, é droga também. Mas assim, maconha, ou outra droga, nem sei... conheci assim porque eles traziam e eu jogava fora, entendeu? (...) E a sensação do suicídio foi... sei lá, se eu suicidei de nunca mais querer filho... Mas eu nunca podia mesmo, que eu já tinha operado da minha filha. Mas saiu daqui de dentro da minha barriga, minha filha! Até hoje eu queria entender porquê saiu da barriga, eu não sei se é...nós perdemos um filho, tudo cai da gente! É a mesma coisa da gente fazendo transplante de todos os órgãos da gente. Então nessa hora você sente que a barriga tá na...a cabeça tá na barriga, é horrível! Se a gente cai, cai o caquinho, só Deus mesmo, é Deus e muitos amigos... Olha, é Deus e os amigos que restam, os amigos, vai te fortalecendo pra você se reerguer. E a família, porque se não fosse essas meninas...se não fosse o Vitor... O pai dele confiou em mim! Eu vou ter que sair dessa cama... e nem tomar mais calmante, que eu tava me entupindo de calmante, coisa que eu nunca precisava de tomar, calmante! Levantei, ergui, minha filha. Que é que eu fiz? Com vinte, vinte cinco dias, eu sentada aqui, eu falei: ‘vai lá, filha, pega uma cerveja vamo tomar...vamo tomar!’. Peguei uma cerveja e sentei aí. Aí uma vizinha logo comentou: ‘nossa, a senhora tá comemorando a morte do teu filho?’. Aí eu fiz igual a você, só olhei nos olhos dela, entendeu? E aí comecei a seguir a vida por causa do Vitor, por causa da Emily, por causa da Maria Eduarda. Aí a minha filha com um mês ela descobre (...) que ela estava grávida da Eloá”.

Este é um trecho de uma das muitas conversas que tive com Dona Terezinha, moradora do Capão Redondo, periferia da zona sul da cidade de São Paulo. Dona Terezinha teve dois, de seus três filhos, assassinados. Um foi morto pela política no início dos anos

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

²⁷⁴ Doutoranda no Programa de Antropologia Social na Universidade de São Paulo

2000 – ela não consegue lembrar direito o ano, “como um bloqueio”, ela diz – o outro há 6 anos assassinado por um vizinho “nóia” que tentava roubar sua cocaína. Hoje ela mora com Tati, sua filha mais nova, com as três netas, filhas de Tati, e com Victor, seu neto que se encontra preso há cerca de um ano. Terezinha e Tati se apóiam mutuamente não apenas para aplacar a dor provocada pelas perdas dos homens de sua família, como também para dar conta das demandas financeiras e de cuidado de filhos e netos, amplificadas com a prisão de Victor.

Esse trecho, mesmo que incapaz de resumir a complexidade da experiência dessa família, trás alguns elementos importantes do contexto que não apenas realizado esta pesquisa, como também atuou politicamente, que são: o entrecruzamento de diversas formas de violência que se reproduzem no cotidiano; a generificação não apenas da reprodução dessas violências como também de seus efeitos; mortes, prisões, uso abusivo de drogas cujos os principais enredados são homens jovens; culpas, doenças, sobrecargas emocionais e tarefa do cuidado que recaem sobre as mulheres.

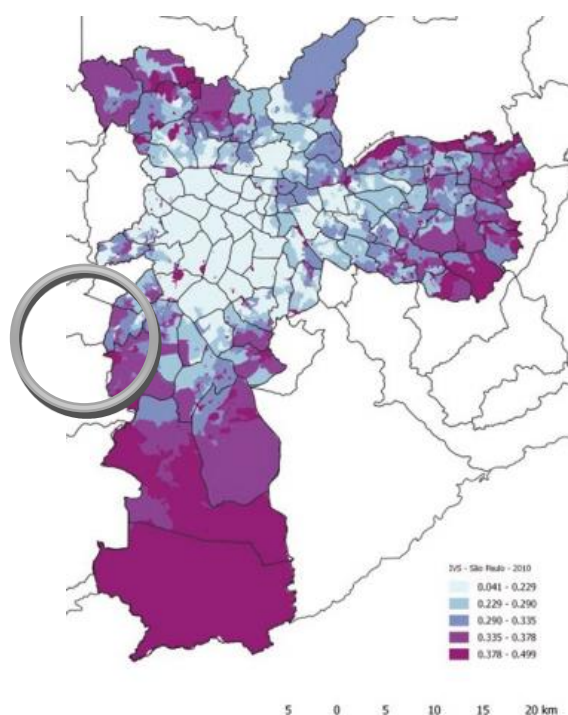
Minha pesquisa tem como foco compreender como famílias moradoras de regiões mais empobrecidas das periferias da cidade de São Paulo são afetadas pela ampliação do mundo do crime e pela intensificação da atuação repressiva do Estado. A partir de intenso trabalho de campo, venho me aproximando do cotidiano dessas famílias, percebendo como as relações de gênero se reproduzem nestes contextos. Enquanto os homens estão diretamente envolvidos em práticas ilícitas ou são vítimas imediatas da ação violenta do Estado, às mulheres recai o sofrimento da perda e a tarefa do cuidado. Como grande parte destas famílias é chefiada por mulheres, a situação de pobreza se agrava com a violência, congelando-as à emergência do presente e impedindo projeções para o futuro. No entanto, neste contexto, o cuidado ganha destaque. Minha hipótese é a de que esta tarefa extrapola o espaço doméstico se reproduzindo no âmbito público: presídios, políticas sociais, mundo do crime e movimentos sociais. Através do cuidado as mulheres experimentam a sobrecarga que produz esgotamento e adoecimento. No entanto, é também cuidando que elas se refazem a si mesmas e reabitam mundos depois de perdas e sofrimentos. Nesta operação estariam mitigando os efeitos dessas violências tanto no âmbito familiar, como no comunitário uma vez que tecem redes envolvendo vizinhança, ativismo e o próprio.

A periferia da zona sul da cidade de São Paulo

Esta pesquisa vem sendo realizada em uma região específica da periferia da zona sul de São Paulo compreendida por quatro distritos: Capão Redondo, Jardim Angela, Jardim Campo Limpo e Jardim São Luis. Trata-se de um território há décadas é reconhecida como violenta. Nos anos de 1990, quantos as taxas de homicídio ultrapassavam os 90 por cem mil habitantes, a região chegou a ser identificada como o mais violenta do mundo pela ONU, como ativistas locais costumam lembrar.

Apenas para oferecer um panorama geral, apresentarei alguns dados que demonstram como a desigualdade se reproduz territorialmente não apenas por toda a cidade, mas nesta região em particular. Qualquer mapa que apresente os indicadores sociais da cidade deixa explícita essa situação. Abaixo segue o Mapa da Vulnerabilidade Social, construído a partir de características socioeconômicas e demográficas, que demonstra como a vulnerabilidade social tende a se intensificar conforme se aproxima das margens da cidade. O círculo vermelho circunscreve a região da pesquisa.

Mapa da vulnerabilidade social – 2010 (Bugni, Jacob; 2017)



Segundo dados do IBGE, Capão, Angela, Campo Limpo e São Luis possuem uma população de 1.043.395 habitantes, sendo uma das regiões mais populosas da cidade. Quanto à renda, enquanto o rendimento *per capita* mensal da região está em torno de R\$1.600,00, bairros mais ricos (do outro lado da ponte, como se diz na zona sul) a média é de R\$9.000,00.

Também, de acordo com o IBGE, é uma região em que 25% dos domicílios estão localizados em favelas. Nos bairros mais centrais essa porcentagem não ultrapassa 1%.

Outra característica da região, assim como de todos os territórios periféricos da cidade, é a concentração de moradores autodeclarados. Enquanto nessa região a população preta e parda ultrapassa os 50% do total, em bairros ricos também da região sul, como Vila Mariana, a porcentagem de pessoas negras não chega a 10% da população total.

Além dos dados a respeito das condições materiais de vida, outra questão importante destes territórios é a violência. Os distritos em questão são os que apresentam as maiores taxas de homicídio de jovens da cidade. Conforme dados compilados pela Rede Nossa São Paulo²⁷⁵, as taxas nesses distritos oscilam entre 49,91 a 55,52 mortes de jovens de 15 a 29 anos por cem mil habitantes. Novamente fazendo a comparação com bairros nobres: Moema, Alto de Pinheiros e Perdizes, essa a taxa é de 0.

É importante ressaltar que esses números de homicídios são avolumados por assassinatos cometidos pela polícia. De acordo com vários levantamentos e relatórios produzidos nos últimos anos²⁷⁶ e que tem circulado em mídias oficiais e em redes sociais, 25% dos assassinatos ocorridos na cidade foram cometidos pela polícia militar de São Paulo. O que esses documentos atestam é que embora as taxas de homicídio tenham diminuindo

²⁷⁵ Nossa São Paulo é uma ONG que tem como foco a gestão de políticas públicas e que mantém um site com diversos dados sobre a cidade. Os dados sobre violência juvenil distribuídos por distrito pode ser acesso pelo link: <https://www.redesocialdecidades.org.br/br/SP/sao-paulo/homicidio-juvenil>

²⁷⁶ Para mencionar alguns: Relatório Ouvidoria da Polícia (2018) - <https://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,ouvidoria-ve-excessos-em-74-das-ocorrencias-de-letalidade-policial-em-sao-paulo,70002448414>; Relatório Human Rights Watch (2019) - https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/16/politica/1547676135_949408.html; Relatório de Pesquisa de Vitimização em São Paulo, Insper (2018) - <https://www.insper.edu.br/wp-content/uploads/2018/11/Relatorio-Pesquisa-Vitimizacao-SP-2018.pdf>

na capital nos últimos anos, os assassinatos praticados por policiais, principalmente nas periferias, aumentaram muito.

Atualmente diversos estudos vêm chamando a atenção para essa intensificação da violência e repressão por parte do Estado como forma de gerir territórios pobres e periféricos (Telles, 2013; Feltran; 2008). Dentre esses mecanismos, além dos homicídios, o sistema prisional em São Paulo talvez seja o mais abrangente.

Infelizmente não dispomos de dados que situem o local de moradia de pessoas que hoje se encontram presas. No entanto, não podemos desconsiderar essa dimensão, pois experiências de passagens pelo sistema prisional estão presentes na vida de quase todas as famílias com as quais converso.

O estado de São Paulo concentra 1/3 da população carcerária do Brasil que hoje ultrapassa 800.000. Embora não tenhamos dados sobre o sistema prisional do estado, dados nacionais sobre o perfil da pessoa presa é masculino, com altas chances de ser negro, baixa escolaridade e com envolvido com práticas ilegais como roubo ou tráfico de drogas. Trajetória muito semelhante aos jovens das famílias dessa pesquisa.

O envolvimento desses jovens com mundo do crime é outro aspecto que não podemos desprezar ao caracterizar essas regiões, sobretudo porque as famílias que acompanhamos também estão submetidas a esse controle. Diversos estudos têm mostrado a forte presença e capilarização, que inclusive se intensificou nas últimas décadas, pelos bairros mais empobrecidos da cidade. Esses trabalhos têm demonstrado os complexos processos de envolvimento de jovens com práticas criminosas, argumentando que o mundo se constitui como uma atração quase irresistível, sobretudo rapazes, tanto como alternativa às escassas possibilidades de trabalho, como também como poderosas redes de socialização (Feltran, 2011; Telles, 2013; Misse, 2015).

Esses dados oferecem um panorama mais amplo das condições sociais da região em que realizo a pesquisa. Minha intenção em trazê-los não é a de reforçar uma dicotomia centro-periferia em que o primeiro se apresenta mais rico, cosmopolita e dinâmico, em detrimento de uma periferia pobre, violenta e passiva. Busco demonstrar como a desigualdade social na cidade de São Paulo continua se reproduzindo territorialmente e também de forma articulada com outros marcadores sociais da diferença, como raça e gênero. Contudo, é necessário destacar que esse processo não se realiza sem tensões. Como

afirma Veena Das, os sujeitos moradores desses territórios não estão passivamente submetidos à opressão. E é importante destacar que as periferias da cidade, sobretudo a zona sul, sempre foram territórios de muitos agenciamentos, lutas e resistências.

Minha entrada na região se deu por uma via profissional a partir de um trabalho em uma ONG de Direitos Humanos no Capão Redondo, o CDHEP (Centro de Direitos Humanos e Educação Popular). Foi a partir desta organização que comecei a entrar em contato com uma dinâmica rede de profissionais das políticas sociais locais e posteriormente, com uma ampla articulação de coletivos que começam a se multiplicar em meados de 2012. Esses coletivos, basicamente formados por ativistas jovens e com uma organização mais autônoma e horizontal, começaram a pautar questões de gênero, raça e sexualidade, buscando não apenas a denunciar as violências reproduzidas nestes termos, como também produziam substrato para produção de identidades que articulavam raça, gênero, sexualidade e território. Os próprios nomes desses coletivos revelam por si só essa articulação: Juventude e Resistência; Periferia Segue Sangrando; Fala Guerreira; Tamo Vivo; Etc.

Esses coletivos também se posicionavam de uma forma que pode ser caracterizada como anti-estado, muito distinta dos movimentos sociais das décadas de 1970 e 1980, que apostam em um Estado garantidor de direitos. Esses novos coletivos e ativistas, que cresceram num contexto de democracia consolidada e sob um governo de esquerda, acusam o Estado de genocida e racista, responsável pelo “genocídio da população negra, pobre e periférica”.

Durante minha pesquisa de mestrado, busquei observar como a atuação desses coletivos se enredava e produzia efeitos na prática cotidiana das políticas sociais locais, uma vez que muitos desses ativistas trabalhavam em serviços públicos ou estavam articulados a eles de alguma forma. Busquei argumentar em minha dissertação que tais coletivos tencionavam as práticas do Estado uma vez que “por dentro” de suas margens produziam discursos não apenas denunciando a violência estatal reproduzida nas periferias, como também criavam outras lógicas de atuação que não de normatização e controle, articulando a condição de “periférico”, com outros marcadores sociais da diferença, sobretudo raça, gênero e sexualidade.

Gênero, cuidado e resistência

Um aspecto que chamava muito minha atenção neste contexto, e que não tive condições de tratar na dissertação, era a presença muito maior de mulheres do que de homens. Inclusive nas frentes cujo foco era a denúncia da violência do Estado sobre os corpos dos homens, como os eventos contra o “genocídio” de jovens. As mulheres eram a maioria não apenas no ativismo, como também nas políticas sociais (psicólogas, assistentes sociais, educadores, etc), nas salas de espera dos atendimentos de serviços públicos ou nas filas de visitas nas prisões (familiares: mães, irmãs, avós, tias, esposas, namoradas, etc).

Agora em minha pesquisa de doutorado, pude me aproximar mais dessas mulheres, de seu cotidiano e intimidade, sobretudo daquelas oriundas das famílias diretamente afetadas pela “violência do Estado”. Minha intenção é compreender porque são sempre elas que ocupam os espaços de “linha de frente”, tanto no protagonismo da luta, como no cuidado (seja no espaço doméstico, família; seja no público: políticas sociais). O que venho percebendo, e o que eu pretendo sustentar na tese, é que espaço público e privado, ou seja, luta e cuidado, estão profundamente entrelaçados neste cotidiano.

Foi justamente percorrendo essas redes que conheci Dona Terezinha e outras mulheres cujas trajetórias familiares se repetiam: prisões, mortes ou uso abusivo de drogas por parte de algum membro de sua família, sobretudo homens; a dor produzida pela perda, a sobrecarga financeira e emocional, adoecimento, culpa, vergonha e a dificuldade em recomeçar a vida e olhar para o futuro, por parte das mulheres. As vozes dessas mulheres se intercalavam compartilhando nestes espaços de protagonismo (e também em conversas que tive com elas) os efeitos de se viver em territórios geridos por grupos masculinos armados (polícia e mundo do crime). Ouvindo esses lamentos era impossível considerar que a violência sofrida/reproduzida pelos jovens afetava apenas a eles mesmos. Essas mulheres eram também inegavelmente impactadas pela violência do Estado, mesmo que não diretamente em seus corpos.

Essas mulheres, então, têm compartilhado comigo suas vidas, me ensinando sobre as complexas operações cotidianas para lidar com o mundo do crime que está a todo o momento à espreita “a sua porta” e com o qual elas precisam negociar constantemente para garantir a segurança dos filhos. Lidam também com a polícia, com quem dificilmente há negociação. Enfrentam os labirintos burocráticos do judiciário e o estigma do crime nas filas dos presídios, além das dificuldades financeiras e sobrecargas domésticas devido à ausência

de companheiros ou pai de seus filhos. Vivem ou vieram experiências de abandono, traição, violência doméstica. Elas ainda suportam mortes, doenças, demanda por cuidado daqueles que ficaram, julgamentos e rumores da vizinhança e família mais ampla.

A articulação entre mundo do crime e intensificação da força repressiva, e violenta, do Estado nestes territórios produz impactos profundos sobre essas famílias, sobretudo nas mulheres que assumem a linha de frente na mediação entre os membros de suas famílias e o Estado, ou mesmo o crime (Farias, 2014; Vianna, 2015). Desde quando seus filhos são pequenos, elas estão atentas, negociando e tentando impedir o envolvimento dos mesmos com drogas e práticas ilícitas. São elas também que estão nos presídios, nas políticas sociais e nos espaços de ativismo. Juliana Farias observa a “peregrinação institucional” dessas famílias “como parte da reconstrução cotidiana de um Estado encravado em práticas, linguagens e lugares considerados às margens do Estado nacional” (Farias, 2014; p.15). Quais relações esta peregrinação estabelecerá com gênero, já que a quase absoluta maioria das pessoas que fazem essa mediação com o Estado são as mulheres? Como também esta tarefa estaria relacionada às relações *generificadas* estabelecidas no interior das famílias? E, por fim, como cuidado entraria nessa operação?

A pergunta que me fazia anteriormente sobre as razões de serem as mulheres a maioria nos acompanhamentos a jovens em liberdade assistida, ou nas visitas aos presídios, ou ainda reuniões da *luta contra o genocídio*, começa a encontrar respostas quando me aproximo do cotidiano. O que encontro nele é uma distribuição *generificada* dos papéis de gênero tanto no mundo do crime, como também nas margens do Estado, ou seja, na execução das políticas sociais. Assim como aponta grande parte da bibliografia, o chamado “mundo do crime” é basicamente masculino. São os homens jovens que são atraídos por suas redes de sociabilidade. Conforme argumenta Gabriel Feltran, isso não quer dizer que mulheres não estejam presentes, pelo contrário, estão, mas ocupam, segundo esse autor, posições diferenciadas de oferta de serviços sexuais enquanto os meninos assumem os riscos da prática criminosa (Feltran; 2011).

O que encontro no campo então, é o recurso feminino ao cotidiano buscando mediação nestes territórios geridos por grupos masculinos armados. Meu argumento é o de que essa mediação está relacionada com a tarefa do cuidado. Cuidado esse que não se restringe ao espaço doméstico, mas o extrapola, se constituindo também em gramática que

organiza luta e resistência. Cada vez surgem mais grupos de mulheres (tanto ativistas, como familiares) que se organizam buscando auto-cuidado: grupo de mães, círculo de mulheres, coletivos feministas periféricos, etc. Inclusive como forma de enfrentar a “o genocídio da população negra, pobre e periférica”. Assim gênero e raça vão se constituindo como marcadores sociais da diferença que articulados, produzem lutas.

Enfim, até o momento venho observando em meu trabalho etnográfico que o processo de produção de territórios pobres nas periferias, como discutido pela bibliografia sobre o tema, se realiza no cotidiano a partir da articulação dos marcadores sociais da diferença, principalmente raça, classe e gênero. Homens sendo enredados com o mundo do crime e vítimas diretas da violência do Estado, enquanto mulheres assumem a dimensão do cuidado em territórios racializados. Minha intenção não é a de reificar dicotomias entre condição de homens e mulheres, mas de entender como essas relações se constituem. Construo o argumento, inspirado no trabalho de Veena Das e de outras autoras que vêm refletindo como sobre gênero em territórios marcados por pobreza e violência (Das, 2011; Han, 2012; Padovani, 2015; Vianna, 2015), de que a partir da tarefa do cuidado, as mulheres não apenas experimentam a sobrecarga que gera adoecimento e sofrimento, como também reconstróem seus mundos devastados por perdas. E é também a partir do cuidado que tecem redes com outras mulheres ultrapassando as fronteiras entre o público e privado.

Minha hipótese, profundamente inspirada nos trabalhos das antropólogas Veena Das e Adriana Vianna, é a de que este cuidado extrapolaria o espaço doméstico, reproduzindo-se no âmbito público: presídios, políticas sociais, mundo do crime e movimentos sociais. E, se por um lado essa tarefa do cuidado é experimentada como sobrecarga que produz esgotamento e adoecimento, por outro lado, constitui-se como possibilidade pela qual as mulheres refazem e reabitam mundos depois de perdas e sofrimentos. Neste processo, estariam não apenas se produzindo a si mesmas, mas também teceriam redes que entrelaçariam família, vizinhança, ativismo, além do próprio Estado, como forma de mitigar os efeitos destas violências. Nesta operação estariam desfazendo as fronteiras entre mundo público e privado, bem como compondo agenciamentos e resistências que também atuam na produção destes territórios.

Referências bibliográficas

ALVES, J. A. Topografias da violência: necropoder e governamentalidade espacial em São Paulo in Revista do Departamento de Geografia – USP, Volume 22 (2011), p. 108-134.

D'ANDREA, Tiaraju P. A Formação dos Sujeitos Periféricos: Cultura e Política na Periferia de São Paulo. Tese apresentada ao Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo, 2013.

DAS, Veena O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. Cadernos Pagu, vol 37, jul-dez, 2011.

DAS, Veena & POOLE, Deborah. El Estado y sus márgenes. Etnografias comparadas. In: Cuadernos de Antropologia Social. n.27, 2008^[1]_[SEP]

DURHAM, E. Movimentos sociais: a construção da cidadania in A Dinâmica da Cultura. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

FARIAS, Juliana. 2014. Governo de Mortes: Uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FELTRAN, Gabriel de S. "Jovens em conflito com a lei" in Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar, v.3, n.1, jan.-jun., p.259-267, 2011.

_____. Fronteiras de tensão: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo. Editora Unesp, 2011.

KOWARICK, Lúcio. Vive rem risco: sobre a vulnerabilidade socioeconomica e civil. São Paulo: E. 34, 2009.

KERGOAT, Danièle. O cuidado e a imbricação das relações sociais in Gênero e trabalho no Brasil e na França: perspectivas interseccionais. Org. Abreu, A.R; Hirata, H.; Lombardi, M.R. Boitempo, 2016

KLEINMAN, Arthur. The Violences of everyday life: the multiple forms and dynamics of social violence in DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur; RAMPHELE, Mamphela; REYNOLDS, Pamela. Violence and Subjectivity. University of California Press, 2000.

MAGNANI, José G. C. Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana. São Paulo, Editora Terceiro Nome, 2012.

MARQUES, Eduardo. Redes sociais, segregação e pobreza em São Paulo. São Paulo – Editora Unesp; Centro de Estudos da Metrópole – 2010.

MISSE, Michel. Sujeição Criminal: quando o crime constitui o ser do sujeito. In Dispositivos urbanos e a trama dos viventes: ordens e resistências. Organizadoras: Patrícia Birman...[et al.]. Editora FGV, 2015.

MOUTINHO, Laura . Sobre danos, dores e reparações: The Moral Regeneration Movement controvérsias morais e tensões religiosas na ordem democrática sul-africana. In: Wilson Trajano Filho. (Org.). Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos. Brasília: ABA, 2012, pp, 275\296.

MOUTINHO, Laura. Razão, “cor” e desejo: uma análise comparative sobre relacionamentos afetivos-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul. São Paulo: Unesp, 2004.
NASCIMENTO, Érica P. É tudo nosso! Produção cultural na periferia paulistana. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2011.

SARTI, Cyntia. A família como espelho. Cortez, 2011.

SARTI, Cynthia A. A vítima como figura contemporânea. Caderno CRH. Salvador, v. 24, n. 61, p. 51-61, 2011.

SARTI, Cyntia A. Famílias enredadas in Famílias: redes, laços e políticas públicas. ACOSTA, Ana Rojas; VITALE, Maria Amália Faller (Org.). São Paulo: Cortez/Instituto de Estudos Especiais/PUC-SP, 2008

SILVA, U.V. Cidadania em negro e branco: racialização e (luta contra a) violência de Estado no Brasil, 2017. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro .

TELLES, Vera da S. Prospectando a cidade a partir de suas margens: notas inconclusas sobre uma experiência etnográfica in Contemporânea, v. 3, n. 2, Dez. 2013.

TELLES, Vera da S.; CABANES, Robert (org). Nas tramas da cidade : trajetórias urbanas e seus territórios / São Paulo : Associação Editorial Humanitas, 2006.

VIANNA, Adriana, LOWENKRON, Laura. 2017. Introdução. Cadernos Pagu: Dossiê gênero e estado: formas de gestão, práticas e representações, nº 51. Campinas: Unicamp.

WOORTMANN, K & WOORTMANN, E. Monoparentalidade e chefia feminina. Conceitos, contextos e circunstâncias. Apresentado no pré-evento Mulheres Chefes de Família: crescimento, diversidade e políticas. Ouro Preto, MG, 2002.

ZALUAR, A. (1999) Violência e Crime. IN: MICELI, S. (org.) O que ler na Ciência Social brasileira. Antropologia (1970-1995) . São Paulo, Brasília: Editora Sumaré, CAPES.

**GT 32 - HISTORIOGRAFIA DAS ANTROPOLOGIAS: PRÁTICAS, TEORIAS,
MÉTODOS, HISTÓRIAS**

Comunicações orais

**“ENTRE O FACÃO E O BISTURI”: UM DIÁLOGO ENTRE A SALA DE AULA E A CONJUNTURA
ANTROPOLÓGICA NO SÉCULO XXI**

Isadora Façanha Gurgel Freire²⁷⁷
Silmara Peixoto Moreira²⁷⁸

Resumo

O presente artigo oferece ferramentas teóricas para se pensar mecanismos de estratégia de escrita e pensamento antropológicos decoloniais no século XXI, visando ao estabelecimento de um diálogo com escritores do século XIX e XX que fizeram o trabalho delicado de “permanecer” no eixo produtor central de conhecimento durante muitos anos de exploração colonial do saber e do viver africanos. Esta permanência fundamenta o objetivo deste artigo, e funda a expressão “entre o facão e o bisturi” como um elemento de resistência.

Palavras-chave: Historiografia; Conhecimento; Resistência.

O processo seletivo para ingresso no mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal do Ceará (UFC) deu abertura ao diálogo dos estudos decoloniais contra anos de tradição centrada nos eixos euro-americanos nas ciências sociais. Em uma disciplina em especial, “Teoria Antropológica I”, foi possível a construção do sentimento no qual este trabalho pretende se apoiar. Ministrada pela professora Vera Rodrigues (UFC), a disciplina apostou nas bases literárias de uma epistemologia política inspirada no conceito de escrevivência por Maria Carolina de Jesus e Conceição Evaristo como um pano de fundo, no qual a vida do autor reverbera em sua escrita. A inclusão de trabalhos de autorias negras foram responsáveis pela observação de alguns padrões que serão submetidos enquanto instrumentos analíticos do discurso antirracista que se impôs contra as tradições do pensamento do século XIX. A expressão “entre o facão e o bisturi” surge em diálogos potentes em sala de aula, no decorrer das leituras de obras de Ramón Grosfoguel, Anténor Firmin, Grada Kilomba, Bell Hooks, Angela Davis, Michel-Rolph Trouillot, entre outros escritores fundamentais para a análise da produção decolonial. Em si, a expressão carrega a tentativa de um hipotético equilíbrio entre a delicadeza do pequeno instrumento de corte e a respectiva fatalidade do facão, analogia para pensarmos em como e em quais situações os autores usaram das dificuldades de seu tempo para subverter conceitos impregnados de justificativas da supremacia colonial branca em lampejos de coerência contra a

²⁷⁷ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFC-UNILAB)

²⁷⁸ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFC-UNILAB)

desonestidade intelectual e a brutalidade dos epistemicídios naturalizados por anos.

Falar sobre o percurso historiográfico que antropologia percorreu é também refletir sobre quais corpos nos são autorizados a pensar e, ao mesmo tempo, em quais “outros” corpos ainda permanecem deslegitimados, submetidos e apagados não somente pela “História Escrita”, mas por outros meios de produção hegemônicos da História.

Grada Kilomba relembra dos significados simbólicos do uso da máscara de ferro no período da escravização em seu célebre livro “Memórias da Plantation”. Podemos refletir em conjunto com a autora sobre o que essa máscara representava e ainda representa, senão o lugar social do “outro” ou a cultura do “outro”, logo do “outro” que não era o “europeu” e tampouco o “civilizado”. Kilomba questiona esse lugar:

Quem pode falar? Quem não pode? E acima de tudo, **sobre o que** podemos falar? **Por que** a boca do sujeito Negro tem que ser calada? Por que ela, ele, ou eles/elas têm de ser silenciados/as? O que o sujeito Negro poderia dizer se a sua boca não estivesse tampada? E o que é que o sujeito *branco* teria que ouvir? (KILOMBA, 2010, p. 1-2, grifos da autora).

Há um privilégio branco e europeu sobre a estrutura do conhecimento científico que desqualificou ao longo dos séculos outros conhecimentos produzidos por mulheres e homens de todo o planeta. É sobre este fenômeno brutal que Grosfoguel (2016) denomina de processo de epistemicídio. Este privilégio dos homens brancos e ocidentais sobre o conhecimento não só causou injustiça e desonestidade cognitiva, mas também gerou um discurso violento sobre a desumanização deste *corpus* africano.

“Além do genocídio, a conquista da região de Al-Andalus foi acompanhada por um epistemicídio. A queima das bibliotecas, por exemplo, foi um método fundamental para a conquista da região. A biblioteca de Córdoba, com um acervo de 500 mil livros, quando a maior biblioteca cristã da Europa não continha mais de mil livros, foi queimada no século XIII. Até a conclusão da conquista de Al-Andalus, muitas outras bibliotecas tiveram o mesmo destino, culminando com a queima dos 250 mil volumes da biblioteca de Granada pelo cardeal Cisneros, no início do século XVI. Estes métodos eram estendidos aos ameríndios. Assim, o mesmo aconteceu com os códices indígenas – a parte escrita da prática utilizada pelos ameríndios na busca pelo conhecimento. O genocídio e o epistemicídio caminharam juntos no processo de conquista das Américas e de Al-Andalus. (Grosfoguel, 2016, p. 34)

Com efeito, podemos encontrar a partir do século XVI os discursos sobre os habitantes que povoam os espaços “desconhecidos”, denominados pelos exploradores viajantes da época como “selvagens” (LAPLANTINE, 2012). No século XIX, teorias evolucionistas de Lewis Henry Morgan (1818-1881), Edward Burnett Tylor (1832-1919) e

James George Frazer (1854-1941) foram fortemente solidificadas em solo europeu, revigorando até o presente século os discursos racista e sexista lançados sobre as sociedades “primitivas” com a teoria da evolução da espécie humana. Os primeiros esforços e tentativas desses autores de compreender e teorizar sobre a diversidade humana no século XVIII e XIX, por exemplo, foram diretamente influenciados pelas visões de mundo etnocêntricas do contexto social e cultural dos seus pesquisadores (europeus). No entanto, sem essas hipóteses não haveria antropologia (LAPLANTINE, 2012) e é partindo desta premissa que as autoras do presente artigo enfatizam a reflexão sobre a importância de repensar sobre o trabalho de resistência que alguns autores localizados fora do eixo eurocêntrico tiveram em “remar contra a maré”, ao mesmo tempo em que fundamentavam suas teorias em território hegemônico de poder e saber. Um verdadeiro processo entre o facão e o bisturi dentro das engrenagens coloniais de produção de verdade.

Atualmente, se faz necessário ler e refletir sobre as primeiras teorias antropológicas para compreender as construções culturais e históricas que constituíram a nossa disciplina, mas também identificar os processos de resistências que se fizeram durante esse processo de autonomia e fundamentação teórica da antropologia. Este mergulho na historiografia da grande área da antropologia busca compreender o quanto e em quais dimensões a obra de alguns intelectuais pós-colonialistas os consolidaram referências contra o processo histórico de colonização por meio das mesmas engrenagens empreendedoras do conhecimento hegemônico (epistemologias e metodologias) do universo das ciências sociais.

O universalismo epistêmico foi imposto e construído socialmente pela modernidade eurocêntrica e suas estruturas coloniais racistas e sexistas de conhecimento (GROSFUGUEL, 2016) e por isso se faz necessário questionar fortemente o contexto social e a universalização dessas teorias. Significa que criticar estas teorias universalizantes é também questionar como os significados e corpos (lê-se *corpus*, em seu sentido material e também epistemológico) foram construídos, para que estes corpos (e quais corpos/*corpus*) tivessem oportunidade ou possibilidade de futuro. É a partir desta perspectiva que entendemos que devemos buscar uma ciência que privilegie a contestação, a desconstrução, como transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver o mundo, (HARAWAY, 1995).

Escrevivências de mulheres negras, até então, (des)conhecidas por não fazerem parte do mundo “acadêmico” e “científico” como Carolina Maria de Jesus, veio contribuir para enxergarmos um lugar de fala que era excluído e silenciado. Através da sua narrativa poética, que inclui composições musicais, contos, romances, poesias, está marcado também um modo de vida imposto a uma classe, a uma raça e ao gênero. Suas inquietações revelam um local social e político de um determinado grupo social, excluído das páginas dos livros “científicos”. Sua fala concretiza um retrato social da mulher negra favelada. Em uma das suas narrativas, Carolina de Jesus elabora a seguinte imagem: “[...] eu classifico São Paulo assim: O palácio é a sala de visita. A prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos”. (JESUS, 1960, p. 28)

A partir da narrativa do cotidiano em seus diários a autora fez de sua escrita um ato de sobrevivência e resistência de si diante do contexto social, econômico e político no qual estava perversamente inserida, corporificando uma dificuldade que não era apenas individual, mas a realidade de um grupo social historicamente marginalizado. Quando a autora foi entrevistada algum tempo depois do lançamento de seu livro perguntaram-lhe o porquê de ter começado a escrever: “Quando eu não tinha o que comer em vez de xingar, eu escrevia”. (JESUS, 1960, p.170).

Carolina falava com propriedade daquilo que vivia, podemos compreendê-la como uma das formas de “Outsider” (COLLINS, 2016) na medida em que, em seus textos, a autora sugere uma perspectiva singular sobre a experiência individual do arquétipo literário da mulher negra que, no caso, condiz com os mesmos elementos compartilhados por outras mulheres negras enquanto um grupo social, em outros contextos e recortes de classe, raça, religiosidade e etc. O repórter Audálio Dantas escreve no prefácio de um dos livros de Carolina:

Lá, no rebuliço favelado, encontrei a negra Carolina, que logo se colocou como alguém que tinha o que dizer. E tinha! Tanto que, na a hora, desisti de escrever a reportagem.

A história da favela que eu buscava estava escrita em uns vinte cadernos encardidos que Carolina guardava em seu barraco. Li, e logo vi: repórter nenhum, escritor nenhum poderia escrever melhor aquela história – a visão de dentro da favela. (JESUS, 1960. p. 3)

Observamos que é por intermédio da experiência vivida que a história está sendo (re)escrita, mas que tipo de ciência vai olhar para estas escrevivências?

Muitos “torciam o nariz” como diz o Audálio Dantas, em seu depoimento, por não acreditarem na autenticidade e veracidade das escritas de Carolina pela dúvida quanto a sua intelectualidade. Afinal, como uma mulher negra favelada, semi-analfabeta poderia escrever tão bem e por si mesma? E ter seus diários publicados em mais de 100 mil exemplares? Maria Carolina de Jesus, até então, não tinha sua cidadania reconhecida, sua existência era invisibilizada diante do contexto social de mulher negra e favelada, mas conseguiu mesmo sob essas condições transitar pelo campo da sobrevivência e se fazer resistência pela sua escrita.

Para pensar neste contexto social (de classe, raça, gênero) de Carolina Maria de Jesus podemos elucidar as reflexões de Bell Hooks (2015), a partir do momento que a autora faz referência ao texto de Rita Mae Brown (1974) acerca da definição marxista sobre classe. Para ambas as autoras, classe é muito mais do que um status econômico, porque nossa experiência de vida também é determinada pela classe. A “classe” condiciona também nossa maneira de ver, ser e sentir.

Hooks fala:

Nós, mulheres negras [...] muitas vezes temos uma experiência de vida que desafia diretamente a estrutura social sexista, classista e racista vigente, e a ideologia concomitante a ela. Essa experiência pode moldar nossa consciência de tal maneira que nossa visão de mundo seja diferente da de quem tem um grau de privilégio (mesmo que relativo, dentro do sistema existente). (HOOKS, 2015 p. 208)

Pensando sobre essas experiências corporais do *corpus* negro, também condicionadas pelas experiências interseccionais de condições existenciais de vida, Grada Kilomba tem a contribuir com a discussão em sua performance artística sobre a máscara de ferro, quando narra o retrato da Anastácia, colocada na parede acima do sofá, na sala de estar da casa da sua avó. Kilomba fala dessa máscara:

A máscara não pode ser esquecida. Ela foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de 300 anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito Negro, instalado entre a língua e a mandíbula e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores *brancos* para evitar que africanos/as escravizados/as comessem cana-de-açúcar, cacau ou café, enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo. (KILOMBA, 2010, p. 1)

Recordamos que, ao visitar o museu “Senzala Negro Liberto”, contraditoriamente localizado no município de Redenção, no estado do Ceará, conhecida como a primeira cidade brasileira a libertar os/as escravizados/as, há controversas históricas a respeito do pioneirismo do estado cearense na abolição, trazendo dados que comprovam a existência de escravizados na região após o registro oficial da extinção da escravidão na província. (MARTINS, 2012).

Inclusive, a implantação da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) na cidade se justifica por este motivo²⁷⁹. Neste mesmo museu está exposta uma máscara de ferro, e junto dela a imagem do retrato da negra “Anastácia” usando-a.

O guia do museu nos contou um fato, de maneira tranquila (o que nos deixou bem mais perplexas) que esta máscara era utilizada nas mulheres negras caso elas desobedecessem ao senhor de engenho (homem branco), não atendessem ao que eles queriam ou falassem o que eles não desejassem ouvir. Mas, também a mulher branca, senhora de engenho, poderia usar para castigá-las, caso seu marido dormisse com alguma delas. As senhoras de engenho mandavam quebrar os dentes das negras a fim de torná-las menos atraentes, e ao final colocavam as máscaras no rosto delas.

Grada Kilomba fala que:

Existe um medo apreensivo de que, se o/a colonizado/a falar, o/a colonizador/a terá que ouvir e seria forçado/a a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades do ‘Outro’. Verdades que supostamente não deveriam ser ditas, ouvidas e que “deveriam” ser mantidas “em silêncio como segredos”. Gosto muito dessa expressão, “mantidas em silêncio como segredos”, pois ela anuncia o momento em que alguém está prestes a revelar algo que se presume não ser permitido dizer (o que se presume ser um segredo). Segredos como a escravidão. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo. (KILOMBA, 2010, p. 2)

²⁷⁹ A Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab) criada em 2010 sob o ideal da interiorização do ensino superior, busca construir vínculos estreitos com a realidade específica das regiões onde está localizada: Maciço de Baturité, onde está situada a sede da Universidade (Ceará) e Recôncavo Baiano (Bahia). Além disso ela é uma universidade internacional, baseada nos princípios de cooperação solidária alinhada à integração com o continente africano, principalmente com os países membros da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) e tem como objetivo promover o desenvolvimento regional e o intercâmbio cultural, científico e educacional. Disponível em: <http://www.unilab.edu.br/> acessado em 11 de novembro de 2019.

Nesse sentido podemos interpretar que a máscara não representava apenas o silenciamento ou/ “segredo” do homem branco para com a mulher negra, mas também a rivalidade violenta da mulher branca para com a mulher negra. O silenciamento como forma de castigo, ou/e rivalidade socialmente construído em torno do modelo patriarcal heteronormativo.

O silenciamento/apagamento também foi imposto por mulheres brancas, e não reconhecer esse fato histórico é desonestidade/injustiça intelectual, violenta e cruel. Por muito tempo se teorizava epistemologias feministas a partir da visão da mulher branca, europeia, a partir do seu local histórico social/cultural. Enquanto as mulheres brancas lutavam para terem direito ao voto, ao divórcio, ao estudo, onde as mulheres negras estavam? E quem era que estava disposto a ouvi-las? Angela Davis (2013) em sua pesquisa com mulheres negras, afro-americanas vem nos mostrar que a escravização continuou mesmo com a libertação das/os negro/as. Que as mulheres se encontram na mesma condição social que lhes são reservadas por serem negras, elas continuam a desempenhar os mesmos papéis domésticos mudando apenas as pessoas para quem trabalham, das terras dos donos de escravizados/as passaram a trabalhar para o patrão que procura incansavelmente explorá-las para enriquecer a si mesmos à custa da sua cor.

Devemos questionar, portanto, toda e qualquer base teórica as quais demarcaram, classificaram e legitimaram o lugar social de inferioridade do “outro”, no caso aqui, as mulheres negras (como também da negritude) ao silenciamento. O que as mulheres negras buscam ao assumir uma posição frente à história é subverter esse lugar social imposto de “dominada” e “silenciada”, pois seus corpos mesmo sujeitados e subjugados as diversas violências produziam e continuam a produzir (re)existências. No prefácio à tradução livre de 2013 do livro *Mulheres, raça e classe* (1982), da intelectual negra Angela Davis, um grupo de tradutoras de 17 mulheres negras escrevem: “buscamos a nossa história para que possamos conhecer o papel das mulheres negras e assim destruir a colonização da nossa mente e construirmos de forma autodeterminada os nossos pensamentos e comportamentos [...]”.

(s/n, 2013: 3)

Essas mulheres buscam o que Angela Davis chama no seu livro de "legado da escravatura", o qual deu às mulheres negras as marcas/feridas vividas de um trabalho

escravizado, pelas quais lutaram contra a escravatura e resistiram: “foram batidas e violadas, mas nunca dominadas”. (s/n, 2013: 3)

Percebemos, mediante ao exposto, que este modelo de “ciência” eurocêntrica foi construído em um campo de lutas e disputas simbólicas complexas que está entrelaçado intrinsecamente com o contexto político e social, ou seja, diretamente com relações de poder.

Anténor Firmin (1885) no final do século XIX já questionava a Antropologia física Francesa sobre a determinação biológica da raça e queria debater com os intelectuais da época que dividiam a espécie humana em raças “superiores” e “inferiores”. Ele examinava cuidadosamente a tabela de dados do método comparativo craniométricos que cientistas racistas manipulavam. Para ele todos esses testes eram não apenas errôneos e irregulares, mas também frequentemente contraditórios. Antes mesmo de Franz-Boas (2004) fazer críticas semelhantes, Firmin já havia dedicado um esforço considerável para superação da díade língua e raça, observando que esta é uma base não confiável para classificação racial. A crítica aos “pioneiros” da antropologia é perceber esses sujeitos intelectuais como vozes únicas e “verdades” absolutas sem questionamentos. É importante refletir que as vozes disidentes de intelectuais negros/as sempre ocorreram e se fizeram resistências em seu contexto histórico, cultural e social, principalmente como um meio de sobrevivência dentro do campo político e produtor de verdade e poder hegemônico.

Percebemos as semelhanças, considerando elas localizadas e contextualizadas no espaço e tempo de Anténor Fermin, haitiano e intelectual, e Carolina de Jesus, brasileira, favelada, quanto a potencialidade cognitiva de ambos colocadas à prova, como se a cor da sua pele negra impedisse ou deslegitimasse suas capacidades de pensar e de escrever.

Aprendemos com esse diálogo a entender a realidade a partir do contexto local, do vivido, e essa experiência vivida do corpo racializado foi silenciada, apagada no processo de epistemicídio. Firmin lançou com sua teoria da contestação grandes fissuras e rupturas na construção hegemônica desta “ciência” racista.

Podemos perceber que estes intelectuais negros e negras (a partir do seu contexto local, do vivido) encontraram na escrita não só a produção intelectual, mas o ato do pensamento contra-hegemônico de resistência contra as imposições “científicas” racistas e desonestas. Firmin classifica esses discursos como “bizarros”. Seu comprometimento com a

ciência se fez também um ato político, ético, que se colocava como uma certa reivindicação epistemológica, pois reconhecia que a ideologia da inferioridade da raça além de “bizarra” (sem base concreta que a sustentasse enquanto tal), era também desonesta, violenta e cruel.

REFERÊNCIAS

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Tradução de Celso Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, nº 1, janeiro-abril de 2016.

DAVIS, Ângela (2013). *Mulheres, raça e classe*. 1ª edição. Lisboa: Plataforma Gueto. Tradução livre.

FLUEHR-LOBBAN, Carolyn. Anténor Firmin: o haitiano pioneiro da antropologia. In: *American Anthropologist*, vol. 102, n. 3, 2000, pp. 449-466. Tradução de Ellis Aguiar, mimeo.

FIRMIN, Anténor. *De l'égalité des races humaines*, Lib. Cotillon, Paris, 1885.

GROSFUGUEL, Ramon. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. In: *Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016*.

HOOKS, Bell. Mulheres Negras: Moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº16. Brasília, janeiro - abril de 2015, pp. 193-210.

_____. Ensinando a Transgredir: *A educação como prática de liberdade*. Tradução de Marcelo Brendão Cipolla- São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

HARAWAY, Donna. *Saberes Localizados*. A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu* (5), p. 7-41, 1995.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo*: Diário de uma favelada. São Paulo: Ática & Francisco Alves (Original), 1960.

KILOMBA, Grada. Descolonizando o pensamento. *Uma palestra-performance de Grada Kilomba*. Tradução de Jéssica Oliveira. Disponível em: <http://www.goethe.de/mmo/priv/15259710-STANDARD.pdf>

KILOMBA, Grada. Quem pode falar? (Who can speak?). *Plantation memories. Episodes of everyday racism*. Münster: Unrast-Verlag, 2010. Tradução de Anne Caroline Quiangala.

LAPLANTINE, François. O Tempo dos Pioneiros: os pesquisadores eruditos no século XIX. In: *Aprender Antropologia*. São Paulo, Editora Brasiliense, 2012, p.63-74.

MARTINS, Paulo Henrique Souza. *Escravidão, Abolição e Pós-Abolição no Ceará: sobre histórias, memórias e narrativas dos últimos escravos e seus descendentes no Sertão cearense*. 2012. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói.

ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA E OS DESAFIOS DA ANÁLISE DOS PROCESSOS CRIMINAIS

Márcio Santos Matos²⁸⁰

Resumo

Pensar as maneiras de criminalização da cultura africana e afrodiáspórica no século XIX tem sido objeto de diversas pesquisas em contexto urbano e litorâneo, como Salvador. Mas, no aspecto do sertão baiano, este campo está em aberto. Logo, interessa-me analisar como esse processo estigmatizante na antiga Minas do Rio de Contas teria ocorrido através de um (re)visita sobre os inquéritos criminais. Destaco, por fim, “homens de ciência”, como sujeitos das práticas de criminalização do modo de ser para escravizados e libertos na antiga Rio de Contas/Ba.

Palavras-chave: Escravidão; Diáspora; Sertão; Criminalização; Rio de Contas.

Se levarmos em consideração o fato de que as Faculdades de Direito, assim como a de Medicina na Bahia e, posteriormente, a do Rio de Janeiro, estiveram empenhadas em articular e sistematizar toda lógica do racismo científico, é de se esperar que os processos criminais estejam alinhados com as ideias difundidas no Brasil a partir de Nina Rodrigues, acerca de predisposição biológica dos negros e negras ao crime, suscitando a velha discussão entre o que é cultura e o que é natureza, pois estes eram o Outro e Outra do Ocidente que estavam, por sua vez, inclinados para o clube da natureza, segundo a perspectiva do racismo²⁸¹.

Surpresa imensurável encontrou o professor de medicina legal (2013), ao não conseguir tipificar o crânio de Lucas da Feira, saqueador negro que, depois de ser capturado no sertão nordestino, foi decapitado a fim de ter sua caixa craniana analisada a partir dos padrões da Frenologia e da Craniometria nos laboratórios da Escola de Medicina da Bahia:

²⁸⁰ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia/PPGA/UFBA. Agradeço o apoio financeiro que me foi concedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia/FAPESB.

²⁸¹ Para pensar como esse outro(a) pode ser entendido(a), ver o que diz o antropólogo britânico Johannes Fabian em *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013. “É pelo diagnóstico do discurso temporal da antropologia que se redescobre o óbvio, ou seja, que não há conhecimento sobre o outro que não seja também um ato temporal, histórico, político” (FABIAN, 2013, p. 40).

Será que os estudos sobre os criminosos se achem em falha aqui? Não o creio. Na minha opinião, é preciso completar em Lucas da Feira, o estudo físico do criminoso com seu estudo psicológico [...]. (RODRIGUES, 1895 apud CORRÊA, 2013, p. 142, 2013).²⁸²

Assim, percebe-se como havia uma tendência para enquadrar os escravizados(as) ou mesmo o liberto(a) em um perfil social do possível criminoso, do ponto de vista patológico, o que acontece hoje de modo semelhante em contextos urbanos, como Salvador quando se pensa ações e práticas ligadas a afrodescendentes.

Pode-se exigir que todas estas raças distintas respondam por seus atos perante a lei com igual plenitude de responsabilidade penal? Acaso, no célebre postulado da escola clássica e mesmo abstraindo do livre arbítrio incondicional dos metafísicos, se pode admitir que os selvagens americanos e os negros africanos, bem como os seus mestiços, já tenham adquirido o desenvolvimento físico e a soma de faculdades psíquicas, suficientes para reconhecer, num caso dado, o valor legal do seu ato (discernimento) e para se decidir livremente a cometê-lo ou não (livre arbítrio)? – Por ventura pode-se conceder que a consciência do direito e do dever que tem essas raças inferiores, seja a mesma que possui a raça branca civilizada? – ou que, pela simples convivência e submissão, possam aquelas adquirir, de um momento para o outro, essa consciência, a ponto de se adotar para elas conceito de responsabilidade penal idêntico ao dos italianos, a quem fomos copiar o nosso código? (RODRIGUES, 1984 apud CORRÊA, 2013, p. 133).

Assim, a serviço de uma elite burguesa, a ciência (positivista e determinista) começou a legitimar o racismo científico no Brasil da segunda metade do século XIX e transformar aquela população negra em produto da natureza, cujo fundo era animal, e em seu objeto de estudo, portanto. Toda essa espécie de taxonomia foi desenvolvida para legitimar um lugar de subalternidade de negros e mestiços, configurando-os como ameaças para a formação de uma nação moderna e “evoluída”.

A antropóloga Mariza Corrêa, porém, em *Ilusões da Liberdade* (2013) resgata a ideia de que seria desnecessário sistematizar uma “ideologia racista”, uma vez que os negros, historicamente, já estavam excluídos de um projeto de cidadania capaz de lhes ofertar igualdade de direitos e deveres. Contudo, a ascensão social de um ou outro indivíduo negro originou o mito da democracia racial, de modo que o conflito racial jamais seria percebido.

²⁸² CORRÊA, Mariza. *As Ilusões da Liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

Então estava tudo nos conformes: uma elite branca, que, promovendo a cultura, gozava de todos os privilégios possíveis e que não queria misturar-se racialmente com a massa de pretos e pobres - degenerados e doentes. Vale ressaltar que essas ideias ganharam mais força no contexto próximo da República Velha, pois a “necessidade” de se consolidar um projeto fundante de nação alicerçado em valores eurocentrados era cada vez mais evidente.

Já a antropóloga Lília Moritz Schwarcz, no livro *O Espetáculo das Raças: ciência, instituição e a questão racial no Brasil 1870-1930* (1993), expõe a ideia de que no Brasil houve pelo menos seis décadas para se concretizar os mecanismos de discriminação racial, envolvendo museus, institutos históricos e geográficos, faculdades de direito e medicina. Tudo isso em favor de um país marcado e destinado ao “progresso”, à “civilização” e ao “moderno”. É necessário observar que estas instituições cumpriam ainda o papel de domesticar a natureza e seus membros. Essa era uma forma de controle encontrada pelos homens de ciência.

Nesse contexto, na segunda metade do século XIX, surgiu o médico legista Raimundo Nina Rodrigues, iniciando uma duvidosa e vulnerável etnografia sobre a população de libertos. Através de seus estudos de frenologia e craniometria, Nina produziu uma vasta literatura, apesar de sua morte prematura, a fim de provar a condição de criminoso nato para todos os mestiços. Portanto, a morfologia de cada crânio – negro - condizia com um tipo de crime e os legitimava, muito mais, como meros objetos de estudo das ciências naturais.

Em *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (2011), Nina Rodrigues deixa claro essa “preocupação” com a formatação que o país vai adquirindo no pós-abolição. Haja vista que a miscigenação era algo inevitável para um país cujo colonizador já desembarcou mestiço, se levado em consideração o evento da Invasão Árabe na península Ibérica no século VIII. Podemos, pois, fazer, inclusive, um passeio até a produção de Bruno Latour para pensarmos na ilusão da purificação que ele aborda em *Jamais Fomos Modernos*. Nossa marca, logo, sempre foi a hibridização.

Para melhor compreensão do que vem a ser a mestiçagem, partimos inicialmente da leitura de *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil* (2004), texto do antropólogo Kabengele Munanga. A (re)discussão proposta por este autor consiste em (re)avaliar as ideias dos

teóricos mais destacados, utilizando como metodologia um panorama da temática racial, de seus autores e suas ideias que buscavam, sobretudo, uma identidade étnica para o Brasil, desde Sílvio Romero a Gilberto Freyre. Contudo, por não querer esgotar aqui a discussão do tema, foi escolhido a estratégia de apenas tangenciar e analisar sucintamente as visões de Nina Rodrigues.

As teorias raciológicas de Nina Rodrigues tinham por premissa a ideia de que o processo de mestiçagem era o principal responsável pela deturpação e degeneração racial e social do país, impedindo-o sonho de ser uma nação moderna. Portanto, devia-se evitá-la e, por outro lado, incentivar a criação de “tipos puros”. Com isso, vale ressaltar a eugenia que consiste num objetivo político de branqueamento, controlando as reproduções humanas, em um grande laboratório social, ou seja, uma limpeza racial, uma vez que para Nina o maior perigo do problema racial no Brasil não venha a ser o “negro puro”, porém a disseminação de uma massa mestiça portadora de um sangue deturpado, pondo em risco o futuro de uma “raça” superior branca, ao tornar-se parte da natureza. Portanto, para formalizar essa preocupação, Nina estabelece três graus hierárquicos e evolutivos raciais para a camada dos mestiços: o mestiço superior, o mestiço normal e o mestiço degenerado, isto é, uma espécie de escala para melhor viabilizar o controle político sobre a população negra que era reificada em todas as instâncias possíveis.

Nos anos trinta do século passado, Gilberto Freyre ficou conhecido por lançar dois clássicos: *Casa-Grande e Senzala* (1933) e *Sobrados e Mucambos* (1936). Estas obras foram uma espécie de marco no campo das relações raciais no Brasil, pois em alguns momentos a ambivalência natureza e cultura torna-se algo velado. Em outras palavras, Freyre termina por dar um caráter positivo à mestiçagem, diferentemente de Nina Rodrigues, pois

ao transformar a mestiçagem num valor positivo e não negativo sob o aspecto de degenerescência, o autor de ‘Casa-Grande e Senzala’ permitiu completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada (Munanga, 2004, p. 88).

Esta façanha pode até ter concedido a Gilberto Freyre o título de pai da “democracia racial”, muito embora ele não tenha feito uso desta expressão. Entretanto, não resolveu os dramas gerados pelo racismo, pois, ao afirmar que as mucamas eram responsáveis por

transmitir sífilis aos jovens brancos que eram iniciados sexualmente, Freyre reafirma esse lugar da natureza como peculiar da população afrodescendente.

É justamente o mapeamento dessa rede de criminalização de pontos da religiosidade e da cultura africana no contexto do Novo Mundo, presente nos feitos criminais acerca de escravizados e libertos na então Vila de Minas de Rio de Contas no sertão da Bahia o que se pretende nesta pesquisa. Isso equivale dizer que estes sujeitos tanto ocupavam a condição de réus como a de vítimas no interior destes processos-crimes. É preciso saber de que forma os autores dos inquéritos eram “orientados” na confecção destes documentos para ajustarem o teor semântico de seus processos à sistematização do racismo neste final de século XIX, mais precisamente de 1870 a 1888.

Diz Francisco Justiniano Dantas, morador desta Villa, e Fiscal da Camara Municipal, que ouvindo na noite de 13 deste cadente mez palavras e altas vozerias de um batuque, como tracta-se vulgarmente, com que era incomodado o socego publico continuando esse divertimento das 7 horas da noite do referido dia 13 até a 3 horas da manhã do dia 14, presenciou o suplicante que isso tinha logar em casa de Tertuliano José de Freitas, por isso em virtude da postura nº45 da Camara Municipal, o suplicante como seu Fiscal dirigia-se a casa do suplicado e com boas maneiras expôz-lhe que ele havia incorrido na multa de 4 reis [?], por infração a mesma postura. Entretanto, devendo o suppdo porta-se bem, encolerou-se e lançando mão de uma faca de ponta e de uma garrafa atacou o suplicante, ameaçando-o e dando-lhe os epithectos de ladrão e filho da p... (Arquivo Municipal de Rio de Contas. Processo-Crime de 25/10/1878. Série: injúrias verbais, fl. 04).

Foi pensando no que nos diz Olívia Cunha (2004):

Se a possibilidade de as fontes “falarem” é apenas uma metáfora que reforça a ideia de que os historiadores devem “ouvir” e, sobretudo, “dialogar” com os documentos que utilizam em suas pesquisas, a interlocução é possível se as condições de produção dessas ‘vozes’ forem tomadas como objeto de análise — isto é, o fato de os arquivos terem sido constituídos, alimentados e mantidos por pessoas, grupos sociais e instituições (CUNHA, 2004, p.293),

que minha pesquisa de mestrado teria como proposta pensar a questão da criminalização de pontos diacríticos, bem como da religiosidade, construída na diáspora africana aqui na então América Portuguesa a partir de uma análise de documentos como este que trago na abertura do projeto. Ou seja, os grupos socialmente privilegiados e suas respectivas instituições, que falavam de um lugar hegemônico, poderiam manipular a seu favor o sentido imaginado acerca dos sujeitos representados nos documentos dos arquivos presentes na cidade de Rio de Contas. Por isso, o interesse em investigar de que forma se

dava essa experiência escrava e mesmo liberta após a Lei do Ventre Livre(1870), indo até a abolição para pensá-la como um possível evento, na perspectiva de Sahlins (2004), no sentido de trazer uma mudança no modo como esse imaginário era construído nas relações cotidianas, construindo, eventualmente, uma outra narrativa. Logo, começo este parágrafo fazendo uso do verbo no futuro do pretérito, para esclarecer que esta foi a proposta que me introduziu no contexto desta cidade que fora área de mineração nos século XVIII.

Todavia, peço licença para fazer uma breve digressão a fim de informar os ouvintes desta comunicação que desde o mês de novembro, minhas pesquisas estão voltadas para uma comunidade em Rio de Contas que é conhecida por Panelada. Meus interesses voltaram-se para suas reivindicações acerca de sua identidade (afro)indígena, realizada a partir das categorias “mato”, “reza” e o “habitar” o lugar da própria Panelada.

Porém, voltando às vacas frias, e, tomando como exemplos etnográficos as experiências de sujeitos escravizados e libertos no município de Rio de Contas, cito, em 1883, o caso de Manuel Thomás do Nascimento, crioulo, foi acusado de ceifar a vida do capitão do mato, o senhor José Luciano da Silva no Arraial do Ribeiro, região de Rio de Contas. Este recebeu missão do capitão José Cândido de Oliveira - a quem pertencia Thomás - de tirar-lhe a vida, depois de lhe cortar as orelhas, pois o capitão Cândido declarou não gostar do escravizado. *“Não existiu circunstâncias alternativas a favor do réu.” “O réo cometteo o crime impellido por motivo frívolo.” O Réo cometteo o crime impellido por motivo reprovado.”* Estes trechos compõem o discurso da parte acusadora na página 51 do processo que se encontra no setor de documentos do judiciário no Arquivo Público do Estado da Bahia. É importante pensar os processos pelos quais esses sujeitos tiveram suas imagens de réus – e selvagens - construídas no interior dos inquéritos, de modo a disseminar toda uma concepção da figura do escravizado e do liberto não somente como possível criminoso nato, mas como seres sub-humanos pela ausência dos atributos das características que lhes garantia o estatuto de humano, legitimando uma imagem de “homos ferus” e nunca a de “homos sapiens”. Isto é, o lugar do Outro escravizado equivalia ao do selvagem na perspectiva do Ocidente.

Em 1876, o escravizado Mariano, cuja nação ainda é ignorada por mim, foi agredido ao sair de uma marujada. Vale observar que esta tradição é oriunda da região do recôncavo baiano, rota por onde possivelmente passavam os cativos adquiridos através do tráfico

atlântico e cujo destino final seria a antiga região mineradora de Rio de Contas. Vejamos que o evento da marujada foi a razão para a querela, o que pode sinalizar serem esses pontos diacríticos da cultura africana alvo de uma criminalização.

Essa hipótese pode ser validada se voltamos nossa atenção para o que ocorreu três anos depois, em 1879, com o escravizado Florêncio que teve seu tambor ou caixa (acústica) quebrada por Tertuliano José de Freitas que, ambivalentemente, foi réu em um processo fruto de outra querela em um “batuque” às três horas da manhã, após ameaçar um fiscal do município. Outros trabalhadores livres também estavam envolvidos no ato de violência contra Florêncio, como José Pereira, que era lavrador.

Um outro documento de 1905, ainda não transcrito por mim, relata uma agressão a um liberto por causa de um entrudo. Porém, ainda em 1889, um liberto fora impedido de passar por uma estrada, pois este afirmava que iria fazer uma “reza” para curar seu pé de uma erisipela, fazendo crer que sua prática sagrada estivesse associada a feitiçaria talvez.

No dia 3 de junho de 1905(ou 1906), um grupo de moradores estava rezando a trezena de Santo Antônio, quando três homens chegaram e um deles atirou na fogueira com uma pistola. Depois o atirador recarregou a pistola e voltou a tirar na fogueira, quando um dos que acompanhava e cujo nome era Rochaél veio a óbito de imediato. Vale lembrar que no documento está destacada a adjetivação do atirador como sendo arruaceiro e ser de cor preta. Com isso, fica evidente uma tendência a criminalizar todo tipo de ação ligada a escravizados e libertos, sobretudo em elementos diacríticos da afro-diáspora.

Ressalto, por fim, que a historiadora Maria de Fátima Novais Pires (2003) aborda a criminalização de certas condutas sociais, como portar facas e facões, espingardas, machados, etc. Todavia, eu abordo a criminalização dos pontos diacríticos da religiosidade e da cultura africana no contexto de sua diáspora na América Portuguesa, tendo Rio de Contas de final do século XIX como cenário.

Considerações finais

Nessa breve discussão, a minha finalidade foi traçar algumas sutis linhas acerca da querela em torno dos processos-crimes produzidos no final do século XIX em Rio de Contas, relacionando-os com a produção do racismo presente em tais inquéritos criminais de uma região específica da Chapada Diamantina, na Bahia. No plano da produção antropológica,

reafirmamos a relevância teórica dos diálogos com uma etnografia realizada em arquivos para se alcançar os objetivos propostos. A partir daí, outros antropólogos(as) e etnólogos(as) vão colaborando de maneira quali-quanti para compor o debate aqui iniciado. Fica válida a ressalva de que a historiografia, bem como a história, serviram de pano de fundo para se pensar e comparar pontos diacríticos da religiosidade e da cultura africana e diaspórica, ou seja, uma atividade que é metodologicamente ligada à antropologia. Portanto, reconheço a fronteira entre esta e a história, mas me posiciono como autor iniciante da disciplina antropologia.

A ideia é, reafirmo, pensar por que motivos os elementos que definem o que vem a ser a cultura africana, como entrudo e batuque, eram construídos nesses documentos como entraves para o projeto de civilidade europeu presente no Novo Mundo. O que fez o escravizado Florêncio, em 1879, ter seu tambor – ou sua caixa, conforme era chamada naquele contexto – quebrado pelos lavradores Tertuliano José de Freitas e Roberto José Pereira, mesmo tendo sido aquele tempos depois qualificado como réu em um processo no qual era acusado de estar envolvido em um batuque?

Referências

ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. *Alforrias em Rio de Contas: Bahia Século XIX*. Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. *Escravos e libertos nas minas do Rio de Contas*. Salvador: Edufba, 2018.

BEZERRA, Analúcia Sulina. *Arquivo e memória oral na produção de uma etnografia retrospectiva*. Centre de Recherche et d'Études Anthropologiques - CREA - Lyon 2, França.
CORRÊA, Mariza. *Ilusões da Liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Fiocruz, 1993.

CUNHA, Manuela Carneiro da e CASTRO, Viveiros de. *Vingança e Temporalidade: os Tupinambá*. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 1986, p. 77-99.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. 2004. *Tempo Imperfeito: Uma etnografia do Arquivo*. *Revista Mana*, 10(2), p. 287-322.

_____. *Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos*. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, nº 36, jul-dez 2005, p.07-32.

FREHSE, Fraya. *Os informantes que os jornais e as fotografias revelam: para uma etnografia da civilidade nas ruas do passado*. Estudos históricos, Rio de Janeiro, n 36. jun-dez de 2005, p. 131-156.

GIUMBELLI, Emerson. 2002. *Para Além do "Trabalho de Campo": Reflexões supostamente malinowskianas*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 17, nº 48, fevereiro.

_____. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GUINZBURG, Carlo. *O inquisidor como antropólogo*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 1, nº21, p.09-20, set-fev. 1991.

HARRIS, M. *Town & country in Brazil: a social-anthropological study of a small Brazilian town*. New York, EUA: The Norton Library, 1956.

INGOLD, Tim. *Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia**. Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-411, set-dez. 2016.

_____. *Antropologia versus etnografia*. Cadernos de campo, São Paulo, n. 26, v.1, 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História e Etnologia*, In: Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975a.

_____. *História e Dialética*. In: O Pensamento Selvagem. Campinas: Papyrus, 1989.

MAIO, Marcos Chor e SANTOS, Ricardo Ventura. *Raça como questão: história, ciência e identidades no Brasil*. Rio de Janeiro, Fiocruz, 2010.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortez de. *Quem eram os negros de Guiné? In: O Atlântico de dor: faces do tráfico de escravos*. Cruz das Almas: EDURFB, 2016.

PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé*. Campinas: Editora Unicampi, 2007.

PEIRANO, Mariza. *Etnografia, ou a teoria vivida* », *Ponto Urbe* [Online], 2 | 2008. Acesso em 30 de outubro 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1890>.

PIRES, Maria de Fátima Novais. *O Crime na Cor: escravos e forros no alto sertão da Bahia (1830-1888)*. São Paulo: ANNABLUME editora, 2003.

PIRES, Maria de Fátima Novaes; DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Fios da vida: trajetórias de escravos e libertos no alto sertão da Bahia - Rio de Contas e Caetité (1860-1920)*. 2005. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

REIS, J. J. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RODRIGUES, Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2011.

_____. *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Salvador: P555, 2008.

_____. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1988.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SANCHES, Nanci Patrícia Lima. *Os livres pobres sem patrão nas Minas dos Rios de Contas/Ba – Século XIX (1830-1870)*. Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz & GOMES, Nilma Lino. *Antropologia e História: debate em região de fronteira*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história*. *Novos estud.* - CEBRAP [online]. 2005, n.72, pp.119-135.

_____. *O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo, Cia. das Letras, 1993.

_____. *Marshall Sahlins ou por uma antropologia estrutural e histórica*. *Cadernos De Campo* (São Paulo 1991), 9(9), 125-133, 2000.

_____. *Introdução: "um repertório do tempo"*. *Revista USP*, (81), 18-39. 2009.

_____. *A vadiagem e sua inscrição nos corpos*. *História, Ciências, Saúde, Manguinhos*, Rio de Janeiro. vol. 11(3):785-90, set.-dez. 2004.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de Saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros: (1900-1990)*. São Paulo: IBCCRIM, 2004.

SILVA, Márcio Douglas de Carvalho e. *Fazendo etnografia no arquivo: possibilidades e desafios*. *REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DE SERGIPE* | Nº 48 | 2018.

TRINDADE, Cláudia Moraes. *SER PRESO NA BAHIA NO SÉCULO XIX*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

URIARTE, Urpi Montoya. *O que é fazer etnografia para os antropólogos?* *Ponto Urbe* [Online], V. 11, 2012. Acesso em 29 Outubro de 2019. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/300>.

TRIÂNGULO ETNOLÓGICO: AS RELAÇÕES ENTRE CURT NIMUENDAJÚ, FRITZ KRAUSE E OTTO RECHE. UM ESPELHO DAS MUDANÇAS NO CENÁRIO DA ANTROPOLOGIA BRASILEIRA NA DÉCADA DE 1930

Peter Schröder²⁸³

Resumo

Esta comunicação trata de um projeto de pesquisa em andamento, com financiamento pelo CNPq, sobre as relações do antropólogo brasileiro de origem alemã Curt Nimuendajú (1883-1945), como pesquisador, com os etnólogos alemães Fritz Krause (1881-1963), do Museu Grassi em Leipzig, e Otto Reche (1879-1966), do Instituto de Etnologia da Universidade de Leipzig, no período de 1927 a 1939, analisando-as em comparação com as mudanças mais abrangentes no cenário da Antropologia no Brasil na década de 1930, como o afastamento gradual da Etnologia alemã e a aproximação à Antropologia norte-americana.

Palavras-chave: História da Antropologia; Etnologia Alemã; História da Antropologia brasileira; Etnologia Indígena

Introdução e contextualização

Esta comunicação trata de um projeto de pesquisa em andamento, com financiamento pelo CNPq²⁸⁴. O projeto é um desdobramento de duas pesquisas sobre a vida e a obra do antropólogo brasileiro de origem alemã Curt Nimuendajú (1883-1945), ambas financiadas com bolsas do CNPq:

- A primeira, iniciada com um pós-doutorado na Alemanha, de agosto de 2010 a fevereiro de 2011, teve como título “As relações de Curt Nimuendajú com museus etnológicos na Alemanha: Uma contribuição à história da Antropologia no Brasil” (processo n.º 200455/2010-9, modalidade PDE). Um dos resultados mais importantes foi a confirmação da existência de cinco coleções etnográficas organizadas por Nimuendajú na Alemanha, atualmente depositadas nos museus etnológicos de Hamburgo, Dresden, Leipzig, Berlim e Munique (Schröder 2011, 2019a). As coleções em Berlim e Munique antes eram quase desconhecidas, enquanto as informações sobre as outras eram escassas entre os especialistas no Brasil. Além do levantamento sobre as coleções etnográficas e sua situação atual, foram pesquisados numerosos documentos arquivados nos cinco museus e em outras instituições – sobretudo cartas –, os quais permitiram reconstruir as histórias das coleções.

- A segunda pesquisa teve como tema “Curt Unckel Nimuendajú e a etnologia alemã nas décadas de 1910 e 1920: Uma contribuição à história da Antropologia no Brasil” (processo n.º 307304/2013-2, modalidade PQ). O objetivo geral era estudar as relações de Curt Nimuendajú, como pesquisador e colecionador, com a etnologia alemã nas décadas de 1910 e 1920, com relação a

²⁸³ Professor Associado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA)/ Departamento de Antropologia e Museologia (DAM)/ UFPE.

²⁸⁴ Processo n.º 306550/2016-4 (modalidade PQ).

contatos pessoais e institucionais, estudos etnológicos e linguísticos e coleções etnográficas. As principais fontes de informações são as correspondências com etnólogos como Theodor Koch-Grünberg (1872-1924) ou Fritz Krause (1881-1963).

Para introduzir o tema da comunicação, é necessário fornecer algumas informações resumidas sobre vida e obra de Nimuendajú. Curt Unckel nasceu em 17 de abril de 1883 em Jena, Turíngia, Alemanha, emigrou para o Brasil em 1903 e viveu entre um grupo Guarani numa aldeia do rio Batalha, no estado de São Paulo, entre 1905 e 1907, onde ele recebeu o nome Nimuendajú, o qual ele registrou como sobrenome em 1922 ao optar pela nacionalidade brasileira. Em 1913, ele mudou-se de São Paulo para Belém, onde ele teve seu endereço residencial permanente até a data de seu falecimento, em 10 de dezembro de 1945 numa aldeia Ticuna, no município de São Paulo de Olivença, região do Alto Solimões, por causa ainda não apurada de forma conclusiva, embora a hipótese de assassinato seja a mais aceita (Oliveira 1999). Mais de quatro décadas dedicadas à Etnologia Indígena renderam-lhe, ainda em vida, o reconhecimento como uma das maiores autoridades da Etnologia dos povos indígenas no Brasil na primeira metade do século XX (Grupioni 1998: 164) e, segundo alguns autores, como sendo a maior durante todo esse período (Kraus 2004: 44-45).

Embora continue vivo o interesse pela obra de Nimuendajú, sendo que uma parte dela ainda não foi publicada em português, especialmente vários trabalhos publicados em alemão (Schröder 2013), sempre foi sua biografia insólita e em parte misteriosa que despertou curiosidades ao menos iguais, se não maiores, como também observou Grupioni (1998: 15). Existem diversas sínteses biográficas e bibliográficas, como as de Baldus (1945), Pereira (1946), Nimuendajú & Guérios (1948), Métraux (1950), Lowie (1959), Cappeller (1963), Schaden (1968, 1973) e Arnaud (1983/84). Mas Viveiros de Castro lembrou que, apesar de um número elevado de textos sobre o etnólogo, “A vida-obra de Nimuendajú ainda está à espera de um estudo que lhe faça justiça; à parte de alguns curtos ensaios sobre aspectos específicos de suas pesquisas, o que se tem são necrológios e outros textos de circunstância, reivindicações totêmicas e toda uma hagiologia folclórica do *métier*, exprimindo muito mais os mitos e tensões inerentes ao campo antropológico-indigenista que qualquer outra coisa” (1987: XVIII). Embora esta afirmação continue ser correta em termos gerais, ela merece, tendo passado quase três décadas, uma relativização. Por um lado, já foi publicada, em 1979, na antiga RDA, uma biografia sobre Nimuendajú, porém ela ficou quase desconhecida

no Brasil. Trata-se do livro do jornalista e *Heimatsforscher* (um tipo de pesquisador amador regionalista) Georg Menchén, falecido em 1989. Menchén reproduziu diversos fragmentos da correspondência de Nimuendajú com Fritz Krause (1881-1960), Otto Reche (1879-1966) e outros interlocutores, encontrada principalmente nos museus etnológicos de Dresden e Leipzig, mas vários problemas deixaram marcas evidentes na obra: o desconhecimento da língua portuguesa, a impossibilidade de conhecer diretamente vários arquivos brasileiros devido às restrições para realizar viagens ao exterior capitalista, impostas pelo regime comunista, e o afã de fechar os vácuos informativos por episódios imaginários. A leitura em si é muito fácil e agradável, porém o problema principal é que a narrativa majoritariamente não é confiável.

Por outro lado, foram realizados, a partir da década de 1990, alguns trabalhos importantes sobre vida e obra de Nimuendajú, entre os quais se destacam os de Dungs (1991), Grupioni (1998), Welper (2002) e Nimuendajú (2000). A tese de doutorado de Dungs, defendida na Universidade de Köln em 1991, tem como objetivo declarado descrever a metodologia de campo de Nimuendajú. O autor, um administrador aposentado de cerca de 70 anos na época da defesa, conseguiu consultar, num esforço impressionante, fontes importantes em arquivos brasileiros e realizar diversas entrevistas com testemunhas, mas infelizmente seu trabalho evoluiu, por ansiedade de destacar os aspectos positivos do biografado, para aquilo que Eduardo Viveiros de Castro chamou de hagiografia. Apesar dos problemas apontados por vários colegas em conversas e resenhas, a tese tem um grande mérito inegável: a apresentação de um número elevado de fontes documentais transcritas. Desse modo, a tese de Dungs pode ser mais bem aproveitada como um tipo de guia às fontes.

A dissertação de Grupioni, por sua vez, inclui uma avaliação criteriosa das pesquisas de Nimuendajú com base numa gama ampla de fontes do ponto de vista de suas relações com o Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil, órgão federal funcionando entre 1933 e 1968 e objeto principal do estudo, chegando a diversas reinterpretações das formas e estilos de trabalho de Nimuendajú. A dissertação de Elena Welper oferece uma nova síntese e interpretação biográfica. Ela se diferencia de outros trabalhos por ter concentrado a pesquisa documental no espólio do biografado no Arquivo Curt Nimuendajú do Museu Nacional e também por ter operado com a hipótese da influência do

romantismo alemão em pensamento e obra de Nimuendajú. Isto parece ser mais provável para seus primeiros anos no Brasil, porém correspondências posteriores, com Theodor Koch-Grünberg, por exemplo, já revelam um Nimuendajú em que é impossível identificar traços românticos. A edição, por Thekla Hartmann, em 2000, da correspondência de Nimuendajú com Carlos Estevão de Oliveira (1880-1946), um de seus melhores amigos, aliados e protetores mais importantes, na época diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi, constitui uma das fontes imprescindíveis para estudar aspectos da sua vida e obra, como também foi observado por Amoroso (2001).

Uma segunda biografia de Nimuendajú foi finalizada, em 2014, na Alemanha, pelo jornalista brasileiro Salvador Pane Baruja e disponibilizada online em 2015. Embora este trabalho tenha o mérito evidente, em comparação com o livro de Menchén, de um embasamento muito mais amplo em fontes documentais e imagéticas, alemãs e brasileiras, a análise sofre, em muitas partes, da falta de um rigor científico, e o autor até optou, em diversos trechos, por um psicologismo amadorístico para explicar, por exemplo, as opções temáticas do biografado durante as pesquisas de campo, em vez de tentar relacioná-las com as tendências predominantes da Etnologia alemã na época.

Poder-se-ia esperar que a quantidade de trabalhos produzidos até agora iluminou devidamente todos os aspectos de vida e obra de Nimuendajú. No entanto, ainda há episódios e fases pouco pesquisados de sua biografia, e estes estão relacionados, em parte, com questões que extrapolam as meramente biográficas. Que a vida privada de Nimuendajú se tornou fonte de inspiração para as mais variadas especulações não causa surpresa, já que quase todos os autores descrevem seu caráter como muito recatado. Mas há fases de sua biografia profissional que foram pouco estudadas até agora, em parte por causa da necessidade de dominar bem o idioma alemão, ou seja, os contatos com cientistas alemães (sobretudo etnólogos) na mesma época.

Que Nimuendajú costumava manter contatos epistolares ou pessoais com etnólogos alemães representa um tipo de fato consumado em muitos trabalhos sobre sua vida e obra, e as referências bibliográficas de seus textos apenas parecem confirmar o assumido. Em outras palavras, que esses contatos existiam não causa surpresa, mas as questões são outras: como, com quem, em que intensidade e com que resultados? E o que essas relações revelam sobre os contatos e as cooperações internacionais e as modalidades como a

Antropologia foi praticada naquela época, sobretudo no Brasil? O caminho para as respostas leva inevitavelmente aos arquivos, os quais não representam os locais preferidos de pesquisa para a maioria dos antropólogos. Porém, nas últimas décadas podia ser registrada uma mudança no estilo da pesquisa histórica na Antropologia que envolve uma maior aproximação aos métodos e técnicas tradicionais em história, complementando outras abordagens de pesquisa histórica na área (ethnohistória, história oral, memória, mas também história da antropologia como história de ideias).

O início do tema desta comunicação – as relações de Nimuendajú com Fritz Krause e Otto Reche – pode ser datado inequivocamente em 1927. De 1923 a 1927, Nimuendajú tinha realizado escavações arqueológicas e estudos etnográficos para o Museu Etnológico de Gotemburgo (*Etnologiska Museet Göteborg*; hoje: *Världskulturmuseet*), na Suécia, patrocinados com o apoio de seu diretor, o Barão Erland Nordenskiöld (1877-1932; Nimuendajú 2004). Quando as relações com seu patrocinador começaram a piorar em 1926, levando ao rompimento da cooperação em 1927, a continuidade dos trabalhos de Nimuendajú estava em risco. Suas dificuldades financeiras, aliás, constituem um tema permanente de sua biografia, o que se manifesta explicitamente em suas correspondências.

Nesta situação crítica, uma recomendação do etnólogo suíço Felix Speiser (1880-1949), que tinha conhecido Nimuendajú por ocasião de uma expedição ao Brasil em 1924, ao diretor do Museu de Etnologia de Leipzig, Fritz Krause, abriu as portas para uma nova cooperação, a qual foi formalizada em 1927. O interesse de o museu adquirir objetos de povos indígenas da região do médio Tocantins ao rio Mearim, no Maranhão, levou a firmar um contrato entre Nimuendajú e os museus de Leipzig, Dresden e Hamburgo.

Nimuendajú realizou duas expedições para a coleta de objetos etnográficos e pesquisas etnológicas para instituições de pesquisa etnológica na Alemanha. A primeira, de setembro de 1928 a maio de 1929, levou-o aos Apinayé, Krĩkateyé, Kreapimkateyé, Pukobyê, Guajajara e Canela (Apanyekrã e Ramkokamekrã) e foi financiada pelos museus etnológicos de Leipzig, Dresden e Hamburgo. Na segunda expedição, de fevereiro a setembro de 1930, Nimuendajú visitou os Apinayé, Xerente, Krahô e Canela-Ramkokamekrã. Esta foi financiada pelos museus etnológicos de Leipzig e Hamburgo, pelo Instituto de Etnologia da Universidade de Leipzig e com recursos da *Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft* (Sociedade Emergencial Alemã de Fomento à Pesquisa). Enquanto na primeira expedição

foram solicitadas informações etnográficas detalhadas para acompanhar as coleções, para a segunda foi combinada a publicação de uma monografia (*Die Timbira*) complementar à exposição dos objetos coletados. Esta monografia em alemão, objeto de negociações demoradas entre Krause e Nimuendajú, acabou por não sendo publicada, ao menos não na forma original.

Na primeira expedição, o interlocutor principal foi Fritz Krause, enquanto na segunda tanto Krause quanto Otto Reche, diretor do Instituto de Etnologia da Universidade de Leipzig, desempenharam este papel. Com outros antropólogos das instituições envolvidas no financiamento das duas expedições, Nimuendajú quase não se comunicou por carta. Todos os relatórios de campo e todas as cartas relacionadas a negociações anteriores e posteriores foram enviados exclusivamente para Krause e Reche, enquanto as negociações entre as instituições alemãs ficaram principalmente nas mãos de Krause.

As incertezas e demoras dos honorários combinados e da publicação do manuscrito sobre os Timbira, no contexto da crise econômica no final da República de Weimar, levaram ao rompimento dos contatos e depois abriram o caminho para a colaboração tanto com instituições norte-americanas quanto com museus brasileiros, o que levou à consolidação da trajetória etnológica de Nimuendajú.

Estas informações resumidas sobre as duas expedições foram necessárias para contextualizar os inícios das relações acadêmicas, primeiro com Krause e depois com Reche, as quais, em 1934, por ocasião da única viagem de Nimuendajú para a Alemanha depois de sua emigração, até se transformaram de contatos epistolares em conversas pessoais. Seus dois interlocutores, no entanto, tinham biografias bastante diferentes.

Fritz Krause (1881-1963) estudou Etnologia na Universidade de Leipzig, onde recebeu o título de doutor em 1907. Já tendo atuado como assistente no Museu de Etnologia de Leipzig desde 1905, ele foi nomeado para o cargo de diretor da Seção Americanista (*Amerikanische Abteilung*) do museu, em 1912, e finalmente assumiu a diretoria do museu, em 1927. Além disso, ele ocupou uma cátedra extraordinária na Universidade de Leipzig desde 1925. Na Etnologia Indígena brasileira, Krause ficou conhecido, sobretudo, por sua expedição ao rio Araguaia, em 1908 (Krause 1911). No Brasil, e na história da Antropologia em geral, no entanto, ficou menos conhecido que Krause desenvolveu, na década de 1920, uma abordagem própria, chamada abordagem estrutural etnológica (*ethnologische*

Strukturlehre; Wolfradt 2011). Krause destacou aquilo que ele concebeu como as estruturas das características psíquicas de coletividades chamadas ‘povos’ (*Völker*) e as inter-relações dinâmicas entre elas. Sua ambição era estabelecer uma orientação teórica que deveria superar as tendências difusionistas predominantes na Etnologia alemã e austríaca da época, porém os sucessos de sua abordagem ficaram restritos, na própria Etnologia alemã, majoritariamente ao ambiente institucional na Universidade de Leipzig, enquanto gozavam de mais prestígio em alguns departamentos de Psicologia. A abordagem de Krause pode ser considerada um desdobramento da *Völkerpsychologie* (‘Psicologia Cultural ou dos Povos’) de Wilhelm Wundt (1832-1920), o qual também atuou em Leipzig (Wolfradt 2009).

A atuação de Krause foi de suma importância para a organização profissional da Etnologia alemã, já que ele foi o fundador e primeiro presidente da Associação Alemã de Etnologia (*Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde*), criada em 1929. Mas também em outro sentido: como membro do partido nazista, ele ficou na direção do museu até a derrota definitiva do Reich. Sendo removido de seu cargo pelos soviéticos, ainda em 1945, Krause ficou um profissional marginalizado, ou quase uma *persona non grata*, na antiga RDA até seu falecimento, em 1963. Como ironia da história, seu antigo grande inimigo acadêmico, e anti-nazista, Julius Lips (1895-1950), foi nomeado para o cargo de reitor da Universidade de Leipzig, em 1949, e depois de sua morte precoce, sua viúva, Eva Lips (1906-1988), assumiu a direção do Instituto de Etnologia da universidade.

Sobre a vida e obra de Krause ainda não existe nenhuma síntese biográfica abrangente. Por enquanto, a tese publicada de Wolfradt (2011) é a melhor fonte de informações, porém seu enfoque temático principal é a *ethnologische Strukturlehre*.

Enquanto na biografia de Krause o envolvimento com o regime nazista representa a faceta mais repugnante, este aspecto tornou-se um traço predominante na atuação acadêmica de Otto Reche (1879-1966). Reche formou-se em Anatomia, Antropologia Física (com o evolucionista Ernst Haeckel), Botânica, Geografia, Zoologia e Etnologia em Breslau (hoje: Wrocław, na Polônia), Jena, Berlim e Hamburgo e defendeu sua tese de doutorado, em Anatomia e Zoologia, em 1904, em Breslau. Depois de defender, em 1919, sua tese de livre-docência (*Habilitationsschrift*) em Antropologia (Física) e Etnologia, em Hamburgo, Reche foi nomeado professor titular para a cátedra de Antropologia e Etnologia na Universidade de Leipzig, em 1927, como sucessor de Karl Weule (1864-1926).

Em novembro de 1933, Reche, junto com outros etnólogos, foi signatário de uma carta aberta de apoio ao regime²⁸⁵. Em alemão, isto se chama ‘obediência antecipada’ (*vorauseilender Gehorsam*). Sub sua direção, o Instituto de Antropologia e Etnologia na Universidade de Leipzig foi rebatizado em Instituto de Raciologia e Etnologia, e suas atividades evoluíram em duas direções: por um lado, foi dada continuidade às pesquisas etnológicas convencionais (enquanto elas tinham um caráter inócuo do ponto de vista ideológico), por outro lado, Reche transformou o Instituto em um endereço de referência para pesquisas raciológicas, especializado na emissão de pareceres sobre “pertencimento racial” (*Rassenzugehörigkeit*) no sentido da ideologia arianista do regime. Entre os antropólogos alemães que ficavam na Alemanha depois de 1933, Reche pode ser considerado um dos serviçais mais fiéis do regime, inclusive como apologista do genocídio no Leste europeu. Em abril de 1945, ele foi preso pelos americanos e destituído de seu cargo, porém foi solto pouco tempo depois e podia retomar suas atividades como perito judicial na antiga Alemanha Ocidental.

A melhor síntese sobre a vida e obra de Reche é a tese monumental de Katja Geisenhainer (2002), a qual tem como enfoque temático sua atuação raciológica durante o Terceiro Reich. Isto explica por que a segunda expedição de Nimuendajú, de 1930, de caráter eminentemente etnológico, é mencionada em apenas uma página. Ela foi financiada, por parte do Instituto de Etnologia em Leipzig, com recursos do Instituto Estadual de Pesquisa da Saxônia (*Staatlich-Sächsisches Forschungsinstitut*), uma das poucas instituições que ainda conseguiram oferecer auxílios financeiros para pesquisas de campo etnológicas durante os anos finais da República de Weimar.

A documentação encontrada nos museus etnológicos de Leipzig e Dresden e no arquivo do Instituto de Etnologia da Universidade de Leipzig, em 2010/11, indica que as correspondências entre Nimuendajú e Krause e Reche foram mantidas ao menos até 1934/35 e, no caso de Nimuendajú e Krause, até a eclosão da Segunda Guerra Mundial. Até agora, não foram descobertos nas cartas de Nimuendajú para os dois professores alemães trechos que poderiam indicar sua própria posição com relação ao nazismo. Porém, diversas

²⁸⁵ „Bekanntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat“ (Carta de apoio dos professores nas universidades e escolas de ensino superior alemães a Adolf Hitler e ao estado nacional-socialista), de 11 de novembro de 1933.

cartas enviadas para o amigo Carlos Estevão de Oliveira, a partir de 1933 (em Nimuendajú 2000), e, em particular, a correspondência com sua meia-irmã Olga Richter, em Jena, em parte arquivada no espólio de Nimuendajú no Museu Nacional/UFRJ, não deixam dúvidas sobre sua aversão total ao nazismo.

As relações entre os três antropólogos podem ser imaginadas com a ajuda da figura de um triângulo, porém, ao transpô-las para um formato geométrico, seria mais pertinente não pensá-las como um triângulo equilátero, mas como um isóscele, tendo Nimuendajú, em Belém, no ângulo do vértice e Krause e Reche na base, a qual seria muito curta, já que a distância entre o Museu Grassi e o Instituto de Etnologia em Leipzig é de apenas poucas centenas de metros. Entre os três antropólogos havia diversas convergências, mas também diferenças consideráveis. Os únicos denominadores comuns eram a mesma língua nativa e o interesse pela Etnologia, porém a Etnologia Indígena apenas fazia parte das carreiras profissionais de Nimuendajú e Krause. Além disso, durante o período em consideração, 1927 a 1939, a troca de correspondências de Nimuendajú foi mais intensa e frequente com Krause do que com Reche, o que se explica com o interesse comum pela Etnologia americanista. Por outro lado, Nimuendajú era um autodidata, nunca gozou de uma formação acadêmica, nunca assumiu nenhum cargo numa universidade e tinha uma origem social bastante humilde, ao contrário de seus interlocutores em Leipzig.

O tema desta proposta não pode ser analisado sem levar em consideração o papel da Etnologia alemã no cenário acadêmico brasileiro na primeira metade do século passado. Segundo o trabalho frequentemente citado de Julio Cezar Melatti (1983), a influência da Etnologia alemã era preponderante nos estudos de Etnologia Indígena no Brasil até a década de 1930. No entanto, com a Primeira Guerra Mundial começou um declínio abrangente da Etnologia alemã (Kraus 2004), tanto em seu território nacional quanto no cenário internacional, cujo ponto mais profundo seria alcançado com o nazismo e a adaptação majoritariamente voluntária dos antropólogos alemães ao regime (Hauschild 1995).

O declínio do papel da Etnologia alemã no Brasil coincide com os últimos trabalhos de Nimuendajú para instituições de pesquisa etnológica na Alemanha, e a monografia não publicada *Die Timbira*, da qual existem duas cópias (uma no Museu Nacional e outra, mais bem conservada, no Museu de Etnologia em Dresden), tomou outro rumo: ela foi dividida em duas partes e estas acabaram sendo publicadas nos Estados Unidos (em 1939 e 1946,

respectivamente) com apoio de Robert Lowie, o qual se tornaria o principal interlocutor científico de Nimuendajú. Desse modo, com o fechamento das possibilidades de continuar a pesquisar e coletar objetos etnográficos para instituições na Alemanha, abriu-se o caminho para uma cooperação intensa e produtiva com antropólogos norte-americanos e também para o início dos estudos sistemáticos sobre os povos indígenas falantes de línguas Gê.

Assim, podemos constatar um paralelismo entre uma tendência 'macro' no cenário da Antropologia no Brasil na época, isto é, o afastamento da etnologia alemã e a aproximação à norte-americana, e uma mudança na biografia científica de Nimuendajú. Por isso, optei pela palavra *espelho* no subtítulo desta proposta. A pesquisa permitirá, com base em material inédito sobre as relações entre os três antropólogos (Nimuendajú, Krause e Reche), elaborar uma análise empiricamente embasada sobre o contexto internacional da Antropologia no Brasil na década de 1930, sobre suas referências teóricas predominantes e sobre suas práticas de pesquisa.

Problematização e teorização

Mariza Peirano (2004) chamou a atenção para dois tipos de história na Antropologia: uma é uma historiografia propriamente dita da área e de seus rumos e vicissitudes, enquanto a outra é, sobretudo, uma história das teorias antropológicas ou uma história das ideias que têm circulado na área. Esta pesquisa tem a ver com os dois tipos, porém dá preferência ao primeiro. A história da Antropologia, além de ser caracterizada por circulações de teorias, também é uma história social, com genealogias, redes sociais e atores com origens social e culturalmente diferenciadas.

Historiografias da Antropologia não representam nenhum fenômeno recente na área, porém elas começaram a se consolidar como um tipo de prática antropológica apenas a partir da década de 70. A obra de George Stocking Jr., por exemplo, teve uma influência de suma importância neste contexto. Os arquivos como 'campos' da pesquisa antropológica também se tornaram cada vez mais comuns nas últimas décadas (Kraus & Fischer 2015). No entanto, o trabalho com os materiais guardados em arquivos (documentos escritos, imagens, etc.) produz desafios tanto parecidos quanto diferentes da pesquisa de campo antropológica convencional: Quais são os 'fatos'? Qual é a linguagem dos documentos?

Como os documentos estão inter-relacionados e quais são as suas genealogias? (Prior 2003, Scott 1990)

A necessidade de combinar os dois tipos de história da Antropologia nesta pesquisa, porém dando destaque ao primeiro, pode ser bem ilustrado com o exemplo de vida e obra de Nimuendajú. A identidade e percepção de sua pessoa estavam vinculadas, ao menos até o final da década de 30, à imagem de colecionador, porém não exclusivamente. Neste sentido, até houve tentativas de correlacionar as várias facetas profissionais de Nimuendajú com determinados períodos de sua vida. Uma periodização cautelosa de Grupioni (1998: 188) – no sentido de primeiro ver um papel predominante de atividades indigenistas, depois colecionistas e finalmente científicas – foi relativizada por Welper (2002: 92). De fato, um levantamento completo de sua obra e da literatura secundária relacionada com ela revela que a Etnologia Indígena constitui um tipo de parêntese de sua obra (Schröder 2013).

Ao mesmo tempo, o colecionismo era, por muitos anos, cerne de sua etnologia e de seu fazer etnográfico, e isto só pode ser entendido no contexto histórico-teórico da Antropologia da época, em particular da Etnologia alemã. Adquirir coleções etnográficas por meio de expedições exploratórias não fazia parte apenas da concorrência entre os diversos museus etnológicos na Alemanha imperial e pós-imperial (Penny 2002), mas também as pesquisas etnológicas pautadas nas ideias de Adolf Bastian e no difusionismo austro-alemão tinham como enfoque temático a cultura material, como mostrou Michael Kraus (2004) em seu estudo brilhante sobre as pesquisas etnológicas alemãs na Amazônia de 1884 a 1929. Coletar objetos era indissociável da concepção de etnografia da geração de Krause e Koch-Grünberg, já que os objetos em si foram interpretados, não incorretamente, como fontes de informações etnográficas. O colecionismo de Nimuendajú não era meramente mercantil, porque suas coleções se tornaram particularmente valiosas por causa das informações detalhadas que acompanharam os objetos.

Isto nos leva à questão da orientação teórica de Nimuendajú. Seus textos costumam ser classificados como meramente descritivos, sem pretensões teóricas, e o próprio autor contribuiu para esta imagem de um etnógrafo desinteressado em questões teóricas. De fato, ele não escreveu nenhum trabalho teórico, mas isto pode ser explicado pela falta de uma formação acadêmica e, conseqüentemente, pelo receio de se expor a críticas dos círculos acadêmicos. Como se sabe, descrições puras não existem, toda e qualquer descrição baseia-

se em alguma opção teórica, ao menos implícita (Bruck 1987). No caso de Nimuendajú, precisa ser levada em consideração sua proximidade com a Etnologia alemã da época, ou seja, suas leituras e correspondências. Todo o historicismo etnológico com seu princípio metodológico da “pesquisa de fatos” particularizadora (Müller 1980) pode ser encontrado tanto em seus textos quanto em suas correspondências publicadas. A suposta abstinência teórica, inclusive, fazia parte das recitações recorrentes de muitos difusionistas alemães e austríacos para, assim, supostamente expurgar os vícios especulativos do evolucionismo clássico (unilateral). Além disso, os objetivos da pesquisa etnológica de Nimuendajú encaixam-se nas preocupações de uma antropologia americanista de cunho tanto bastiano quanto boasiano: resgatar as manifestações indígenas, especialmente aquelas ameaçadas de desaparecimento, por anotar textos, coletar objetos e registrar imagens, antes que seja tarde demais (Fischer et al. 2007). E essas preocupações foram alimentadas, por sua vez, por um pessimismo cultural profundo referente aos efeitos destrutivos da chamada ‘civilização’, a qual, nas palavras de Nimuendajú, muitas vezes é equiparada à “cristandade” (Schröder 2019b).

A partir de meados da década de 1930, no entanto, pode se observar a influência teórica de Robert Lowie numa das cooperações mais interessantes na história da Antropologia. É interessante perceber, em leituras iniciais das correspondências com Nimuendajú arquivadas nos museus etnológicos de Leipzig e Dresden, que ele recebeu sugestões de ler diversos trabalhos de Lowie, os quais até foram contabilizados (num típico gesto de burocracia ‘prussiana’) nos honorários acertados da segunda expedição, de 1930.

Roberto Cardoso de Oliveira (1988: 115) chegou a interpretar os trabalhos de Nimuendajú como exemplos de uma Etnologia Indígena culturalista de orientação bastante funcionalista, comparando-os com aqueles de Herbert Baldus (1899-1970), Egon Schaden (1913-1991) e Charles Wagley (1913-1991). Por outro lado, não deveria ser subestimada a influência de Nimuendajú sobre seus interlocutores acadêmicos, de modo que o fluxo de ideias certamente não foi unilateral.

As questões escolhidas para esta pesquisa podem ser abordadas apenas periféricamente pelo estudo dos textos publicados de Nimuendajú, mas exigem, sobretudo, conhecer as correspondências trocadas com seus interlocutores na Alemanha e a documentação complementar nos respectivos arquivos de museus e outras instituições de

pesquisa antropológica. Com as palavras de Amoroso (2001: 181): “[...] a narrativa que acompanhamos por meio da correspondência de Nimuendajú constitui um padrão de relato diverso daquele que caracteriza as monografias etnográficas descritivas, gênero no qual Nimuendajú se consagrará.” Ou seja, esta pesquisa só pode ser realizada com base em materiais arquivados, majoritariamente inéditos, na Alemanha e no Brasil.

Outro problema relacionado com esta proposta é que os trabalhos sobre a história da Antropologia no Brasil majoritariamente representam facetas ou fragmentos focalizados ou em determinados pesquisadores ou em algum período específico, porém não foi publicada até agora nenhuma síntese abrangente que poderia ser considerada uma espécie de referência principal. No entanto, a situação não é radicalmente diferente no caso da Etnologia alemã. Por exemplo, apenas recentemente foi publicada uma obra geral sobre a Etnologia na antiga Alemanha Ocidental, que logo se tornou uma referência quase obrigatória (Haller 2012). A observação também é válida para a Etnologia americanista na Alemanha, sobre a qual ainda não existe nenhuma obra geral atual. O papel das tradições alemãs de pesquisa antropológica para a constituição e consolidação da área, contudo, receberam nos últimos anos uma reavaliação criteriosa e extremamente detalhada com a obra de Han Vermeulen (2015), a qual coloca em xeque diversas versões corriqueiras, as quais destacam, antes de tudo, o papel das antropologias britânica, norte-americana e, secundariamente, francesa.

Devido a esta situação dos trabalhos sobre as histórias da Antropologia no Brasil e na Alemanha foi proveitoso também consultar a bibliografia recente sobre a história transnacional das ciências (Clavin 2005), em particular os trabalhos sobre redes sociais intelectuais transnacionais (Charle et al. 2004). McCook (2013), por sua vez, chama a atenção para a “virada global” na história das ciências e para as novas formas de pensar histórias nacionais e regionais das ciências, em particular nos contextos latino-americanos. Contrariando os modelos convencionais, difusionistas e estruturalistas, sobre a expansão de saberes e práticas científicos, este autor, e outros que também publicaram no mesmo dossiê da revista *Isis*, destaca o papel ativo de cientistas latino-americanos na construção de saberes científicos no cenário global, o que seria o caso de Nimuendajú com relação a seus interlocutores na Alemanha e, mais tarde, nos EUA.

Aspectos metodológicos

O 'campo' desta pesquisa são arquivos, acervos e coleções e os 'nativos', os pesquisadores/ etnólogos responsáveis pelos materiais encontrados neles, como no estudo de Kraus (2004). Neste caso, a 'cultura nativa' estudada encontra-se em publicações, documentos e correspondências. É dada prioridade à pesquisa da correspondência, tanto a oficial quanto a semioficial e privada, como Nimuendajú era um missivista muito produtivo e, ao mesmo tempo, extremamente sistemático. Suas cartas representam fontes imprescindíveis sobre seu trabalho, e geralmente são bastante grandes e detalhadas. No caso desta pesquisa, porém, o 'campo' precisa ser 'multilocalizado', num sentido metafórico, como na proposta etnográfica de Marcus (1986, 1995). Já que se trata de material histórico, é necessário combinar métodos históricos de pesquisa com abordagens antropológicas de observação e interpretação (Dülmen 2001). A abordagem é basicamente indutiva para evitar certas 'miopias' que podem ser causadas por opções teóricas precipitadas. O idioma das fontes é quase exclusivamente o alemão.

Os levantamentos de correspondências e da documentação complementar em parte já foram realizados, em 2010/11, no contexto do pós-doutorado na Alemanha, nos lugares seguintes:

- Museu de Etnologia no Museu Grassi em Leipzig;
- Arquivo do Instituto de Etnologia da Universidade Leipzig;
- Museu de Etnologia em Dresden;
- Museu Etnológico de Dahlem em Berlim.

Para complementar os levantamentos anteriores foi necessário visitar duas instituições brasileiras:

- O Museu Paraense Emilio Goeldi, em Belém, para localizar e consultar diversos documentos indicados por Dungs (1991); e
- O Museu Nacional no Rio de Janeiro, com o espólio de Nimuendajú, para o qual já existe uma lista de documentos anexada à dissertação de Welper (2002). No entanto, com o incêndio do museu em 2 de setembro de 2018, que também destruiu os documentos do espólio de Nimuendajú, o resultado da pesquisa ficou restrito à minoria dos documentos digitalizados antes do incêndio.

É dada prioridade à busca por informações sobre: (1) culturas e línguas dos grupos indígenas citados nas correspondências; (2) a metodologia de campo; (3) referências bibliográficas que permitem tirar conclusões sobre orientações teóricas e (4) tensões e transformações nos campos da Antropologia na Alemanha e no Brasil.

A análise de resultados, aqui entendidos como as informações levantadas, é feita de uma forma mais técnica (porém não livre de esforços interpretativos) e de outra, mais teórica. Todas as informações encontradas no material são organizadas (“reduzidas”) e indexadas de acordo com as propostas em Bernard (1988: 319-56) e DeWalt & DeWalt (2002: 163-94), para depois passar individual e comparativamente por um processo de crítica de fontes em vários passos, elaborado e testado pelo etnohistorador Peter Tschohl (1990). Faz parte desta metodologia explicitar informações intencionadas de declarações nos textos e uma crítica às fontes por iluminar eventuais contradições internas e externas.

A comparação sistemática dos documentos permite, por exemplo, reconstruir, numa base mais ampla do que as conhecidas até agora, a história dos trabalhos publicados de Nimuendajú. Por outro lado, a comparação das correspondências revela conteúdos diferenciados comunicados de acordo com o destinatário (por exemplo, se as cartas para Carlos Estevão de Oliveira são semelhantes com aquelas enviadas para Krause e Reche ou se há observações e comentários acrescentados ou suprimidos).

A análise teórica do material é feita em três etapas. A primeira é uma comparação com publicações, textos ainda não publicados e correspondências (publicadas e não publicadas) dos três etnólogos e com a literatura secundária sobre eles, para descobrir as peculiaridades do material levantado e contextualizá-lo relativo à evolução de ideias e interpretações antropológicas. A segunda etapa é uma comparação com obras antropológicas contemporâneas da época de Nimuendajú, especialmente da Etnologia alemã. Precisam ser levados em consideração, por exemplo, a peculiaridade de sua metodologia de campo, mais bem descrita pelos conceitos de *Einzelgänger* (‘aquele que anda só’) e *Grenzgänger* (‘aquele que anda nos limites’)²⁸⁶; seus critérios para a escolha dos

²⁸⁶ Estes dois conceitos referem-se à preferência por pesquisas de campo solitárias e individualizadas onde a identidade de pesquisador ficou parcialmente ofuscada, ou seja, um tipo de pesquisa de campo onde o envolvimento cultural profundo (a “conversão”, nas palavras de Nimuendajú) ganhou mais peso do que princípios científicos de neutralidade e objetividade, enquanto estes, por sua vez, tiveram suma relevância na redação dos trabalhos etnográficos.

‘casos’ a serem estudados, com base em ideias salvacionistas da época; e o peso atribuído à cultura materializada. A terceira etapa é uma avaliação dos materiais levantados e do estilo de pesquisa de Nimuendajú no contexto mais amplo da história da Antropologia e da Etnologia americanista (Darnell 2001, Taylor-Descola 1984), sem preferências teóricas antecipadas, tomando as devidas precauções para evitar, por exemplo, uma aplicação descuidosa de teorias pós-modernas, que pode substituir uma crítica à ‘autoridade etnográfica’ por uma autoridade do discurso pós-moderno, às vezes caracterizada por aquilo que Thomas Hauschild (2002) chama de “retórica da suspeita”.

Referências

- AMOROSO, Marta Rosa. 2001. Nimuendajú às voltas com a história. *Revista de Antropologia*, 44(2):173-86.
- ARNAUD, Expedito. 1983/84. Curt Nimuendajú: aspectos de sua vida e de sua obra. *Revista do Museu Paulista*, n.s., 29: 55-72.
- BALDUS, Herbert. 1945. Curt Nimuendajú. *Boletim Bibliográfico*, ano II, vol. VIII: 91-9.
- BERNARD, H. Russell. 1988. *Research Methods in Cultural Anthropology*. Newbury Park, London, New Delhi: Sage.
- BRUCK, Andreas. 1987. Theorien und Theoriebilden in der Kulturanthropologie: Systematische Überlegungen zu einer unerfüllten Aufgabe. In KÜNSTING, Sabine; BRUCK, Andreas; TSCHOHL, Peter (org.): *Mit Theorien arbeiten: Untersuchungen in der Kulturanthropologie*, pp. 11-59. (Anthropologische Schriften der Akademie `85, 1) Münster: Lit.
- CAPPELLER, Fritz. 1963. *Der größte Indianerfreund aller Zeiten*. Jena: s/e.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1988. O que é isso que chamamos de Antropologia brasileira? In _____. *Sobre o pensamento antropológico*, pp. 109-128. (Biblioteca Tempo Brasileiro, 83) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq.
- CHARLE, Christophe; SCHRIEWER, Jürgen; WAGNER, Peter (eds.). 2004. *Transnational Intellectual Networks: Forms of Academic Knowledge and the Search for Cultural Identities*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- CLAVIN, Patricia. 2005. Defining Transnationalism. *Contemporary European History*, 14(4): 421-439.
- DARNELL, Regna. 2001. *Invisible Genealogies: A History of Americanist Anthropology*. (Critical Studies in the History of Anthropology, 1) Lincoln: University of Nebraska Press.

DEWALT, Kathleen M. & DEWALT, Billie R. 2002: *Participant Observation: A Guide for Fieldworkers*. Walnut Creek etc.: AltaMira Press.

DÜLMEN, Richard van. 2001. *Historische Anthropologie*. 2. Aufl. (UTB für Wissenschaft, 2254) Köln, Weimar, Wien: Böhlau.

DUNGS, Friedrich Günther. 1991. *Die Feldforschung von Curt Unckel Nimuendajú und ihre theoretisch-methodischen Grundlagen*. (Mundus Ethnologie, 43) Bonn: Holos.

FISCHER, Manuela; BOLZ, Peter; KAMEL, Susan (eds.). 2007. *Adolf Bastian and Its Universal Archive of Humanity: The Origins of German Anthropology*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms.

GEISENHAINER, Katja. 2002. *"Rasse ist Schicksal". Otto Reche (1879-1966) – ein Leben als Anthropologe und Völkerkundler*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. 1998. *Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil*. São Paulo: Hucitec/ANPOCS.

HALLER, Dieter. 2012. *Die Suche nach dem Fremden: Geschichte der Ethnologie in der Bundesrepublik 1945-1990*. Frankfurt am Main: Campus.

HAUSCHILD, Thomas (ed.). 1995. *Lebenslust und Fremdenfurcht: Ethnologie im Dritten Reich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 2002. Zur Kritik der postkolonialen Kritik: Spurensuche in Malinowskis ethnologischen Fotografien. *Fotogeschichte*, 84: 13-32.

KRAUS, Michael. 2004. *Bildungsbürger im Urwald: Die deutsche ethnologische Amazonienforschung (1884-1929)*. (Curupira, 19) Marburg: Förderverein "Völkerkunde in Marburg" e.V.

KRAUS, Michael & FISCHER, Manuela (eds.). *Exploring the Archive: Historical Photography from Latin America. The Collection of the Ethnologisches Museum Berlin*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.

KRAUSE, Fritz. 1911. *In den Wildnissen Brasiliens: Bericht und Ergebnisse der Leipziger Araguaya-Expedition 1908*. Leipzig: Voigtländer.

LOWIE, Robert H. 1959. Field Work in Absentia. In _____: *Robert H. Lowie Ethnologist – A Personal Record*, pp. 119-26. Berkeley: University of California Press.

MARCUS, George E. 1986. Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System. In CLIFFORD, James & _____ (eds.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 165-93. Berkeley, CA: University of California Press.

_____. 1995. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnographies. *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.

MCCOOK, Stuart. 2013. Introduction – Global Currents in National Histories of Science: The “Global Turn” and the History of Science in Latin America. *Isis*, 104: 773-776.

MELATTI, Julio Cezar. 1983. A Antropologia no Brasil: um roteiro. *Série Antropologia*, 38. Brasília: DAN/UnB. (disponível em: www.dan.unb.br/images/doc/Serie038empdf.pdf; acesso em 20/12/2019).

MENCHÉN, Georg. 1979. *Nimuendajú – Bruder der Indianer*. Leipzig: VEB Brockhaus.
MÉTRAUX, Alfred. 1950. Curt Nimuendajú (1883-1946). *Journal de la Société des Américanistes*, 39: 250-1.

MÜLLER, Klaus E. 1980. Grundzüge des ethnologischen Historismus. In SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich & STAGL, Justin (org.): *Grundfragen der Ethnologie: Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*, pp. 193-231. Berlin: Reimer.

NIMUENDAJÚ, Curt. 1939. *The Apinayé*. (Anthropological Series, 8) Washington, D.C.: The Catholic University of America.

_____. 1946. *The Eastern Timbira*. Translated e edited by Robert H. Lowie. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 41) Berkeley and Los Angeles.

_____. 2000. *Cartas do sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. (Apresentação e notas Thekla Hartmann) (Coleção Coisas de Índios) Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/ Assírio & Alvim.

_____. 2004. *In Pursuit of a Past Amazon: Archaeological Researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon Region*. By Curt Nimuendajú; a posthumous work compiled and translated by Stig Rydén and Per Stenborg (Etnologiska Studier, 45). Göteborg: Världskulturmuseet.

NIMUENDAJÚ, Curt & GUÉRIOS, R.F. Mansur. 1948. Cartas etnolingüísticas. *Revista do Museu Paulista*, n.s., 2: 207-41.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1999. Fazendo etnologia com os caboclos do Quirino: Curt Nimuendaju e a história ticuna. In: *Ensaio em antropologia histórica*, pp. 60-96. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

PANE BARUJA, Salvador. 2014. *Curt Nimuendajú – o alemão que virou índio no Brasil*. (edição do autor; disponível em: http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Apane-baruja-2014-curt/pane_baruja_2014_curt.pdf; acesso em 20/12/2019).

PENNY, H. Glenn. 2002. *Objects of Culture: Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial Germany*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

PEIRANO, Mariza. 2004. "In This Context": as várias histórias da antropologia. *Série Antropologia*, 347. Brasília: DAN/UnB. (disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie347empdf.pdf>; acesso em 20/12/2019)

PEREIRA, Nunes. 1946. *Curt Nimuendajú: síntese de uma vida e de uma obra*. Belém: s/e.
PRIOR, Lindsay. 2003. *Using Documents in Social Research*. London: Sage.

SCHADEN, Egon. 1968. Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendajú. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 3: 7-19.

_____. 1973. Curt Nimuendajú, quarenta anos a serviço do índio brasileiro e ao estudo de suas culturas. *Problemas Brasileiros*, 124: 19-31.

SCHRÖDER, Peter. 2011. Curt Nimuendajú e os museus etnológicos na Alemanha. *Revista Antropológicas*, 22(1): 141-160.

_____. 2013. Curt Unckel Nimuendajú: um levantamento bibliográfico. *Revista Tellus*, ano 13, vol. 24: 39-76.

_____. 2019a. "Three Long Rows of Empty Shelves" to Fill: Curt Nimuendajú as Collector and Researcher for Ethnological Museums in Germany, 1928-1930. *Revista de Antropologia*, 62(1): 217-240. (<https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.157040>).

_____. 2019b. Nimuendajú, os Xipaya e o *Anthropos*. In SCHRÖDER, Peter (org. e trad.): *Os índios Xipaya: cultura e língua. Textos de Curt Nimuendajú*, pp. 5-34. Campinas: Editora Curt Nimuendajú.

SCOTT, John. 1990. *A Matter of Record – Documentary Sources in Social Research*. Cambridge: Polity Press.

TAYLOR-DESCOLA, Anne-Christine. 1984. L'américanisme tropical: Une frontière fossile de l'ethnologie. In RUPP-EISENREICH, Britta (org.): *Histoire de l'anthropologie: XVI-XIX siècles*, pp. 213-33. Paris: Klincksieck.

TSCHOHL, Peter. 1990. Dokumentarische Ethnohistorik: Eine allgemeine Anleitung. In KÖHLER, Ulrich (org.): *Altamerikanistik: Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*, pp. 161-71. Berlin: Dietrich Reimer.

VERMEULEN, Han J. 2015. *Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Lincoln: University of Nebraska Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1987. Nimuendajú e os Guarani. In NIMUENDAJÚ, Curt: *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*, pp. XVII-XXXVIII. São Paulo: Hucitec/ Edusp.

WELPER, Elena Monteiro. 2002. *Curt Unckel Nimuendajú: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira*. (Dissertação de mestrado) PPGAS/MN/UFRJ.

WOLFRADT, Uwe. 2009. Die Völkerpsychologie von Wilhelm Wundt. In DEIMEL, Claus; LENTZ, Sebastian; STRECK, Bernhard (Hrsg.): *Auf der Suche nach Vielfalt: Ethnographie und Geographie in Leipzig*, pp. 185-192. Leipzig: Leibniz-Institut für Länderkunde.

_____. 2011. *Ethnologie und Psychologie: Die Leipziger Schule der Völkerpsychologie*. Berlin: Reimer.

**GT 33 - INDÍGENAS NA CIDADE: REFLEXÕES SOBRE DESLOCAMENTOS E AS
POLÍTICAS PÚBLICAS DE ACOLHIMENTO**

Comunicações orais

INDÍGENAS NA CIDADE: SOBRE CHEGAR E FICAR

Leonice Ferreira Moraes²⁸⁷

Marisa Barbosa Araújo²⁸⁸

Resumo

Este trabalho desenvolveu a partir das narrativas de seis jovens indígenas que se deslocaram de suas comunidades de origem para a cidade de Boa Vista-RR. Propõe uma reflexão sobre a presença indígena na cidade, com enfoque nas inconstâncias, fragilidades, insegurança, ansiedade e expectativas que compõem o momento da chegada destes jovens indígenas na capital Boa Vista e acompanha as estratégias por eles utilizadas para a superação destas situações e consequente condução para um período de estabilidade.

Palavras-chave: Jovens indígenas; Narrativas; Indígenas na cidade.

É relevante proceder algumas considerações sobre a terminologia “indígena²⁸⁹ na cidade” por mim utilizada ao longo deste trabalho, para designar o indígena que, temporária ou definitivamente deixou a comunidade²⁹⁰ indígena para viver na cidade ou ainda aqueles que nasceram na cidade e sequer viveram na comunidade. Optei por esta terminologia por entender que os termos “índios citadinos” ou ainda “índios urbanos” comuns na literatura sobre o tema (Cardoso de Oliveira, 1968; Cirino, 2016; Bernal, 2009; Ponte, 2009), sugerem a ideia de um tipo específico de indígena, com características e atributos próprios, propiciando, dessa maneira, a instauração de uma oposição com os indígenas que vivem na comunidade. Essa forma de lidar conceitualmente com essas terminologias foi discutida por Nunes (2010) que questionou: “Existiria um tipo de índio que é ‘urbano’, diferente dos outros, que seriam rurais, aldeados, ribeirinhos?” (NUNES, 2010, p.18).

Tratar dos indígenas que vivem na cidade é recordar que no imaginário do senso comum, a figura do indígena continua associada à natureza e ao selvagem, em oposição à sociedade e à “civilização”, em outras palavras, em oposição aos não indígenas. Essa forma de pensar coloca campo e cidade como figuras estanques e sem identificação uma com a

²⁸⁷ Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Roraima

²⁸⁸ Professora do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social/UFRR

²⁸⁹ Utilizarei o termo indígena como designativo dos povos que habitavam este território antes da colonização. Ademais esse é o termo pelo qual meus interlocutores se auto identificam.

²⁹⁰ Termo pelo qual os interlocutores da pesquisa se referem ao lugar de origem. Por esse motivo, prescindo do termo aldeia ao longo deste trabalho.

outra. Em contraposição a esse pensamento, Wirth (1987) nos lembra de que a população da cidade, em larga escala, é recrutada no campo e que características da vida no campo terminam por se fazerem presentes também no meio urbano, o que nos ajuda a pensar a cidade como um espaço de fronteiras borradas “produto do crescimento e não da criação instantânea” (WIRTH, 1987,p.91).

A despeito das colocações de Wirth (1978), seguem disseminados na cidade, um conjunto de estereótipos sobre os indígenas. Estereótipos esses que perpassam gerações e se cristalizam como se fossem verdades absolutas. Dessa forma, os indígenas são associados a um passado primitivo como se suas tradições fossem necessariamente imutáveis. Assim, os não indígenas têm dificuldade em compreender que o acesso dos indígenas a instrumentos e tecnologias relacionados à modernidade não implica em mudança identitária. Aparelho celular, transportes automotivos, computadores, tênis, *jeans* e outros itens, são instrumentos cuja presença na cidade não é apenas marcante mas, muitas vezes, indispensável.

Este estudo é parte de um trabalho mais amplo²⁹¹ cuja questão central foi investigar em que medida o deslocamento de jovens indígenas para Boa Vista é, de fato, motivado pela busca de educação escolar? Desta questão central, decorreram outras que também foram discutidas ao longo do texto, como por exemplo, qual a noção de juventude dos indígenas pesquisados? Quais as principais motivações para estes deslocamentos desde os tempos idos aos atuais? E como acontece a fixação destes jovens na cidade? Esta última questão é o foco do estudo que ora apresento. Desta forma, promovo um esforço para apreender as estratégias utilizadas pelos jovens para se estabilizarem na cidade, ou seja, momento em que já reúnem em torno de si elementos capazes de dar suporte à permanência na cidade e a um investimento mais concreto em seus projetos.

O ponto de partida desta pesquisa foram as narrativas autobiográfica de seis jovens indígenas das etnias Macuxi e Wapixana de ambos os sexos, com idade entre quinze e vinte e quatro anos, que se deslocaram de suas comunidades indígenas para Boa Vista, capital do

²⁹¹Trata-se da dissertação de mestrado intitulada : Da comunidade para Boa Vista: narrativas de jovens Macuxi e Wapixana em Roraima, que defendi em setembro de 2018 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRR

estado de Roraima, há no máximo cinco anos, tendo o ano de 2017 como referência. O trabalho de campo aconteceu entre os meses de julho de 2017 e abril de 2018.

A etnia Macuxi, pertence à família linguística Karib e sua população é estimada em pouco mais de 42 mil pessoas. A etnia Wapixana pertence à família linguística Aruak, atualmente são uma população total de cerca de 15 mil indivíduos.²⁹²

Optei pela utilização de nomes fictícios para cada um dos interlocutores. Durante a pesquisa de campo, os assuntos giravam sempre em torno das memórias relativas à vida na comunidade, à infância, à família, à vida escolar; abordavam também os projetos para o futuro, o processo de deslocamento e a inserção nas redes de relações e instituições na cidade. A pesquisa se desenvolveu a partir de narrativas autobiográfica, portanto, ressalto que as falas dos meus interlocutores serão privilegiadas ao longo deste estudo e serão indicadas por meio do uso da fonte itálica, sejam elas textos longos, frases curtas, ou simples palavra ou expressão.

Kofes (2015) em seu artigo "Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser?" aborda e defende a autobiografia como técnica de pesquisa antropológica. Para ela, a narrativa biográfica se encontra com a etnografia por marcarem para a antropologia a experiência da alteridade, "ambas orientadas em sua atenção aos contextos de relações, às concepções, por uma atitude que não procura encaixar o objeto em categorias externas, mas extrair as construções com as quais operam os agentes em seus campos semânticos próprios". (KOFES, 2015, p.37).

Este pensamento contribui para esta pesquisa na medida em que embasa o uso da narrativa autobiográfica como metodologia de pesquisa antropológica, pois se depreende das ideias da autora que, embora a autobiografia seja construída sobre histórias de vida e experiências individuais, é legítima uma interpretação antropológica das perspectivas sociais destas mesmas histórias e experiências.

As narrativas dos interlocutores demonstraram que não só os mais velhos têm o que contar, mas também os jovens querem ser ouvidos. As experiências destes jovens são significativas e integram as memórias de um passado que, embora relativamente recente,

²⁹² Informação disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Wapichana>

são relevantes para o conhecimento da realidade de um indivíduo, de um povo e das relações que estes estabelecem com a sociedade da qual fazem parte.

Este trabalho apresenta os interlocutores da pesquisa a partir de suas vivências e busca apreender as inconstâncias, fragilidades, insegurança, ansiedade e expectativas que compõem o momento da chegada na cidade, quando eles ainda buscam estratégias para se estabelecer de maneira mais consolidada. Em seguida, faço uma breve análise da relação de alguns destes jovens com a religião, relação essa que se mostrou bastante acentuada após a chegada em Boa Vista e representa, certamente, uma estratégia relevante no processo de estabelecer-se na cidade.

Discutindo a chegada: da Instabilidade à estabilidade

Observei nos relatos dos meus interlocutores que estabelecer-se na cidade requer um período de adaptação. As narrativas referentes aos primeiros meses em Boa Vista estão repletas de tensões que marcam um período de grande instabilidade. Ao longo do texto, uso o termo instabilidade para designar um período marcado por vicissitudes e vulnerabilidades, sejam de ordem emocional, social e/ou financeira, conforme se evidenciará nos relatos que seguem:

Ilson²⁹³ contou que veio a Boa Vista com promessa de trabalho, a convite do seu então cunhado.

... Então assim foi o caso que eu vim pra cá né? Aí não tinha emprego, a única coisa que eu consegui foi trabalhar de ajudante de pedreiro. Eu ainda não tinha nem noção do que era trabalhar! Trabalhar num solzão das sete até cinco da tarde é ralado oh! Então daí, teve dias que... eu assim, chorei mesmo entendeu? Chorei de fome porque os meus patrões que trabalhavam eles almoçavam uma hora da tarde, por que sempre na minha casa almoçava no horário certo. Umas dez, onze horas a gente chegava da roça e comia. Já aqui na cidade era outro sistema, só trabalhava mesmo no solzão quente e na hora de almoçar era só tarde e às vezes até três horas, só que aí teve dia que eu, tipo assim, que eu tive que comer coco, coco seco, tinha um pé de coco lá, porque não tinha mesmo como eu aguentar, aí eu chorei de lágrima. Eu chorei por que assim, aquilo lá era um obstáculo pra mim entendeu? Hoje eu agradeço a Deus por isso também por que lá atrás foi tudo uma... assim... uma dificuldade pra mim entendeu? Pra chegar até onde hoje eu tô aqui, foi uma dificuldade imensa. (Ilson, outubro de 2017).

²⁹³Ilson tinha 24 anos à época da pesquisa, é da etnia Wapixana, fala apenas Português, é da Comunidade Indígena Serra da Moça, município da capital Boa Vista. Nesta comunidade, há um total de 49 famílias que somam 173 pessoas de origem Macuxi e Wapixana.

Ilson não permaneceu muito tempo como ajudante de pedreiro. Nas suas palavras: *na verdade eu aguentei acho que foi duas semanas eu acho porque era muito ralado, ralado demais!* Ele passou a trabalhar num supermercado da cidade. Conta que lá desenvolveu funções em vários setores, mas deixa claro que esse também não era um trabalho fácil, tanto no que se refere à relação empresa/empregado: *O supermercado, ele explorava demais!* Quanto ao que se refere à relação com os clientes: *...o estresse também que tu tem com cliente, porque não é fácil você trabalhar em área de balconista e açougueiro, recebe cada palavrão.*

Outra adversidade narrada por Ilson se refere ao deslocamento de sua casa ao supermercado em que trabalhava, trajeto que fazia de ônibus:

Eu não sabia andar de ônibus. Meu tio, ele foi me ensinar, eu tinha medo de andar de ônibus porque os ônibus eles não param na parada, eles vão parando assim... Tinha medo de ficar... e detalhe, eu ainda pegava ônibus da meia-noite porque eu só achava que tinha esse horário da meia-noite. Aí eu ficava até meia-noite, pegava o ônibus da meia-noite chegava uma hora em casa. Chegava uma hora em casa! Eita foi dureza pra mim! (Ilson, outubro de 2017).

Achegada de Daniel²⁹⁴ na cidade também foi repleta de tensões que, segundo ele, durou cerca de um ano e meio, período que permaneceu envolvido com álcool e outras drogas. Ele conta que sentia um vazio muito grande em sua vida e que às vezes pensava em fazer “*besteira*” consigo mesmo. Daniel me narrou o seguinte episódio:

Já tive vários problemas com a polícia mas tipo... a primeira vez foi, eles me encostaram no muro assim, no dia que eu estourei a bomba dentro da escola, a catolé, num tem a catolé assim? Eles tava na educação física aí na hora que eu joguei a bomba a polícia tava passando, aí na hora que a polícia ia passar aí estourou a bomba lá dentro... Era só pra dar um susto neles. Era tipo uma brincadeira, não tem? Mas era brincadeira de mau gosto. Aí a polícia tava passando e encostou nós lá na parede. (Daniel, abril de 2018).

²⁹⁴Daniel tinha 16 anos à época do início da pesquisa. Quando perguntei sobre a sua etnia, respondeu que achava que era Macuxi ou Wapixana. É da comunidade indígena Olho d'Água, também localizada no município de Normandia. Olho d'Água é uma comunidade de etnia Macuxi, com 41 famílias, totalizando 220 pessoas.

Daniel segue contando que isso aconteceu à luz do dia, por volta das 15 horas. E, sobre a abordagem da polícia ele diz: *Fizeram foi aconselhar; mas desceram o carro na rua assim, eu levei um chute, um chutão naquela hora lá.*

Quanto ao Sérgio²⁹⁵, contou que logo após sua chegada em Boa Vista, enfrentou dificuldades após se envolver com o consumo de álcool e entorpecentes. Segundo ele, isso ocorreu por um curto período. Ele conta: *"uma vez gastei mais de um salário mínimo num sábado, aí, parei pra pensar que não valia a pena depois de um mês trabalhando no pesado, ficar só com trinta reais no bolso".*

Nos primeiros encontros com Sérgio, em 2017, seus esforços estavam direcionados para entrar numa faculdade. Ele conta: *desde quando cheguei pra cá é tentando entrar numa faculdade.* Em outro momento, me contou que já tentou vestibular para os cursos de *enfermagem, nutrição, biologia. [...] eu arrisquei na medicina mas... fiquei longe. Medicina e direito é bem concorrido oh!* Ingressou na faculdade Estácio, no curso de contabilidade, porém, ficou apenas um mês, pois não conseguiu arcar com os custos de uma faculdade privada e optou por desistir. Ele conta: *a Estácio ela... complica suas obrigações né? A mensalidade tem que pagar tal dia, aí se passar vai subindo juros, eu num tô nem recebendo, tô nem trabalhando, num vou consegui pagar, eu paguei só a primeira e cancelei.* O mesmo aconteceu quando tentou cursar inglês: *Já tentei, eu tentei fazer inglês mas eu não consegui também*

Amália²⁹⁶ foi a única dentre os jovens pesquisados que não se deslocou diretamente para Boa Vista, pois antes viveu um período de dois anos na comunidade indígena Campo Alegre. Sobre a adaptação fora da sua comunidade, Amália relata o seguinte:

Achei muito difícil quando vim morar no Campo Alegre né, era difícil, não tinha fruta pra gente comer eu me sentia sufocada. Aí, até pra cá [Boa Vista] quando eu

²⁹⁵ Sérgio, 20 anos, da etnia Macuxi. Nasceu e cresceu na comunidade indígena Raposa I, município de Normandia. Trata-se de uma comunidade de etnias Macuxi e Wapixana, com 133 famílias, totalizando 706 pessoas

²⁹⁶ Amália tem 21 anos, é da etnia Macuxi, fala Português e Macuxi, é da comunidade indígena Camará, município de Normandia. Na comunidade de Amália há um total de 40 famílias que somam 201 pessoas da etnia Macuxi.

cheguei ainda não me acostumei aqui nem no Campo Alegre não, minha área mesmo é para lá, ir me embora para lá. (Amália, outubro de 2017).

Acrescenta que sente muita falta de sua comunidade. Segundo ela:

Eu acho que eu não sentia falta de... de ter energia, de assistir televisão eu não tinha essa necessidade não. Era... lá mesmo era bom, a gente criava da roça e às vezes final do mês tinha o que a gente comer, durava o mês inteiro né, aí agora é muito difícil ainda mais saindo com o povo da casa para ter uma família né que é muito difícil mesmo. (Amália, outubro de 2017).

Para Amália, a dificuldade de estudar e viver na cidade também é uma realidade manifesta. Ela chegou em Boa Vista no meio do ano letivo de 2016 e percebeu a dificuldade para ingressar logo em um curso de enfermagem como gostaria. Por isso decidiu: *vou fazer qualquer um que tem aí, eu tô dentro*. Com este pensamento, começou a fazer o curso de representante comercial oferecido pelo SENAC - Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial. Sobre isso ela afirma: *Não era o que eu queria não, é porque só tinha aquela vaga lá mesmo. Mas eu peguei assim pra aumentar o currículo e outra, com certeza trabalhar né*. Para ela, uma grande dificuldade foi a falta de experiência com algumas situações com as quais se deparou fora de sua comunidade. Ela afirma o seguinte: *Quando eu vim para cá, tipo, eu apanhei muito, não sabia... Eu tinha estudado só lá de dentro mesmo, não sabia nada de fora, tipo assim que a gente não tinha aprendido nada*. Amália se referia a situações cotidianas da vida estudantil com as quais ela não estava habituada a lidar, por exemplo, ela fez o vestibular indígena²⁹⁷ oferecido pela UFRR e disse que foi classificada na primeira fase que consistia em prova objetiva e prova de redação, como não compreendia os trâmites do processo seletivo estabelecido em edital, terminou por ser eliminada. Sobre esse episódio, em forma de lamento, ela narra o seguinte:

Eu não tava entendendo era direito, eu fui classificada né só que eu não fui lá para fazer entrevista para poder entrar [...] Porque eu não sabia direito. Pois é eu perdi a vaguinha porque eu não sabia direito. É sério eu perdi a vaguinha porque eu não sabia, depois de dois dias eu... Porque depois que eu fui saber que tinha

²⁹⁷ Processo seletivo destinado exclusivamente ao ingresso de indígenas em cursos oferecidos pela Universidade Federal de Roraima.

que fazer entrevista por que, não era só ser classificado e entrar, tinha que fazer a entrevista para poder entrar. (Amália, outubro de 2017).

Apesar do que foi dito acima verifiquei que a principal dificuldade enfrentada por Amália quando de sua chegada na cidade, concentra-se no aspecto financeiro. Em nossa primeira conversa, ela explicou que, para se manter na cidade - ela, o marido e a filha - contavam com o auxílio financeiro da Bolsa Permanência²⁹⁸ que o esposo recebe no valor de 900 reais e também com a ajuda do sogro. Conta também: *...e, quando meu pai vem ele às vezes me ajuda e minha mãe aí manda alguma coisa pra gente, aí fica bom.*

Em abril de 2018, Amália já não estava mais residindo em Boa Vista. Fui ao seu encontro na comunidade indígena Campo Alegre, que dista cerca de 40 quilômetros de Boa Vista. Seu esposo havia se desentendido com o pai e, em virtude disto, o sogro de Amália retirou a ajuda financeira que eles utilizavam para pagar o aluguel, tornando inviável a permanência na cidade. O casal voltou a morar em Campo Alegre, adiando mais uma vez o desejo de Amália de prosseguir nos estudos

Na situação de recém-chegados à cidade, as instabilidades observadas nos relatos dos meus interlocutores são principalmente de caráter emocional financeiro e social, algumas geradoras de grande sofrimento, especialmente quando se refere ao aspecto emocional. Nas narrativas destes jovens ficou explicitado, por exemplo, o sofrimento causado pela distância dos familiares que ficaram na comunidade, pela mudança na rotina diária de trabalho e demais obrigações, e pela alteração nos hábitos alimentares. Outro fator relevante e que também acarreta sofrimento, diz respeito aos conflitos que viviam na comunidade que, pelo menos em alguns aspectos, terminou por acompanhá-los no deslocamento para a cidade. É o caso, por exemplo, de Sérgio e Daniel que continuaram, por um certo período, envolvidos com álcool e outras drogas após chegarem em Boa Vista.

A instabilidade de caráter financeiro foi verificada no cotidiano de cada um dos interlocutores da pesquisa, visto que todos são oriundos de famílias de baixa renda. A vida

²⁹⁸ O programa Bolsa Permanência foi instituído em 2013 e tem por finalidade minimizar as desigualdades sociais, étnico-raciais e contribuir para permanência e diplomação dos estudantes de graduação em situação de vulnerabilidade socioeconômica das instituições federais de ensino superior Disponível em: <http://sisbp.mec.gov.br/primeiro-acesso>, acesso em 09/02/2018.

na cidade trouxe novas obrigações financeiras à rotina, como a necessidade de pagar aluguel, no caso de Amália; a necessidade de recursos para investir em cursinhos preparatórios para o vestibular e pagamento de taxas de inscrição, como no caso do Sérgio e a necessidade de garantir o próprio sustento, caso de Ilson e Amália, especialmente, já que os demais estavam sendo providos por seus familiares. Quanto à instabilidade social, a mudança drástica na rotina comunidade-cidade trouxe, em princípio, a dificuldade de se locomover pela cidade, inseguranças e desconhecimentos no trato com as instituições e a necessidade de afirmação e de aceitação em algum grupo.

Ao longo dos encontros com os interlocutores, tentei compreender suas motivações para o deslocamento em direção à cidade, percebi que consciente ou inconscientemente uma de suas motivações é a intenção de resolver conflitos que os afligiam na comunidade ou pelo menos, distanciar-se fisicamente deles, notei também que a aquisição de bens normalmente acessíveis aos não indígenas povoam seus imaginários e o desejo de ocupar cargos públicos na comunidade significa para eles a conquista de um status social diferenciado e, chama a atenção que o simples fato de terem se deslocado para estudar na cidade já aparece em seus relatos como indicador desse status social diferenciado na comunidade. Sobre o tratamento que os indígenas da comunidade hoje lhes dedicam, Daniel diz: *hoje, onde eu chego por lá... hum, todo mundo me trata igual filho deles!*. Com Ilson, não é diferente, ele se tornou uma referência e, nas assembleias de sua comunidade, faz uso da palavra para incentivar outros jovens a também investir nos estudos. Penso que estes fatos, aliados aos projetos de futuro traçados por eles como ideais a serem alcançados são estímulos que os ajudam a superar as adversidades deste período de instabilidade. Falo em superação, visto que algumas falas dos interlocutores me levaram a concluir que eles consideram superadas as principais dificuldades referentes aos primeiros meses em Boa Vista. É o entendimento que tive quando Ilson narrou: *Pra chegar até onde hoje eu tô aqui, foi uma dificuldade imensa*. Ou ainda, quando Daniel diz: *Graças a Deus eu consegui. Acho que se eu continuasse ali, professora, acho que eu não tava nem aqui hoje, sinceramente*.

Goulart (2014) em estudo realizado junto aos acadêmicos Kaingang e Guarani na Universidade Estadual de Londrina – PR observou que nos relatos de seus interlocutores “os sofrimentos tomavam grande parte do tempo, mas sempre colocados em diálogo com

os *sonhos*, que independente das adversidades eram lembrados e reforçados em sua importância” (GOULART, 2014, p.140). A partir daí, percebeu que os estudantes transformaram sofrimentos em estímulos na conquista de seus ideais. Em sintonia com o que a autora observou, os sonhos vislumbrando um futuro melhor dos interlocutores de minha pesquisa os levaram a pensar estratégias capazes de superar os sofrimentos causados pelas adversidades vivenciadas logo que chegaram na cidade.

Adiante apresento algumas narrativas que revelam as estratégias utilizadas para a conquista da estabilidade na cidade. Uso o termo estabilidade para designar uma etapa com conquistas que geraram maior equilíbrio e segurança na vida destes jovens indígenas. Aproprio-me do termo estratégia a partir do conceito bourdieusiano, em que estratégia é pensada como

“produto do senso prático como sentido do jogo, de um jogo social particular, historicamente definido, que se adquire desde a infância, participando das atividades sociais [...]. O bom jogador, [...] faz a todo instante o que deve ser feito, o que o jogo demanda e exige. Isso supõe uma invenção permanente, indispensável para se adaptar às situações indefinidamente variadas, nunca perfeitamente idênticas”. (BOURDIEU, 2004, p.81)²⁹⁹.

Ao analisar a trajetória de Ilson, percebe-se que sua estabilidade na cidade só ocorreu após ingressar na Universidade e posteriormente ser contemplado com o incentivo financeiro do programa Bolsa Permanência. Conta que ainda tentou conciliar o estudo na UFRR com o trabalho no supermercado, porém, acabou ficando reprovado em uma disciplina. Ele conta:

Aí eu saí porque o mesmo salário que eu ganhava no Goiana³⁰⁰ ganhava aqui, aí foi quando eles começaram: não tu tem uma bolsa para tu solicitar tu precisa desses documentos, tu tem que ir lá na tua comunidade pegar uma autorização lá e traz aqui pra gente autenticar e enviar pra Brasília. Ei, quando surgiu essa oportunidade eu peguei na hora. Aí dei entrada e com 45 dias já estava disponibilizado pra mim, aí eu peguei. Aí, isso aí também me motivou muito a não desistir entendeu? Falei: ah, tô ganhando minha bolsa então eu vou seguir em frente agora. (Ilson, outubro de 2017).

²⁹⁹O desenvolvimento deste conceito visava romper com o objetivismo do conceito de regra do estruturalismo que supõe a ação sem agente. Em Bourdieu, a estratégia prevê a ação de um agente, um sujeito ativo.

³⁰⁰ Nome do supermercado em que Ilson trabalhava.

Quanto ao Sérgio, quando conversei com ele em abril de 2018, estava trabalhando com registro na carteira de trabalho, em uma empresa privada que presta serviços para a prefeitura municipal de Boa Vista. Continuava focado em ingressar numa universidade pública para cursar medicina mas, enquanto não alcançava este objetivo, se encontrava cursando enfermagem numa faculdade privada, estava concluindo o primeiro semestre e estava confiante que conseguirá concluir o curso pois conseguiu uma bolsa de estudos e paga apenas 30% do valor da mensalidade. Ele conta: "*Entrei no site 'Quero bolsa', conhece? Eles me deram uma bolsa de 40%, mesmo assim não dava pra eu pagar o restante, então fui na administração da Estácio³⁰¹, falei que era indígena, contei minha história, meu sonho, aí eles me deram mais 30%, aí ficou bom, vou pagar só 30%*".

Quanto a Daniel, suas narrativas demonstram que sua estabilidade na cidade foi adquirida primeiramente com o apoio da igreja. Ele demonstra ser religioso e conta que encontrou *em Deus a força que precisava para deixar as drogas*. Em abril de 2018, Daniel demonstrava estar bem mais envolvido com os estudos. Estava cursando o ensino médio, estudando no turno vespertino e no horário oposto fazia um curso técnico em refrigeração, oferecido pela própria escola. Segundo ele, o horário livre que dispunha era ocupado com a elaboração dos trabalhos da escola e do curso técnico. Afirmou estar bastante feliz com seus estudos e com a rotina que ele chama de *nova vida*.

O período que classifico como instabilidade, no caso de Amália, permanecia até o dia do nosso último encontro para a pesquisa. Porém, ela continua pensando estratégias para colocar em prática o seu sonho. Contou-me que seu pai paga o aluguel de um apartamento em Boa Vista para o irmão dela que estuda na Universidade Federal de Roraima. Como o irmão trancou o curso, ela tem expectativa de ficar nesse apartamento custeado pelo pai.

Nesse contexto de estabilizar-se na cidade, verifiquei também a presença de atores importantes com os quais estes jovens constituíram uma rede de relações na cidade. Estas redes configuram formas de apoio desde emocional a material e são compostas por familiares, amigos indígenas e não indígenas e por algumas pessoas "mais velhas" por

³⁰¹ Faculdade privada em que ele cursa enfermagem.

quem os interlocutores nutrem um grande respeito, os tendo como referência. Além destas pessoas, há também algumas instituições que integram a rede de contatos dos interlocutores da pesquisa, como a escola, a Universidade, o trabalho e a igreja. Esta última demonstrou exercer grande influência sobre alguns destes jovens, a essa relação, dedico o tópico seguinte.

A Religião como estratégia

Aqui, compreendo religião como uma instituição que agrega pessoas de origens étnicas distintas em torno de experiências místico-espirituais individuais e/ou coletivas voltadas a um determinado fim (consciente ou inconsciente), seja este fim, a conquista de uma “graça” ou até mesmo a “salvação”. Neste sentido, tento compreender um pouco da relação estabelecida entre os interlocutores da pesquisa e a religião. Inicialmente, ressalto que os seis jovens com quem desenvolvi este trabalho já frequentavam alguma igreja em suas comunidades antes do deslocamento para Boa Vista. A seu modo, cada um deu continuidade a essa relação aqui na capital. Porém irei me concentrar apenas nos relatos de Sérgio, Rebeca³⁰² e Daniel para discorrer sobre o tema.

Estes três jovens frequentam Igrejas pentecostais que ficam próximas às suas residências, são elas: Assembleia de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Mundial do Poder de Deus. Como acabei de dizer, os interlocutores da pesquisa já integravam alguma religião ainda enquanto viviam na comunidade, tal qual afirma Sérgio: *quando eu vim de lá eu tava desviado da igreja né depois que eu cheguei pra cá eu comecei, voltei pra igreja*. Ocorre que, ao se deslocarem para Boa Vista, o envolvimento tornou-se mais intenso, mais efetivo. Talvez seja possível compreender este envolvimento mais intenso a partir de Ortiz (2001) uma vez que compreende a religião como um lugar de memória e identidade que congrega pessoas fornecendo-lhes um referentecomum.

Em estudo sobre o processo de disputas por fiéis, promovidas entre duas denominações religiosas Neopentecostais em Manaus, Silva (2017) elaborou um perfil dos

³⁰² Rebeca tinha 16 anos à época da pesquisa, é uma jovem da etnia Macuxi, da comunidade indígena Reforma, município de Normandia. Trata-se de uma comunidade de etnia Macuxi, com 17 famílias, totalizando 73 pessoas.

indivíduos entusiasmados com os efeitos da fé em suas vidas e verificou que as igrejas colocam desafios de superação aos fiéis religiosos para direcioná-los às melhores perspectivas financeiras, amorosas e familiares. “E é nessa perspectiva que a igreja atua, pois ela oferece exatamente o que as pessoas procuram naquele momento: uma palavra de conforto, uma injeção de ânimo, uma atenção especial.” (SILVA, 2017, p.95).

Considerando esse período de grande instabilidade emocional, social e/ou financeira, há que se compreender o impacto que essas palavras de conforto e atenção especial certamente representaram para os interlocutores da pesquisa.

Sérgio e Rebeca frequentam a Igreja Assembleia de Deus. Daniel, inicialmente frequentou a Igreja Universal por mais ou menos um ano e depois passou a frequentar a Igreja Mundial. Ele se diz frequentador assíduo e gosta de ir principalmente *quando tem movimento das igrejas, quando tem encontro deles só num local, aí é massa!*

Rebeca, afirma que a igreja lhe trouxe paz, que lhe ajudou a perdoar seu padrasto além de ajudar a vencer a timidez e insegurança. Sobre sua relação com a igreja após sua chegada em Boa Vista, conta que:

Me ajudou muito, hoje eu consigo assim me expressar, antes... Deus me livre de chegar assim em cima do púlpito e falar alguma coisa, eu não. Agora hoje em dia eu faço parte do grupo de louvor, entendeu, eu canto. Eu tô até fazendo uns vídeos agora pro canal do Youtube, muita coisa entendeu? Gravando o tempo todo! Isso já me ajudou bastante [...] Agora mesmo, sábado, a gente vai ter um dia de... como é que é, de lazer pra nós entendeu? Com fotógrafo pra gente sair, só o grupo de louvor, aí sempre tem jantar. [...] Aí a janta é na casa do líder de jovens, aí tem reuniões. (Rebeca, abril de 2018).

Rebeca participa de um grupo de louvor e junto com os demais integrantes do grupo estão gravando música gospel que publicam no Facebook e pretendem futuramente criar um canal no Youtube também para divulgação do trabalho.

Quando voltei a conversar com Rebeca em abril de 2018, ela estava muito contente, pois passou a receber convites para cantar em outras igrejas. Sobre isso, disse que: *Eu não pensava tanto nisso mas agora eu tô investindo muito nessa parte da... que eu tô cantando e isso também cresce, entendeu? Digo: não pra mim né, pra Deus primeiramente, mas, tipo daqui um tempo a gente vai melhorando né, as coisas.*

Quando nos conhecemos, Rebeca queria ser advogada, segundo ela, para *ajudar também a sociedade a defender os direitos*. No entanto, seu envolvimento com a igreja se

desenvolveu a tal ponto que o projeto relativo a uma graduação em direito foi colocado em segundo plano. Disse-me que já não era algo tão importante quanto *seguir louvando a Deus*. Perguntei então a Rebeca se ela vislumbrava uma carreira profissional na música gospel e ela respondeu: *Assim... não, não tanto né, é mais uma realização espiritual*.

Sérgio trabalha o dia todo, de segunda a sábado e estuda a noite, por isso, só consegue frequentar os cultos da Assembleia de Deus aos domingos e, sempre que pode participa de um estudo bíblico com um evangelista³⁰³ às duas horas da madrugada, pois, segundo ele: *esse é o único horário que tenho*. Neste estudo bíblico, Sérgio foi orientado a *pedir a Deus insistentemente em oração aquilo que quisesse*. Ele conta que assim o fez e é a isso que atribui seu ingresso na faculdade e a conquista de um trabalho. Ele completa: *coloco Deus na frente de tudo, quando tô desanimado acordo e vou orar*. Isso mais uma vez me reporta ao trabalho de Silva (2017) quando esta afirma que:

É simples compreender que há uma relação intensa entre o pastor e os receptores da mensagem, ou seja, os fiéis. Na sua pregação ele serve de exemplo para os demais, não por seu carisma, benevolência ou mansidão, mas por fazer crer que será um vitorioso profissionalmente, e isso tem ressonância numa parcela de fiéis que busca se auto afirmar e realizar seus sonhos (SILVA, 2017,p.116).

Entre os jovens interlocutores, ser praticante de uma religião possui peculiaridades interessantes que incentivam um estudo à parte sobre o tema. Aqui, no entanto, integra um conjunto de ações que refletem as estratégias utilizadas pelos jovens indígenas para se estabelecerem na cidade melhor e mais rápido. Observei que na cidade os jovens, deixaram de ser apenas os frequentadores eventuais de outrora, agora eles integram grupos e ocupam funções dentro da igreja. Dessa forma, constata-se que para além dos projetos referentes a um futuro profissional que motivaram o deslocamento, estes jovens estabeleceram junto às igrejas, novos projetos que agora perpassam não apenas a educação escolar mas também, a fé.

Como tem sido mostrado ao longo deste trabalho, os jovens pesquisados chegam na cidade com grandes expectativas e, a princípio se deparam com uma gama de dificuldades. Fragilizados, Daniel, Sérgio e Rebeca encontraram na igreja o apoio que necessitavam para

³⁰³ Pessoa vinculada à igreja evangélica cuja missão é proclamar o evangelho.

lidar com situações de conflito que os afligiam. Isto porque, a igreja os inseriu em grupos nos quais passaram a desenvolver novas atividades, conforme vimos anteriormente, na fala da Rebeca. Lá conheceram novas pessoas, algumas da mesma idade com quem desenvolvem juntos, além das atividades religiosas, atividades de lazer que ajudam a aliviar a saudade de seu povo. Outras são pessoas mais velhas que orientam sobre como viver na cidade, dão conselhos relativos aos estudos, trabalho e relacionamentos amorosos, e se tornam referência especialmente em momentos de maiores fragilidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez na cidade, estes jovens, com maior ou menor intensidade vivem um período repleto de tensões que denominei período de instabilidade, fossem elas emocionais, sociais e/ou financeiras que precisa ser superado para que possam fundar uma estrutura capaz de dar sustentação ao desenvolvimento de seus projetos. Para isso, utilizam diversas estratégias como a busca de autonomia financeira e a inserção em grupos que trazem uma espécie de apoio, segurança e conforto. Dessa maneira, vão conquistando espaços e, aos poucos, estabelecendo uma rede de relações composta por familiares, amigos e algumas instituições que prestam diferentes formas de apoio, com destaque para as igrejas e todo um amparo e direcionamento que ela proporciona.

REFERÊNCIAS

BERNAL, Roberto Jaramilo. **Índios urbanos**: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus. Manaus: EDUA, 2009. 334 p.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004. 234 p.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Urbanização e tribalismo**: A integração dos índios Terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. 237 p.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **A "boa nova" na língua indígena**: contornos da evangelização dos Wapichana no século XX. Boa Vista: EDUFRR, 2008. 261p.

GOULART, Ana Caroline. **Experimentar, contestar e refazer-se**: caminhos de *sonhos* e enfrentamentos percorridos por acadêmicos Kaingang e Guarani na Universidade Estadual de Londrina – PR. 2014. 193p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

KOFES, Suely. Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser? In: Kofes, Suely; MANICA, Daniela. (Org). **Vida e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia**. Rio de Janeiro: Lamparina e FAPERJ, 2015. p. 30-39.

MORAIS, Leonice Ferreira. Da *comunidade* para Boa Vista: narrativas de jovens Macuxi e Wapixana em Roraima. 2018. 95p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Antropologia, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2017.

NUNES, Eduardo Soares. Aldeias Urbanas ou Cidaes Indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 9-30, jan./jun. 2010.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 59-74, out. 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n47/7720.pdf>>. Acesso em: 01 jun. de 2018.

PONTE, Laura Arlene Saré Ximenes. A população indígena da cidade de Belém, Pará: alguns modos de sociabilidade. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum**, Belém, v. 4, n. 2, p. 261-275, mai./ago. 2009.

SILVA, Raimunda Nonata Nunes da. **Estranhezas e impasses no campo religioso manauara: Um estudo de caso de duas igrejas Neopentecostais**. 2017. 162p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Amazônico, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio Guilherme. (Org.). **O fenômeno urbano**. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. p. 90-113.

INDÍGENAS LEVADOS A JÚRI POPULAR EM CONTEXTOS URBANOS

Carlos Alberto Marinho Cirino³⁰⁴

Resumo

A presente comunicação tem como proposta promover uma reflexão sobre caso concreto de indígena que cometeu ilícito, luz do nosso direito positivo, e foi levado a júri popular em contexto urbano, no caso, mesmo que cometido no âmbito da aldeia. Buscaremos promover um debate sobre a atuação da promotoria no caso analisado, as linhas de acusações e as retóricas relacionadas a questões dispostas no Estatuto de Índio.

Palavras-chave: Laudo pericial; Indígenas; Estatuto do Índio; Júri popular.

Introdução

É possível perceber, em diversos casos no estado de Roraima, situações de indígenas levados a júri popular, onde vigorava um discurso da promotoria e, em geral, do *metier* jurídico de que o índio se encontrava integrado à sociedade nacional e, portando, sem os direitos que a Carta Magna de 1988 lhe confere. Nesse diapasão, é preciso analisar o papel do antropólogo e da perícia dentro desses processos judiciais e até mesmos na atuação direta nos julgamentos. A partir de um caso concreto, vamos traçar como se processa esse debate que envolve o sistema judicial e os direitos dos povos indígenas.

Caso concreto na aldeia do Boqueirão

A aldeia do Boqueirão está localizada no município de Alto Alegre e dista em torno de 100km da capital de Boa Vista, estado de Roraima. O acesso é através da BR 174, aproximadamente depois de 50km de Boa Vista e, a partir daí, o trajeto é realizado por uma estrada piçarrada. Entendendo o caso, no dia 30 de setembro de 2011, o indígena I. P. M. foi denunciado, conforme Inquérito Policial, de tentar contra a vida de L.G.S, utilizando de arma branca, fato ocorrido na aldeia Boqueirão. A motivação foi resultado dos possíveis maltrates que os filhos do acusado vinham sofrendo da vitima, na naquela ocasião vivendo maritalmente com sua ex-esposa. Sabendo do fato, I.P.M, em estado de embriagues deferiu o golpe de faca e, logo em seguida, se entregou ao tuxaua da aldeia Bolqueirão, enquanto a vitima era socorrida. O denunciado incorreu nas penas dos art. 121, § 2º, incisos II (motivo

³⁰⁴ Professor titular do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRR

fútil) e IV (dificultou a defesa da vítima), na forma do art. 14, II (tentativa), todos do Código Penal. Levado a Penitenciária Agrícola Monte Cristo para cumprir prisão preventiva, através do seu advogado constituído, foi pedido liberdade provisória sem fiança, mas negada em 06 de outubro de 2011, haja vista o entendimento do juiz da autoria e a materialidade do delito demonstrados nos autos, inclusive confissão do acusado na sede policial. Em 05 de dezembro de 2011, o acusado foi intimado a comparecer a audiência de Instrução e julgamento. O Réu estava acompanhado do procurador da Fundação Nacional do Índio-FUNAI, Dr. Wilson Ferreira Prêcoma e da minha pessoa atendendo o convite do órgão, na época membro da Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia – ABA. Na audiência o procurador apresentou um novo pedido de revogação de prisão preventiva, sob as alegações de que não havia mais motivo para a mesma, sob o compromisso do referido órgão Federal e do próprio acusado de mudar sua residência para outra aldeia e não mais ingerir bebida alcoólica. O juiz entendeu que o acusado se manteria distante da vítima e do local do ocorrido e assim determinou que fosse expedido o alvará de soltura em favor do acusado. Ao considerar que a genitora do acusado, com idade avançada, encontrava-se morando na capital de Boa Vista e a dificuldade de encontrar uma aldeia que o acolhesse, solicitou-se que fosse concedida permissão para morar com mãe, pedido atendido.

Perícia antropológica

Ao considerar que o acusado se auto reconhecia como indígena e as condições e contexto em que o ato foi praticado, o procurador federal, agora na qualidade responsável pela Seção de Indígenas da Advocacia Geral da União - AGU, requer a realização de uma perícia antropológica. A Promotoria de Justiça de Alto Alegre, na pessoa de promotor de justiça, se manifestou contrário ao pedido, alegando: “É preciso que este Juízo seja cauteloso com a banalização da perícia antropológica, que no presente caso o único efeito prático será procrastinar o processo penal”. E prossegue citando a jurisprudência do Supremo Tribunal de Justiça: “É dispensável o exame antropológico destinado a aferir o grau de integração do paciente na sociedade se o Juiz afirma sua imputabilidade plena com fundamento na avaliação do grau de escolaridade, da fluência da língua portuguesa e do nível de liderança exercida da quadrilha, entre outros elementos da convicção” (2011,

p.152). Ao concluir a manifestação, o promotor afirma que ainda que haja descendência indígena, o acusado possuía todos os documentos necessários ao exercício da cidadania indígena, e estava totalmente integrado à vida não índia e assim não havia qualquer indicio de inimizabilidade. Nos termos do promotor, o juiz indefere o pedido de realização de perícia antropológica. Em 08 de outubro de 2013, o procurador federal, entra com um pedido de apelação da sentença que negou a realização da perícia antropológica com fortes argumentos no que diz respeito as garantias constitucionais do apelante e, mais um vez, a decisão é mantida. Em 14 de novembro, o procurador entra com o pedido ao Ministério Público do Estado de Roraima que foi negado pela procuradora sob os auspícios de que se tratava de um índio integrado, no entanto o pedido é levado a Colenda Câmara Única do Tribunal de Justiça do Estado de Roraima no dia 16 de dezembro de 2013. O Relator negou provimento do recurso, mais foi vencido pela maioria da Turma Criminal, dando assim provimento ao pedido. Em 09 de março de 2015, o acusado, assistido pelo procurador federal entra com o pedido de produção do laudo antropologia e que fosse oficializado a indicação de um antropólogo do Instituto de Antropologia da UFRR para realização da perícia junto ao Juiz de Direito da Vara Criminal da Comarca de Alto Alegre. No mesmo requerimento já apresentação um rol de 30 (trinta) quietações. O Instituto de Antropologia, por sua vez, indica o antropólogo Carlos Alberto Marinho Cirino para elaboração da perícia em tela.

Trabalho de Campo

No dia 05 de novembro de 2015 realizei minha primeira viagem de campo à Comunidade Indígena do Boqueirão para coletar informações e, conseqüentemente, subsidiar elementos de provas indispensáveis as quisitações. Nessa primeira viagem, nossa intenção era estabelecer um contato com as lideranças indígenas da aldeia e entregar a carta de apresentação do Ministério Público Estadual. Viajava comigo meu auxiliar de pesquisa, aluno do Curso de Antropologia da UFRR, José Raimundo Torres dos Santos e o pesquisador do Instituto Insikiran da UFRR, professor Herundino Ribeiro do Nascimento Filho. Saímos por volta de 7hs:30mn de Boa Vista, pretendo retornar no mesmo dia. Todos já conheciam a aldeia, mas tinham dúvidas do itinerário, ao considerar que as viagens anteriores tinham sido realizadas com veículos e motoristas da UFRR. Nessa viagem

conduzia meu próprio veículo. Não percebemos a entrada da estrada que dá acesso à aldeia e trafegamos cerca de 30km em outra direção. Calculando o tempo percorrido de 60Km (ida/volta), perdemos alguns minutos do tempo planejado da viagem.

A aldeia do Boqueirão se encontra sob a jurisdição do município de Alto Alegre. Chegamos por volta das 11hs: 00mn e nos dirigimos para casa do tuxaua da aldeia. Lá, nos informaram que o mesmo tinha viajado para Boa Vista, mas que o vice-tuxaua se encontrava na escola. As aulas não tinham se encerrado e tivemos que aguardar a vinda do diretor e do vice-diretor, também vice-tuxaua. Ficamos aguardando na sala da diretoria. Por volta do meio dia, às duas lideranças entraram na sala da direção e logo tomei a iniciativa das apresentações. Entreguei a carta de apresentação do Ministério Público Estadual e comecei a expor o motivo da minha ida àquela aldeia. Informei que havia necessidade de retornarmos para coletar informações sobre o caso. Eles não colocaram obstáculos e informaram que o jurisdicionado já estava morando na aldeia em companhia da mãe; a vítima, por sua vez, já não morava na aldeia do Boqueirão. Pelo avançado da hora, marcamos meu retorno para semana seguinte e solicitei as duas lideranças que comunicassem ao tuxaua da minha “visita” e dos motivos que me levaram até eles. Agradecemos a atenção e, antes de partir, circulamos no perímetro central da aldeia.

Retornamos a aldeia Boqueirão no dia 15 de novembro de 2015. Partimos muito cedo, no início do dia. Nessa viagem apenas o auxiliar de pesquisa fazia parte da equipe. Chegamos por volta das 9hs: 00mn e mais uma vez não encontramos o tuxaua que tinha ido pescar naquele domingo. Alguns indígenas informaram que estava acontecendo uma reunião no maloção da aldeia (local de reuniões e assembleias). Lá, perguntamos sobre a localização da residência do acusado. Encontramos o jurisdicionado na residência de uma irmã em companhia da mãe, uma senhora de idade bastante avançada. Ele estava construindo uma casa onde ele iria residir em companhia da genitora. Na aldeia já havia um boato que autoridades policiais estiveram a sua procura para prendê-los e sua mãe ficou bastante apreensiva com nossa presença. No entanto, logo foram desfeitas as falsas informações. Estive, conforme os autos, presente na audiência de instrução do acusado, quando ele entrou em liberdade provisória. Portanto, eu já tinha uma dimensão do ocorrido. Conversamos com toda a família presente e o réu se prontificou a nos conduzir até a casa do tuxaua que coordenava a aldeia na época da ocorrência do fato e depois até a casa do vice-

tuxaua (atual) também vice-diretor da escola. Antes, perguntamos as irmãs do acusado se elas poderiam preparar nossa refeição e elas responderam positivamente. Entregamos nosso rancho que foi acrescido aos alimentos da família que já estavam sendo preparados num galpão.

Vejamos algumas informações sobre a aldeia do Boqueirão atualizadas nesse trabalho de campo; outras, de caráter bibliográfico. A aldeia está situada na Terra Indígena Boqueirão³⁰⁵. Ela está localizada na parte oeste e central do Complexo Macuxi-Wapixana, alguns quilômetros ao sul da margem direita do Rio Uraricoera:

A nordeste faz limite com o Igarapé Eral e, a noroeste, é limitada por uma linha seca entre este igarapé e o Igarapé Grande, que é acompanhada pela demarcação até a linha seca do limite sudoeste. De um canto de 90º, a demarcação segue por outra linha seca, o limite sudeste, até o mesmo Igarapé Eral. Uma parte do limite noroeste confronta com a vizinha Terra Indígena Mangueira, enquanto nos demais limites os vizinhos são fazendas particulares. (PPTAL, 2008, p.91).

A população da aldeia era constituída, aproximadamente, de 570 indígenas, distribuída em 140 unidades familiares, predominantemente da etnia Macuxi, mas com presença de índios da etnia Wapixana. Na população geral se registrava apenas seis casos de indígenas casadas com não indígenas. A comunidade apresentava uma população relativamente jovem, constituída de 210 indígenas na faixa etária de 0 a 15 anos.

Na aldeia do Boqueirão cultiva-se milho, mandioca, arroz, batata, banana entre outros. As unidades familiares de produção, fora a roça, têm criação de porco, capote e galinha. A pesca ainda é relevante pela proximidade do rio Uraricoera. A caça também é abundante pela proximidade com a reserva da Ilha de Maracá. Eles caçam veado, anta e muito porco do mato. Não obstante a continuidade das atividades produtivas tradicionais, algumas famílias são assistidas pelo Programa Bolsa Família.

Retornando a nossa pesquisa de campo, seguimos para casa do ex-tuxaua da aldeia, Sr. C.V.S. Ele nos recebeu no alpendre de sua residência e passamos a entrevistá-lo, enquanto o jurisdicionado nos aguardava a certa distância. O Sr. C.V.S foi tuxaua durante vinte e cinco anos e assumiu essa função quando tinha vinte e seis anos. Era o coordenador

³⁰⁵ Única aldeia situada na TI.

regional da região do Taiano³⁰⁶. Terminada a entrevista, nos dirigimos para casa do vice-tuxaua, também vice-diretor da escola, Sr. B.L. Lá, o entrevistamos por algumas horas e depois retornamos para o barracão da família do jurisdicionado.

Quesitos da Advocacia-Geral da União

O rol dos primeiros cinco quesitos se prendia ao possível entendimento do acusado sobre o ato cometido a luz do nosso direito e se vivia numa dicotomia cultural, se casos análogos os juízes de imediato entendem da necessidade de um laudo antropológico, se as questões de foro familiar possui extensão comunitária, se os valores de ordem paternal e filial possuem fundamentos de identidade familiar e se a família do Réu possuía valores e se atendia a fatores patriarcais.

O réu tinha entendimento que ato o praticado era ilícito tanto a luz do direito positivo quanto do direito consuetudinário indígena, mas não do sistema penal brasileiro e da forma de sua aplicação. Por outro lado, não há porque falar em dicotomia cultural. A noção de pertencimento não comporta que o individuo subjetivamente pertença a duas culturas distintas. O fato das culturas sofrerem mudanças é próprio da sua própria dinâmica. Não há cultura fixa e estática. Elas vão se redefinido, sendo reinventadas a partir de novos contextos históricos. No caso das sociedades indígenas o contato proporciona novas experiências, negociações de novos valores sem que a condição de ser índio seja perdida. Nessa quisitação não analisamos os méritos que o levaram a citada ação do réu.

Sobre a necessidade de laudo pericial antropológico, respondamos que eram inúmeros os casos análogos em que a justiça reconhece de imediato o direito do indígena da assistência de uma pericia antropológica, ao considerar que a Constituição Brasileira não fala mais em índio integrado ou não integrado, mas simplesmente de índio ou não índio. Não há mais porque falar em assistência antropológica apenas para os indígenas considerados inimputáveis pelo fato de estarem isolados. Mesmo porque já foi abandonada essa condição pela própria Constituição de 1998 no seu artigo 232: “Os índios, suas comunidades e

³⁰⁶ No caso da região do Taiano as TIs foram demarcadas de forma descontínuas. Geralmente, cada TI tem apenas uma comunidade indígena onde se elege um tuxaua em assembleia geral de todas as TIs é indicado um coordenador da região que tem como função articulá-las politicamente.

organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”.

Mesmo que em contato permanente, os indígenas ainda mantêm práticas culturais que podem se consideradas ilícitas a luz do nosso direito, mas a luz das tradições indígenas e dentro da própria dinâmica cultural dos indígenas são culturalmente aceitáveis e lícitas.

Como exemplo, vamos registrar algumas práticas culturais indígenas. Laudado (1998), ao analisar a justiça Yanomami, assevera que os castigos são aplicados para punir segundo o tamanho dos delitos. Eles têm um caráter educativo e servem para ensiná-los a terem medo da dor. Quando os delitos têm um caráter mais social, aplica-se a justiça pública, executada na praça do xabono, como o delito de infidelidades matrimoniais. Ele descreve um desses embates:

Na hora, provoca a luta com nabruxi e, quem é mais forte e preparado, mais vezes vai acertar na coroa do rival imprudente e fogoso, até abatê-lo, sem matá-lo, no chão. Se algum dos familiares tomar o lugar do eliminado, a luta prossegue até várias cabeças, de um lado e do outro, ficarem sangrando. Quando a justiça estiver bem distribuída e as cabeças feridas dos lutadores, a luta pára (Laudato, 1998, pág.168).

Um caso emblemático é do indígena Soreore Yanomamy, acusado de haver matado a golpes de faca a esposa, em virtude do cometimento de adultério. Conforme depoimento do réu:

...o casal se encontrava em Boa Vista, na Casa do Índio para tratamento de saúde, sendo a segunda vez que vinha para cidade e não tinha o domínio da língua portuguesa. No depoimento afirmou que: matou sua mulher porque viu fazendo sexo com um índio, que tinha observado, há alguns dias, que sua mulher e o outro índio cujo nome não sabe informar estavam juntos, sendo que apenas hoje os vira fazendo sexo e não tendo aguentado tal cena, não resistiu ao impulso de se vingar dos dois, apesar de não conseguir atingir o rival que fugiu, (...) que não tinha ingerido cachaça ou caxiri, enfim, estava bem (...) que se ele voltar para a maloca em que vivia, nada lhe vai acontecer, porque sua mulher o traiu e merecia ser morta, portanto, os Yanomami vão entender³⁰⁷.

No caso dos Yanomami o adultério é um ilícito grave e tentando entender a lógica interna do grupo, dentro de uma perspectiva do relativo cultural, a atitude tomada acima é socialmente aceita. O ilícito, nesse caso, é não tomar tal atitude. No caso em tela, o índio Soreore não compreendia o motivo da sua prisão.

³⁰⁷ O depoimento foi acompanhado de um intérprete.

Outra situação digna de menção é o caso da vulnerabilidade do menor que não pode ser aplicada indistintamente na cultura indígena. Vale ressaltar que a noção de “práticas sexuais precoces” é nossa, assim como o de menor vulnerável e tantas outras tipificadas no nosso mundo jurídico. Faz-se *mister* relativizar e ponderar essas noções, considerando a questão cultural. Nas sociedades indígenas, mesmo aquelas com contato permanente e em constante fluxo com a sociedade envolvente, depois da menarca, a indígena inicia sua vida sexual e já está pronta para o casamento e para a vida sexual, independente da idade em que isso ocorra. É comum a gravidez aos 12 anos e não há porque falar em estupro de vulnerável, a dinâmica e a lógica cultural são diferentes da sociedade não indígena (CIRINO, 2015).

Outro caso de destaque é do indígena Basílio que julgado por homicídio pelo Tribunal do Júri Federal foi absorvido pelo fato de ter sido julgado e condenado segundo os costumes de sua comunidade indígena.

As questões colocadas acima nos conduz a imprescindibilidade da realização de perícia antropológica como muito bem defende Villares (2009), ao mesmo tempo em que reivindica a sua obrigatoriedade:

O laudo antropológico-cultural deveria ser obrigatório, pois ele é, antes de tudo, instrumento de justiça. Só ele poderá analisar no caso concreto a inserção de um valor cultural numa pessoa criada em uma sociedade diversa. Não existe no ordenamento jurídico previsão do laudo antropológico, tão somente a faculdade de o réu solicitar a produção de provas, entre elas a prova pericial. O juiz não pode rejeitar o pedido de confecção do laudo antropológico, pois isso impossibilitaria a sua defesa plena (pag.303).

Silveira (2013) corrobora com o pensamento de Villares ao defender que como prova “a perícia antropológica requerida pela parte interessada e não deferida pelo juízo – assim pensamos – está apta a eivar de nulidade o respectivo processo criminal por cerceamento de defesa, ainda que o magistrado não se sinta vinculado aos termos e conclusões daquele trabalho técnico” (pag. 43).

As questões de foro familiar na aldeia possui sim extensão comunitária. No entanto, questões como no caso em tela, segundo o ex-tuxaua estava sendo colocadas sob sua responsabilidade. Ele acrescenta que no tempo do tuxaua que o antecedeu, todas as questões eram resolvidas em reuniões comunitárias: “quando me entendi com nosso tuxaua Gustavo, ele pegava quem errou, fazia reunião com a comunidade para decidir o que nos

íamos fazer com ele, se ia mandar para outra comunidade ou pagar aqui mesmo (....)”. As punições se processavam de duas maneiras: o banimento e a punição no âmbito da própria aldeia (comunidade). Dependendo da gravidade do “ilícito”, ao considerar a dimensão de acordo com os códigos culturais da etnia Macuxi/Wapixana, ele era conduzido para outra comunidade para trabalhar comunitariamente sob a supervisão de uma liderança ou era amarrado, surrado e depois banhado com pimenta malagueta. O interlocutor narra como era a punição:

...tinha um casal batendo na mulher, o tuxaua com o auxiliar dele, que chamava capataz do tuxaua, pega esse cabra para mim. Pegava ele e trazia. Ele (tuxaua) tinha uma xícara, dava uma lapada primeiro nele para sair aquele sanguinho e mandava fazer um molho de pimenta para jogar nele. Tinha ainda um diabo da tucandeira que ferrava ele todinho. É uma formiga brava, o cabra não fazia era mais com nojo, nunca mais ia fazer, quem diabo que quer apanhar.

Já o vice-tuxaua atual informa que tem conhecimento de que na aldeia do Coqueirinhos punições funcionam assim:

...se o cabra fizer alguma coisa errada, a comunidade vai decidir, olha tu vai passar cinco anos em outra comunidade, então eu vou te dar meu aval, vou falar com o tuxaua de lá, se eles te aceitarem lá tu vai seguir o regime deles. (...) Aqui na nossa escola tem dois rapazes pagando serviços aí, mas eles não cometeram erro aqui. Cometeram lá em Alto Alegre, não sei por onde na cidade e como eles são da região, a escola mais próxima é Marechal Rondon e tu vai cumprir tua sentença lá...

Nesse diapasão, é emblemático o caso Basílio analisado por Barreto (2003). Crime de competência do tribunal do Júri Federal, o indígena Basílio Alves Salomão foi julgado pelo homicídio do indígena Valdenísio da Silva. O crime ocorreu em 1986 e a sessão do júri Federal realizada em 2000. Na época do ocorrido, o acusado era tuxaua da aldeia Maturuca, TI Raposa Serra do Sol/RR. Vejamos os fatos:

...após cometer o crime, o acusado foi [“preso”] e [“julgado”] pela própria Comunidade Indígena à qual pertencia, recebendo as seguintes [“penas”]: cavar a cova enterrar o corpo da vítima; e. ficar [“em degredo”] de sua comunidade e de sua família pelo tempo que ela [“comunidade”] achasse. No dia do julgamento o acusado estava há quase catorze anos sem poder retornar ao convívio da Comunidade Indígena do Maturuca (pág.120).

O pesquisador assevera que durante os debates o membro do Ministério Público Federal requereu “a absolvição do acusado, por entender que ele já tinha recebido a punição devida, aquela que fora aplicada pela sua própria Comunidade”. O acusado foi

absorvido por unanimidade pelos jurados que reconheceram a [“causa suprallegal de exclusão de culpabilidade”] (pág.120). O fato lembra os ensinamentos de Villares (2009) quando propõe que devemos entender e introjetar no ordenamento jurídico a pluralidade de concepções e ordenamentos jurídicos de cada cultura. Dessa maneira se reconhece as formas distintas de organização social, dos costumes e tradições e da moral indígena. Esses elementos são imprescindíveis para a garantia de um tratamento justo “a ser dispensado aos índios (agressores ou agredidos), seus familiares e suas comunidades, diante de um processo criminal” (pág.293). Em outro passo, ele acrescenta que as punições são calcadas nos costumes e tradições de cada povo indígena. A aplicação pode ser de imediata ou decidida “pela reunião da comunidade ou de seus líderes ou até perpetrada pelo próprio ofendido”. (op.cit.). No caso em tela, a decisão de entregá-lo a nossa justiça foi da liderança indígena (tuxaua), mas hoje, em liberdade provisória, o acusado cumpre rigorosamente o que determina os códigos culturais do seu grupo, trabalho comunitário e a supervisão constante do seu comportamento na aldeia, principalmente pelas lideranças.

Quanto aos valores de ordem paternal fundamentar a identidade família, cumpre afirmar que esses extrapolam a dimensão da unidade familiar, já que os fundamentos tem um caráter comunitário. Herrman (1947) afirma que indígenas da área em discussão demonstravam uma grande alegria com os nascimentos dos filhos. Farabee (1918), por sua vez, afirma que até os quatro anos, a criança permanecia boa parte do tempo nas redes com os pais e muito cedo os acompanhava nas caminhadas, carregadas pela mãe numa faixa larga de tecido de algodão, assim como nas atividades econômicas da caça e da pesca. Durante nosso trabalho de campo, nossos interlocutores afirmaram que o filho do réu sempre o acompanhava nas atividades da pesca e da roça. É dessa forma que as “crianças” apreendem a fazer parte do mundo indígena. Cumpre ressaltar que os indígenas são extremamente carinhosos com seus filhos. Essa afetividade também se manifesta de forma ascendente entre os Macuxi/Wapixana e o respeito pelos mais velhos são valores que se reproduziram ao longo dos anos. O próprio acusado demonstra a dimensão dessa afetividade com os filhos e a mãe. Ele retornou com ela para a aldeia do Boqueirão. Ela morava há muito anos em Boa Vista, mas, segundo relatos, nunca se adaptou na cidade e com a morte do marido, resolveu retornar para lá. Conforme Sr. C.V, o acusado “tá cuidando

da mãe dele, tá vivendo com a mãe dele ali, coitado o pai faleceu então tá cuidando dela, hoje ela está com oitenta e cinco anos”.

Por sua vez, seria um erro afirmar que a cultura indígena era/é patriarcal pelo simples fato das mulheres estarem ligadas as tarefas domésticas. O pai não é único a exercer o domínio da família, há decisões comunitárias, mesmo se tratando de questões familiares. Em muitos casos empíricos resoluções de conflitos familiares são resolvidas em assembleias da aldeia. Entendemos que o termo não se aplica ao caso concreto.

Outro rol indagava se o acusado estava com efeito de bebida alcoólica e se essa fazia parte das tradições indígena, se tinha obrigações com os filhos conforme os costumes indígenas, se a conduta da vítima contribuiu para a ação do acusado, se o fato tinha havido repercussão na aldeia e se ele sofreu execração comunitária, se foi punido segundo os costumes e tradições indígenas.

Segundo informações tomadas dos interlocutores e do próprio acusado, ele estava sob o efeito de bebida alcoólica. Estava de ressaca e tinha tomado algumas cervejas antes do ocorrido. Não obstante a proibição das lideranças indígenas em todas as TIs do consumo de cerveja e cachaça (os esforços não sido têm pouco), não se conseguiu inibi-la. A proibição está tipificada no art. 58, parágrafo III da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, leia-se: “Constituem crimes contra os índios e a cultura indígena: III – propiciar, por qualquer meio, a aquisição, o uso e a disseminação de bebidas alcoólicas, nos grupos tribais ou entre índios não integrados, Pena – detenção de seis meses e dois anos”. Uma grande corrente no mundo jurídico tem entendido que a Constituição de 1988 não revogou totalmente o Estatuto do Índio e que recepcionou alguns de seus dispositivos, entre eles o artigo ora citado. Por outro lado, a citada carta magna revoga de forma explícita a noção integralista valorizando a dimensão da identidade étnica. Não há mais porque falar em transitoriedade étnica, onde a condição pertencimento cessaria com a tal chamada “integração à comunhão nacional” ou “índio não integrado”.

Em todas as aldeias indígenas Macuxi e Wapixana, mesmo com a introdução da cerveja e da cachaça, ainda são práticas correntes o uso da bebida tradicional, o caxiri e pajuaru. O caxiri é produzido a partir do milho e da mandioca, bebida fermentada, hoje consumida por ocasião dos dias festivos. A produção e uso do pajuaru (bebida considera mais forte entre os indígenas), por sua vez, vem sendo gradativamente abandonada no

contexto da cultura indígena Macuxi e Wapixana. Perguntamos as lideranças sobre a produção e uso do caxiri e do pajuaru, responderam: “temos, de vez em quando, mas até as mulheres não estão mais sabendo fazer o pajuaru e o caxiri (risos)”.

Com relação às obrigações, os pais na cultura indígena Macuxi/Wapixana demonstram um grande carinho pelos filhos e as obrigações vão muito além do sustento econômico. Os filhos participam ativamente da vida social do grupo a partir do nascimento. Não há interdição construída em face de determinadas faixa etária. A ordem simbólica da maturidade é diferente da nossa sociedade e não está condicionada ao arbítrio estabelecido em manuais pedagógicos ou por organizações internacionais que define as etapas da vida do homem pela idade, assim como as responsabilidades sociais. As fases da vida não estão bem delimitadas e se confundem nessa sociedade³⁰⁸. Esse aspecto fortalece a segurança física e moral que se estabelece dentro do grupo em relação aos filhos, isso corrobora com a atitude do réu quando tomou conhecimento que a filha mais velha, já casada, e os demais filhos estavam sendo maltratados pelo “padrasto”, culminando com o ocorrido.

Sobre a conduta da vítima, o ex-tuxaua afirma que a vítima vinha “abusando da paciência do outro” e continua sua fala afirmando: “..desde quando ele chegou começou a paquerar a esposa dele, já começou a provocar ele (...) Eu imaginava, eu acho que não aguentava também se um dia o cara fizesse isso comigo”. Segundo ainda o interlocutor, o réu era “um rapaz muito provocativo”. Com relação aos filhos do réu, afirma que a vítima vinha maltratando eles, mas que a comunidade até então não tinha conhecimento. Outro aspecto que pode ter concorrido para feito foi o fato da vítima ter tomado posse do cartão do Programa Bolsa Família dos filhos da vítima e que, supostamente, não vinha repassando os benefícios para mãe dos menores. Afora, o fato da vítima não exercer nenhuma atividade econômica e viver sob os auspícios da companheira, aspectos no mínimo estranho na cultura indígena.

Por outro lado, a comunidade demandou ao tuxaua providencias, ao considerar que a vítima tinha familiares lá residentes. O ex-tuxaua afirma que alguns membros da comunidade se pronunciavam dizendo: “... o cara procurou mesmo”, “..bem feito e ele ainda

³⁰⁸Segundo Organização Mundial da Saúde, adolescência é a idade correspondente dos 10 aos 19 anos, sendo a pré-adolescência dos 10 aos 14 anos e a adolescência, propriamente dita, dos 15 aos 19 anos.

escapou, os indígenas falaram isso”. A decisão de denunciá-lo ficou sob a responsabilidade do tuxaua. O acusado não sofreu execração comunitária. A decisão tomada pelo tuxaua de entregá-lo a polícia foi em decorrência da pressão da família (parentes biológicos)³⁰⁹ e não da comunidade. Segundo o tuxaua “a comunidade achou que quem tava errado era o camarada” (vitima). O vice-tuxaua, por sua vez, afirma que a comunidade não ficou contra ele (acusado): “então a comunidade nem se revoltou contra ele porque era assim, agente que é pai, os senhores também são, tava defendendo a família dele”.

É preciso acrescentar que não houve nenhuma objeção ao retorno do acusado para comunidade, ocorrido há cerca de dois anos. Perguntamos se houve alguma consulta sobre o recebimento dele (acusado) no seio da comunidade e o ex-tuxaua respondeu que não: “...não aqui foi normal, aqui não teve rejeitamento, não teve. Ele foi bem recebido pela comunidade, até hoje ele trabalha, ele ajuda, é bom o comportamento dele”.

Com relação à punição do acusado no âmbito do direito consuetudinário indígena de certa forma podemos afirmar que sim. Todo trabalho comunitário realizado no centro da aldeia, o acusado participa, segundo nos afirma o vice-tuxaua: “todo trabalho comunitário ele sempre está nos ajudando”. O indígena C. V., ex-tuxaua, também confirma que ele “ajuda a comunidade, ele está ajudando aqui no trabalho comunitário”. É da tradição da cultura Wapixana e Macuxi punir aqueles que cometem atos considerados “ilícitos” (do ponto de vista dos códigos culturais do grupo) com a execução de trabalhos comunitários. Mas, tem-se aplicado muito pouco o julgamento comunitário nos moldes dos usos e costumes da aldeia, mas ainda se aplica o trabalho comunitário como punição. Nesse momento, a comunidade está elaborando um regimento geral e que deve conter normatização no que diz respeito às punições que decorram de atos contrários aos costumes e as tradições do grupo. Outra questão que deve ser normatizada é o recebimento de novos parentes na aldeia. A esse respeito, o vice-diretor e vice-tuxaua ressalta:

toda pessoa, mesmo parente [sentido biológico] que está entrando na nossa comunidade, nos estamos buscando o quê, o entendimento, você vem morar, a comunidade vai aceitar, isso é no geral porque não sou eu como vice e o tuxaua

³⁰⁹ Família de uma irmã que morava da comunidade. É comum os indígenas, de um modo geral, usarem o termo “parentes” para designar indígenas de um mesmo grupo, mesma região e até etnias diferentes.

que a gente vai dizer, chegou aqui é meu, tu faz tua casa e vai morar, não, não é assim, tem que ter o aval da comunidade.

Sobre a situação da vítima, diz que: “a vítima já veio amigado com a comadre Macuxi (ex-esposa do réu), não era por que ele estava morando aqui, só sei que já apareceram juntos. Ele não tava aqui quando se juntou com ela”. A decisão de estabelecer esse critério no regimento, resulta de situações como no caso em tela e pelo crescimento demográfico de uma TI demarcada de forma descontínua.

No perímetro dos municípios vizinhos ao de Alto Alegre e Amajari se localizam 16 terras indígenas demarcadas de forma descontínuas (“ilhas”). Em tempos idos, a extensão dos dois municípios constitui perímetro único e era ocupado tradicionalmente pelos índios Macuxi e Wapixana. Essa ideia de um único território, mesmo que hoje demarcado dessa forma, viabilizava a mudança de aldeia para aldeia (de TI para de TI)³¹⁰ sem nenhum obstáculo ou constrangimento.

Muitos dos quesitos tinham um caráter mais investigativo e como não tinham uma dimensão antropológica, praticamente não foram respondido. Uma das questões explorada era a de que a vítima vivia sob o sustento da esposa, outras sobre as relações de trabalho. Segundo o vice-tuxaua, a ex-esposa do acusado era Agente Comunitária Indígena – ACS do município de Alto Alegre e executava suas atribuições na sua própria aldeia, Boqueirão. A vítima, por sua vez, mudou-se da sede do município de Alto Alegre para aldeia do Boqueirão em companhia da ex-esposa do réu. Segundo ainda nosso interlocutor, durante o período que permaneceu na aldeia não trabalhava e nem “botara” roça: “quer dizer, ele trabalhava por que ela tinha roça, os filhos dela botou roça e ele trabalhava, mas ele não tem nada, nada mesmo, mal a rede, vivia pedindo”.

Outra acusação que pesava sobre a vítima é de que vinha recebendo o recurso da bolsa família dos filhos menores do acusado. Segundo o vice-tuxaua e padrinho de um dos filhos do acusado, a ex-esposa teria lhe confessado o fato:

uma vez conversando com ela, disse: sabe compadre o bolsa família dos meninos é no nome dele. Perguntei por que no nome dele? Quer dizer que a bolsa família é ele que tira? Cadê o dinheiro desses meninos? Então ele me disse que o cartão do bolsa

³¹⁰ Considerando que em cada terra encontramos praticamente uma única comunidade com o mesmo nome.

família era no nome dele. Na realidade o benefício é no nome do menor, mas o cartão e senha é entregue ao responsável para o devido saque.

O domínio familiar, tanto entre os Macuxi quanto entre os Wapixana, se dá em face do valor cultural, não obstante as resignificações culturais ocorridas ao longo dos anos com o contato estabelecido com a sociedade não indígena. Num trabalho publicado em 1996³¹¹, analiso a condição da mulher Yanomami e abro uma discussão sobre essa condição nos trabalhos clássicos de etnografia, entre eles: os de Malinowski, Evans-Pritchard e Godelier. Em todas as sociedades estudadas pelos citados etnógrafos são expressivas a exclusão e submissão da mulher, mesmo que significativa seja sua participação nas atividades econômicas do grupo. Em meados do século passado, Herrmann (1947) registrava que entre os Wapixana³¹² as refeições revelava a supremacia dos homens. Os homens eram servidos em primeiro lugar e os bancos, ou qualquer assento, era reservado a eles. Enquanto os homens se serviam as mulheres esperavam as sobras. Geralmente elas se alimentavam na cozinha, ao lado do fogo, junto com as crianças. O prestígio, a liderança e o poder estavam reservados aos homens. Nas últimas décadas essa situação tem sido minimizada com o movimento das mulheres indígenas, algumas já alcançaram a posição de tuxaua em algumas aldeias. Enfim, não é o ganho material que vai determinar o poder no domínio familiar.

O ganho de vida do réu era proveniente da atividade econômica da pesca, caça, criação e roça. Como já havíamos informado anteriormente, na Comunidade do Boqueirão se cultivava milho, mandioca, arroz, batata, banana, entre outros. As unidades familiares de produção, fora a roça, têm criação de porco, capote e galinha. A pesca ainda é relevante pela proximidade do rio Uraricoera. A caça também é abundante pela proximidade com a reserva da Ilha de Maracá. Eles caçam veado, anta e muito porco do mato. Como a atividade da caça é cultural e indispensável a reprodução do grupo, não há um impedimento “legal”, considerando que não tem fim comercial. Segundo Sr. C. V., o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente – IBAMA não pode impedir “porque é nossa cultura, já falei para eles (...) a gente tá formando uma parceria com eles”. Na atualidade, há indígenas que já detêm outras fontes de rendas, como os professores, diretores de escola, agente indígena de saúde,

³¹¹ CIRINO, Carlos. A mulher no universo Yanomami.

³¹² Considerado essas observações extensivas ao Macuxi, considerando que já estavam misturados com o Wapixana e as especificidades culturais são irrelevantes.

agente indígena de saneamento, comerciantes, entre outros e quando não há disponibilidade de tempo para os serviços da roça, contratam os parentes para esses fins. A aldeia indígena do Boqueirão (Terra Indígena) está numa área em que as atividades econômicas tradicionais (pesca e caça) não foram tão afetadas pela instalação de fazendas no seu entorno, em razão da proximidade com a Reserva Biológica Ilha de Maracá, mesmo que demarcada de forma descontínua (ilha), diferente de outras áreas indígenas onde a pesca e a caça se tornaram escassa. É explorando essas atividades tradicionais (pesca, caça, roças) e trabalhando para outros parentes que o réu manteve/mantém seus filhos.

No início de 2019 fui intimado a comparecer no julgamento na qualidade de testemunha de defesa do acusado. O julgamento ocorreu no dia 07 de agosto de 2019, na Comarca de Alto Alegre, no Plenário do Egrégio Tribunal Júri Popular. Estranhamente, o júri era constituído exclusivamente de não indígena. A vítima não apresentou testemunhas. Fui o último a ser ouvido, já por volta do meio dia. Durante toda a manhã fiquei junto com as outras testemunhas e o acusado, cuja defesa ficou a cargo de um novo Procurador da Fundação Nacional do Índio. As perguntas dirigidas a testemunha pelo Promotor tinham um caráter de desqualificação da condição de índio do acusado e do trabalho do antropólogo. Logo no início me fez responder sobre a estrutura da aldeia e sobre a situação dos indígenas. Entre os questionamentos se conhecia a aldeia Boqueirão, se havia escola, posto de saúde, se os índios ainda falavam a língua nativa, se todos ainda vivia da caça e da pesca, se eram assistidos por políticas públicas do governo. O debate entre a promotoria e a testemunha, no caso o antropólogo, ficou acirrado, quando desqualifiquei as perguntas que estavam sendo formuladas e acusei o promotor de desconhecer os direitos constitucionais e infraconstitucionais dos povos indígenas. Terminado a interrogatório fui dispensado e não esperei o final do julgamento. Dias após, uma servidora da FUNAI encaminhou uma cópia da sentença. A pena foi fixada em 02 (dois) anos e 06 (seis) meses de reclusão, sendo reduzidos dois meses, período em que o réu foi preso preventivamente. O Conselho de Sentença desclassificou o delito para outro que não doloso contra a vida, ficando o juiz com a prerrogativa de decidir acerca de delito a ser imputado ao réu que considerou se tratar de lesão corporal de natureza grave. No entanto coube a suspensão condicional do cumprimento das penas, sendo aplicada a prestação de serviços à comunidade no primeiro

ano do prazo, com a obrigatoriedade de comparecer mensalmente em juízo para atualizar endereço e informar e justificar suas atividades.

Considerações finais

Como podemos depreender, ainda vigora no pensamento jurídico atual os dispositivos trazidos no Estatuto de Índio, por sua vez, já revogados pela Constituição de 1988. Entre eles, a ideia já superada de assimilação e integração do índio a sociedade nacional. Ficou evidenciado que os operadores do direito, acionando esses dispositivos, negam o direito à realização de perícia antropológica em conflitos que envolvem indígenas por entenderem que eles já superaram essa condição de índio. Durante o julgamento, a procuradoria trabalhava nessa direção e tentava convencer o tribunal do júri da irrelevância do laudo antropológico como elemento de produção de prova. Os quesitos, por sua vez, também demonstram o completo desconhecimento do papel do antropólogo dentro do processo.

Referências

BARRETO, Helder Girão. *Direitos Indígenas: Vetores Constitucionais*. Curitiba: Juruá, 2004.

CIRINO, Carlos. Mulher no universo Yanomami. In: *Textos e Debates. Revista de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal de Roraima*. nº 02, 1996.

_____. Salário Maternidade: As Indígenas Macuxi e Wapixana/RR. O não reconhecimento dos direitos indígenas pelo INSS. In: Cirino, Carlos. Anjos, Teresa e Franklin, Cleber (orgs). *Direito e cidadania*. Boa Vista: Editora UFRR, 2015.

_____. Criminalização de práticas culturais indígenas: o caso Yanomami. In: *Para quê serve o conhecimento se eu não posso dividi-lo?*. Estudos Indiana 5, Ibero-Amerikanisches Institut; Berlin, 2013.

FARABEE, Curtis. *The Arawaks of Northern Brazil and Southern British Guiana*. In: *American Journal of Physical Anthropology*, The University Museum, Philadelphia, 1918.

HERRMANN, Lucila. A organização social dos Vapidianos do Território do Rio Branco. Dissertação de Mestrado da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1946.

LAUDATO, Luís. *Yanomami Pey Këyo*. Brasília: Universidade Católica de Brasília, 1998.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DE RORAIMA. Processo 0005.11.000374-5. Promotoria de Justiça de Alto Alegre. 2011.

PROJETO INTEGRADO DE PROTEÇÃO ÀS POPULAÇÕES E TERRAS INDÍGENAS DA AMAZIÔNIA LEGAL. *Levantamento etnoambiental das terras indígenas do Complexo Macuxi Wapixana: Anaro, Barata/Livramento, Boqueirão, Jacamim, Moskow, Muriru, Raimundão, Raposa Serra do Sol e Tabalascada*. MILLER, Robert Pritchard. et al. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008. SILVA, Luiz Fernando Villares (org.) Coletânea da legislação indigenista brasileira – Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008.

SILVEIRA, Edson Damas da. *Perícia antropológica como direito fundamental indígena à ampla defesa nos casos de crimes contra a dignidades sexual*. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, Recife, 2013.

VILLARES, Luiz Fernando. *Direito e povos indígenas*. Curitiba: Juruá, 2009.

**“DA COMUNIDADE PARA UNIVERSIDADE”. UMA DESCRIÇÃO DA VIDA ACADÊMICA DE
ALUNOS INDÍGENAS DO INSIKIRAN**

Dayana Figueiredo Bednarczuk³¹³

Regiane Dionizio Lima³¹⁴

Willandy Straity Magalhães dos Reis³¹⁵

RESUMO

O Instituto de Formação Superior Indígena-Insikiran, foi criado para atender a demanda dos povos indígenas de Roraima como o objetivo de viabilizar a formação profissional de modo específico, diferenciado e intercultural na construção de espaços na cidade. Esse trabalho tem por objetivo abordar o Programa de Bolsa Permanência-PBP para estudantes indígenas e refletir acerca da realidade vivenciada pelos indígenas que saem das comunidades para estudar e o duplo processo que os estudantes vivenciam, ora na cidade, ora na comunidade.

Palavras chave: Política de assistência estudantil; Deslocamento; Permanência.

INTRODUÇÃO

O Estado de Roraima se localiza no extremo norte do Brasil, fazendo fronteira com países sul-americanos, sendo a Venezuela ao norte e noroeste e a Guiana ao leste. Destaca-se por seu contexto multicultural e pluriétnico que abarca uma diversidade de povos, línguas e costumes. É o estado com a maior população indígena do Brasil, segundo o último censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), pouco mais de 11% da população roraimense se declarou indígena em 2010, maior percentual do País. Distribuídos nas etnias: Wapichana, Ingariko, Taurepang, Macuxi, Wai Wai, Yanomami, Patamona, Sapará, Yekuana e Waimiri Atroari.

A temática deste artigo foi escolhida pelo fato de que o estado de Roraima possui a maior população indígena em percentuais no Brasil, trata-se de uma sociedade que percorreu uma longa jornada de luta pelo reconhecimento dos seus direitos, pelo respeito as suas peculiaridades e diversidade cultural.

³¹³ Assistente Social, mestranda do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Roraima.

³¹⁴ Socióloga, mestranda do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Roraima.

³¹⁵ Antropólogo, mestrando do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Roraima.

A luta pelo direito a educação escolar indígena em Roraima foi abordada no contexto como em todo o país, tornando-se definida a partir do interesse do estado e guiada pelas diretrizes do sistema brasileiro de educação. Um novo olhar para o processo de educação indígena é assegurado com a Constituição Federal de 1988, com uma educação diferenciada, intercultural, específica, e comunitária visando a afirmação da identidade, língua, crenças e costumes.

O movimento indígena é o fio condutor das reivindicações e anseios das comunidades indígenas em Roraima, caracterizada por uma história de luta através das lideranças em busca de políticas públicas voltadas as necessidades de suas populações e cobrando do Estado seus direitos no que dispõem a Constituição Federal de 1988, nos artigos:

Art. 210, § 2º – O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurado às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e os processos próprios de aprendizagem.

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º – O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

E o acesso ao ensino superior indígena também foi um movimento de lutas e reivindicações por parte das comunidades indígenas de Roraima. O Instituto de Formação Superior Indígena, unidade administrativa e acadêmica vinculada a Universidade Federal de Roraima foi criado para atender a demanda dos povos indígenas de Roraima como o objetivo de viabilizar a formação profissional de modo específico, diferenciado e intercultural, dentro da dimensão política da organização social dos indígenas na construção de espaços na cidade, nas articulações, na mobilização e na luta pelo reconhecimento de seus direitos, neste caso na vida acadêmica. Atualmente o Instituto Insikiran ofertam três cursos de graduação: Licenciatura Intercultural, Bacharelado em Gestão Territorial Indígena e Bacharelado em Gestão de Saúde Coletiva Indígena.

Tendo em vista a relevância da presença indígena na universidade e em Roraima, esse trabalho tem por objetivo abordar a Política de Assistência Estudantil por meio do Programa de Bolsa Permanência-PBP, uma ação do Governo Federal de concessão de auxílio financeiro a estudantes matriculados em instituições federais de ensino superior em situação de vulnerabilidade socioeconômica e para estudantes indígenas e quilombolas, para que possam ter condições de permanência na cidade durante o todo o período de graduação e também refletir acerca da realidade vivenciada pelos indígenas que saem das comunidades para estudar e o duplo processo que estes estudantes vivenciam, ora na cidade, ora na comunidade.

Utilizamos metodologia de pesquisa bibliográfica, por meio de consulta documentos, livros, artigos, trabalhos de conclusão de curso, dissertação de mestrado, tese de doutorado e também realizamos uma entrevista com uma acadêmica e conversamos com um professor do Insikiran.

Inicialmente faremos um resgate histórico de luta do movimento indígena pela educação superior em Roraima e apresentaremos o processo de construção do Insikiran na UFRR, logo após abordaremos a política e assistência estudantil e o processo de deslocamento e permanência.

A LUTA DOS POVOS INDÍGENAS DE RORAIMA PELO ACESSO AO ENSINO SUPERIOR

A partir da década de 1970, ocorreram diversas assembleias indígenas em Roraima e no Brasil como um todo, o que resultou no fortalecimento da ação conjunta dos tuxauas e de seus aliados, que passaram a reivindicar uma educação escolar na qual fosse contemplada a cultura indígena e, mais especificamente, fosse garantido ao índio falar sua própria língua.

O processo de escolarização foi-se constituindo num tema de interesse para as lideranças indígenas, professores e para as comunidades em geral. Os encontros e debates ocorridos a partir daí foram elaborando ideias voltadas para a garantia de uma educação condizente com a realidade indígena.

Na missão católica São José, localizada na região do Surumu, fundada na década de 1920 do século passado, funciona desde 1948 um internato, que iniciou suas práticas pedagógicas com crianças órfãs e que, mais tarde, acabou-se transformando em escola e

centro de formação indígena. Em 1972, a escola habilitou a primeira turma de professores indígenas para o exercício do trabalho de 1ª a 4ª séries; em 1975, outra turma foi habilitada, desta vez, para lecionar até a 8ª série.

No ano de 1985, o Governo Federal, por meio do Ministério da Educação, abriu um debate nacional denominado "O Dia D", cujo tema central era: "Que escolas temos que escola queremos". Em Roraima, conforme Dilliana Oliveira (2000), a Secretaria de Estado da Educação e Desporto (SEED) organizou um encontro para debater a situação pedagógica das escolas em terras indígenas. Neste encontro, tuxauas e professores criticaram as práticas pedagógicas integracionistas e o papel imposto das escolas e, além disso, apresentaram propostas de mudanças: a) a implementação de cursos de formação e a contratação de professores indígenas e; b) o direito dos alunos aprenderem a falar suas línguas.

Como resposta a tais reivindicações, a SEED instituiu um espaço administrativo com representação indígena, o Núcleo de Educação Indígena (NEI), no ano de 1986, que foi criado com o objetivo de organizar, acompanhar e coordenar as atividades educativas desenvolvidas nas escolas indígenas. Nos encontros e debates nacionais e regionais sobre problemas e propostas de educação escolar em áreas indígenas, os professores indígenas de Roraima realizaram, na missão de Surumu, no atual município de Pacaraima, nos dias 26 a 28 de outubro de 1990 um evento em que se reuniram 84 professores dos povos Makuxi, Wapichana, Taurepang e Ingarikó, com o objetivo de fortalecer a luta em defesa de uma educação escolar indígena.

Neste encontro, foi criada a Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIRR), uma ferramenta de resistência indígena antes o modelo oficial de educação escolar imposta aos povos indígenas de Roraima. Com apoio do Conselho Indígena de Roraima (CIR), que cedeu uma pequena sala para o desenvolvimento dos trabalhos da OPIRR em seu escritório, em Boa Vista/Roraima, os professores indígenas intensificaram a luta dos tuxauas por espaços de participação nas instâncias de decisão oficiais.

Foram feitos então, mutirões pedagógicos em todas as regiões indígenas do estado, o desafio maior era de desconstruir os aspectos que não correspondiam ao projeto de educação indígena diferenciado e, ao mesmo tempo construir referências de ensino-aprendizagem que correspondessem às necessidades vigentes das comunidades.

Professores Yanomami, Taurepang, Patamona, Wai-Wai, Ingarikó, Makuxi, Yekuana e Wapichana, que vivem situações particulares de contato, se empenharam nessa jornada.

No ano de 1994, professores, tuxauas e comunidades reivindicaram junto ao Núcleo de Educação Indígena da SEED um projeto de magistério indígena. A partir dessa reivindicação, várias reuniões com representantes da SEED e lideranças indígenas deram suporte para a formulação do Projeto de Magistério Indígena Parcelado. Tratava-se de mais uma conquista do movimento indígena que, a partir de então, formava os professores em nível de 2º grau.

A formação dos professores em nível de superior também tem sido uma preocupação da OPIRRR, todavia tratava-se de uma exigência da Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional e do Plano Nacional de Educação, nas quais define diretrizes pedagógicas específicas para formação de professores indígenas em nível superior. Várias iniciativas foram tomadas pelas lideranças e professores indígenas do CIR e da OPIRRR junto à Universidade Federal de Roraima, visando a ampliar o diálogo intercultural, em nível local, regional, nacional e internacional.

A primeira resposta da UFRR foi dada em 1994, quando a administração superior instituiu o ingresso de indígenas sem vestibular, posição questionada judicialmente por alunos não indígenas, como um ato de discriminação e de privilégios.

Entre 1994 e 2000, encontros, reuniões e assembleias marcaram o cenário de luta pela reestruturação do ensino escolar nas comunidades, cujo principal alvo era a formação dos professores. Com o Projeto Magistério Indígena Parcelado cresceu a carência e a demanda por cursos de licenciatura em nível universitário professores indígenas em nível superior.

A Carta de Canauanim

Em sua tese de doutorado Freitas, (2017) destaca que na agenda do movimento indígena além da bandeira da demarcação das terras indígenas constam também o direito a uma educação diferenciada tanto em nível de educação básica como superior. A discussão sobre o acesso à educação superior indígena se dá no contexto amazônico, em especial, no Estado de Roraima com a Carta de Canauanim, escrita em 2001, na qual os professores reivindicam cursos de graduação em nível superior.

Nessa luta pela autonomia de um sistema de ensino específico e diferenciado e que os professores indígenas de Roraima reivindicam a formação de professores em nível superior para fortalecer a resistência cultural de escolas indígenas com pessoal qualificado.

Ainda segundo Freitas (2017):

Essa Carta foi encaminhada ao Conselho Nacional de Educação - CNE e fundamenta o Parecer CNE/CP 010/2002, de 11/03/2002. Neste âmbito, o conselheiro Carlos Roberto Jamil Cury no seu relatório destaca o seguinte:

Através do ofício 90/01, a OPIR consulta o CNE solicitando uma posição sobre um documento que traz reivindicações feitas por representantes de diversos povos indígenas e anexa como justificativa de sua consulta a Carta de Canauanin. A OPIRR, representando professores, lideranças e alunos dos povos Wapixana, Makuxi, Taurepang, Ingariko, Yekuana e Wai-Wai, encaminharam a outras autoridades nacionais e a representações de autoridades internacionais no Brasil (UNESCO e UNICEF) a mesma Carta de Canauanin – Roraima. Nela, a OPIRR expressa a necessidade de formação de professores indígenas em nível universitário de modo a atender as exigências e garantias da legislação nacional de educação (CF/1988, LDB 9.394/96, Resolução 03/99, PNE/2001-2011, dentre outras). **De modo especial, a Carta de Canauanin reivindica da UFRR apoio para elaboração de proposta e viabilização de cursos de formação para uma habilitação plena de professores indígenas** (Parecer 010/2002, CNE/CP).(FREITAS ,2017,pág75).

Esse é um exemplo claro de autonomia e resistência cultural que impulsiona a OPIRR a reivindicar da UFRR a criação de cursos específicos para a formação de professores indígenas em nível superior. E nesse processo de luta, mobilização e articulação do movimento indígena de Roraima que foi criado o Insikiran em 2001 no âmbito da UFRR para atender as demandas específicas desses povos.

A criação do Instituto Insikiran

Como já destacado por Freitas, (2017) foi a partir da Carta de Canauanim, escrita em 2001, reivindicando um espaço dentro da Universidade destinado para a formação de professores indígenas, levando em consideração os seus contextos culturais. Sobre o a experiência da criação do núcleo Insikiran Freitas (2017) diz:

A criação do Insikiran veio atender a uma das demandas dos povos e comunidades indígenas de Roraima que reivindicaram o acesso ao ensino superior por meio da **Carta de Canauanim 9, elaborada em 2001**, na Assembleia Geral da Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIRR), e a UFRR respondeu ao compromisso social e político da instituição à luta dos indígenas de Roraima. É importante destacar que o Insikiran atua com o modelo de gestão compartilhada,

tendo o seu Conselho como um espaço para discussões deliberações sobre as questões políticas, pedagógicas e administrativas, sendo composto por: a) Direção do Insikiran, seu Presidente; b) Coordenações de Cursos de Graduação; c) Coordenações (Gestão Administrativa, Extensão, Pós-graduação); d) Representantes docente e discente de cada colegiado de curso de graduação; e) Representante dos Técnico-Administrativos em Educação (TAE); f) Representante da FUNAI, Divisão de Educação Indígena (DIEI) da Secretaria de Estado da Educação e Desportos de Roraima (SEED-RR) e; g) Representantes do Conselho Indígena de Roraima (CIR), Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIRR), Associação dos Povos Indígenas de Roraima (APIRR) e Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR), e a partir de 2013 foi aprovada a participação da Sociedade para o Desenvolvimento Comunitário e Qualidade Ambiental dos Povos Indígenas Taurepang, Wapichana e Macuxi (TWM).

Os cursos oferecidos pelo Instituto Insikiran são:

O curso de Licenciatura Intercultural é a ação mais importante desenvolvida pelo Instituto Insikiran. Voltada para a formação de profissionais indígenas para atuar na Educação Básica nas áreas de Comunicação e Artes, Ciências da Natureza e Ciências Sociais, a Licenciatura Intercultural se caracteriza pela proposta inovadora de formação, que se pauta pela valorização do saber local e indígena, em contraste com os saberes acadêmicos e universais, pela dialogia social, enquanto princípio que reconhece a multiplicidade de pontos de vista e de vozes legítimas enunciadas no campo da ação indígena e indigenista; bem como pelos princípios da interculturalidade e da transdisciplinaridade, enquanto ferramentas que permitem a construção de um cenário mais amplo sobre a complexa realidade humana de Roraima.

O curso de Gestão Territorial Indígena visa a garantir a formação de indígenas de modo a responder de forma reflexiva e participativa às demandas e problemas da gestão de suas terras no âmbito da região amazônica.

O Bacharel em Gestão Territorial Indígena deverá atuar em atividades que envolvam a pesquisa e a gestão de territórios indígenas no âmbito da região Amazônica, particularmente o manejo ou exploração sustentável de seus recursos naturais, o estudo de impactos socioambientais nas terras indígenas e seus entornos, o desenvolvimento, monitoramento e avaliação de políticas, projetos e ações que garantam a sua auto sustentação, a defesa de seu patrimônio cultural e natural e a gestão da infraestrutura necessária para viabilizar a qualidade de vida de sua população. Para isso, poderá atuar na comunidade indígena, em organizações civis e governamentais.

Será um profissional preparado para atuar tanto no campo da gestão quanto da pesquisa, por meio do reconhecimento de diferentes formas culturais de conhecimento, que

exigirá que o curso venha a proporcionar um espaço de mediação intercultural para a comunicação entre “saberes” e “fazeres” diversos, em direção à autonomia e sustentabilidade.

Este profissional deverá obter formação em uma das seguintes áreas, a saber: (1) Atividades Produtivas e Manejo Ambiental; (2) Patrimônio Indígena, (3) Serviços e Infraestrutura e (4) Empreendimentos Sociais.

O Curso de Graduação Gestão em Saúde Coletiva Indígena conferirá aos egressos o título de Bacharel Gestão em Saúde Coletiva Indígena. O Bacharel Gestão em Saúde Coletiva Indígena terá formação generalista, humanista, crítica e reflexiva, qualificado para o exercício de atividades do campo da saúde coletiva em todos os níveis de gestão e de atenção à saúde, atuando em promoção da saúde e na melhoria da qualidade da vida humana, pautado em princípios éticos, legais e na compreensão da realidade social, cultural, política e econômica do seu meio.

Poderá atuar nos distritos sanitários especiais indígenas no planejamento, execução, gestão e avaliação das políticas de saúde indígena do Sistema Único de Saúde - SUS, Secretarias de Saúde, órgãos de políticas indigenistas; além de formulação de políticas públicas em atenção à saúde dos povos indígenas nas instituições governamentais e sociedade civil organizada que atua nas comunidades.

Avaliando o processo histórico da educação indígena em Roraima, as principais dificuldades constatadas são:

a) a educação escolar serviu de incentivo para o êxodo de jovens das comunidades, tanto pela sua proposta política e cultural quanto pelo conteúdo e metodologias impostas, curriculares e extras-curricular mente;

b) em termos das dificuldades vividas pelos professores na prática pedagógica, há uma lacuna no que diz respeito a assessoria técnica e ao apoio financeiro para auxiliar os professores no preparo de materiais didáticos;

c) a descontinuidade na atualização e formação dos professores indígenas;

d) há dificuldade de acesso a material bibliográfico e a fontes de pesquisa.

À luz deste levantamento, o Projeto Político Pedagógico do Núcleo Insikiran surgiu como um instrumento de fortalecimento das lutas indígenas e de suas organizações, que

buscam modificar as relações de violência e de exclusão que foram impostas ao longo da história, objetivando estabelecer um diálogo efetivo, baseado no respeito mútuo.

O ingresso dos alunos indígenas no Instituto Insikiran

A entrada nos cursos oferecidos no Instituto Insikiran como também em dezenove cursos que oferecem vagas na UFRR, para indígenas é feita pelo Processo Seletivo Indígena (PSI), este processo é como um vestibular mais diferenciado além de fazer a prova com as matérias como matemática, português, geografia, biologia, história e etc., o aluno ainda tem que fazer uma prova sobre os costumes tradicionais de sua etnia, é feita uma análise curricular do candidato sobre a sua participação nas atividades feitas na sua comunidade. O estudante pode fazer a redação na sua língua mãe, e quando o aluno entra nos cursos ele ganha uma bolsa, a bolsa permanência, o PIBID, os auxílios que a UFRR disponibiliza aos estudantes além de participar de projetos de pesquisa entre outras atividades.

Sobre a criação de melhores condições e sobre o processo seletivo Indígena o livro *Trilhas do Conhecimento* (2004), nos diz que: A criação de melhores oportunidades para os índios no sistema universitário não deve se reduzir à questão do acesso, devido à grande relevância da criação de instrumentos que garantam a permanência e o sucesso no ensino superior trilhas do conhecimento. (2004, pág. 7)

POLÍTICA DE ASSISTÊNCIA ESTUDANTIL E POLÍTICA DE COTAS

As ações afirmativas no ensino superior segundo o MEC, são conjuntos de ações com medidas especiais voltadas para grupos historicamente, ou ainda presente, discriminados e vitimados pela exclusão social e racial no Brasil. Tendo como principal objetivo, a eliminação dessa desigualdade e segregações, buscando um construir uma composição social mais diversificada, sem o predomínio grupos elitizados ou marginalizados na sociedade. Essas ações afirmativas podem ser efetivadas por meio de políticas públicas, que proporcionem uma maior participação desses grupos discriminados, sejam elas na educação, saúde, emprego, reconhecimento cultural, entre outras.

No Brasil, as políticas de ações afirmativas são feitas para proporcionar um aumento da participação de grupos discriminados, em áreas como de trabalho/emprego e/ou ao

acesso à educação por meio da política de cotas, concessões de bolsas de estudos, em concursos públicos, entre outras áreas e medidas. Buscando, reparação a esses indivíduos que são discriminados historicamente. Por conseguinte, as universidades passaram a adotar, a política de cotas para o ingresso de novos estudantes.

A política de cotas segundo a lei 12.711, de 29 de agosto 2012 (Brasil, 2012), que estabelece a reserva de 50% das vagas para as cotas, nas instituições de ensino superior vinculadas ao MEC, dentre as quais deve seguir o seguinte artigo:

Art. 3º Em cada instituição federal de ensino superior, as vagas de que se trata o art. 1º desta Lei serão preenchidas, por curso e turno, por autodeclarados pretos, pardos e **indígenas** e por pessoas com deficiência, nos termos da legislação em proporção ao total de vagas no mínimo igual à proporção respectiva de pretos, pardos, **indígenas** e pessoas com deficiência na população da unidade da Federação onde está instalada a instituição, segundo o último censo da Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (grifo do autor).

Assim sendo, cabe destacar o censo demográfico de 2010 do IBGE, no qual apresenta o Estado do Amazonas com a maior população autodeclarada indígena do país, correspondendo a um total de 168,7 mil. Contudo, ressalta também que o Estado de Roraima detém o maior percentual relativo ao total da população, com 11,0%.

Em resumo, a Universidade Federal de Roraima – UFRR deve ofertar uma porcentagem de vagas proporcionalmente para os autodeclarados indígenas, uma vez que, o Estado em que está instalada, possui um percentual maior de indígenas relativo à população total. Desta forma, vale ressaltar que a UFRR criou o Instituto Insikiran para responder essas demandas específicas dos povos indígenas, além de ampliar as vagas extras nos demais cursos da instituição. “Respeitando a autonomia e debate político em cada curso sem imposição de uma resolução para todos os cursos” (Braga).

A oferta dessa política de ação afirmativa na UFRR, passou a ser efetiva no ano de 2006 em três cursos (Medicina, Economia e Ciências Sociais) ofertando 11 vagas para cada, porém, hoje ela é distribuída em 15 cursos, em um total de 55 vagas. Os cursos de pós-graduação, ofertados pela instituição também faz a reserva de vagas para indígenas. Fortalecendo assim, a presença dos indígenas e a diminuição dessa desigualdade que é o principal objetivo das ações afirmativas.

A garantia do acesso à educação, como podemos observar através da política de cotas é de suma importância, principalmente se o objetivo é a diminuição da desigualdade

social e étnica no ensino superior. Todavia, a permanência nessas instituições deve ser pensada junta a política de cotas. A política de assistência estudantil deve atender os indígenas que estão na universidade, sendo vital para a permanência do estudante na instituição de ensino. Segundo Freitas (2019):

Nesse contexto do garantir a permanência do estudante na vida acadêmica é preciso oferecer condições psicossociais e pedagógicas a esses jovens universitários. Com isso vem as políticas de assistência estudantil, seja elas por bolsas, acesso ao restaurante universitário, residências e outras atividades para que o estudante tenha êxito na sua caminhada universitária até a sua conclusão (FREITAS, 2019, p. 282).

O Plano Nacional de Assistência Estudantil – PNAES, visa o apoio a permanência de estudantes de baixa renda matriculados em cursos de graduação superior federal, com o objetivo de viabilizar a igualdade de oportunidades e contribuir na melhoria de desempenho desse estudante. Uma medida para combater a evasão e repetências nas universidades. Tendo como principal critério de seleção o perfil socioeconômico dos alunos, além de outros critérios estabelecidos de acordo com a realidade de cada universidade. Segundo o Decreto nº 7.234, de 19 de julho de 2010, (BRASIL, 2010).

Art. 3º O PNAES deverá ser implementado de forma articulada com atividades de ensino, pesquisa e extensão, visando o atendimento de estudantes regularmente matriculados em cursos de graduação presencial das instituições federais de ensino superior.

§ 2º Caberá à instituição federal de ensino superior definir os critérios e a metodologia de seleção dos alunos de graduação a serem beneficiados (BRASIL, 2010).

Contudo, a Portaria nº 389, de 9 de maio de 2013, (Brasília, 2013), do MEC, na qual, visa a criação do Programa de Bolsa Permanência, buscando, a viabilização em especial para os indígenas e quilombolas, em situação de vulnerabilidades socioeconômicas no programa de permanência. Estabelecendo, critérios “fixos” que vão além do perfil socioeconômico do estudante.

Art. 5º Poderá receber a Bolsa Permanência o estudante que cumprir, cumulativamente, as seguintes condições:

- I - possuir renda familiar per capita não superior a 1,5 (um e meio) salário mínimo;
- II - estar matriculado em cursos de graduação com carga horária média superior ou igual a 5 (cinco) horas diárias;
- III - não ultrapassar dois semestres do tempo regulamentar do curso de graduação em que estiver matriculado para se diplomar;
- IV - ter assinado o Termo de Compromisso conforme Anexo II; e

V - ter seu cadastro devidamente aprovado e mensalmente homologado pela instituição federal de ensino superior no âmbito do sistema de informação do programa.

§ 1º O disposto nos incisos I e II não se aplica aos estudantes indígenas ou quilombolas. (grifo do autor)

Além de estabelecer os critérios de identificação e comprovação da condição de estudante autodeclarado indígena e/ou quilombola, no artigo 4º incisos 5º a 7º e Anexo I.

§5º Para fins desta Portaria, consideram-se indígenas aqueles assim definidos no art. 1o da Convenção no 169/1989, da Organização Internacional do Trabalho - OIT, aprovada pelo Decreto Legislativo no 143, de 20 de junho de 2002;

§ 6º Consideram-se quilombolas aqueles assim definidos no art. 2o do Decreto no 4.887, de 20 de novembro de 2003;

§ 7º A comprovação da condição de estudante indígena ou quilombola dar-se-á pelos critérios estabelecidos no Anexo I. (grifo do autor)

ANEXO I:

II - DOCUMENTAÇÃO MÍNIMA COMPROBATÓRIA DA CONDIÇÃO DE ESTUANTE INDÍGENA E QUILOMBOLA

1. Auto declaração do candidato;

2. Declaração de sua respectiva comunidade sobre sua condição de pertencimento étnico, assinada por pelo menos 03 (três) lideranças reconhecidas;

3. Declaração da Fundação Nacional do Índio - Funai de que o estudante indígena reside em comunidade indígena ou comprovante de residência em comunidade indígena; e

4. Declaração da Fundação Cultural Palmares de que o estudante quilombola reside em comunidade remanescente de quilombo ou comprovante de residência em comunidade quilombola. (grifo do autor).

Vale destacar, que a bolsa permanência traz uma separação de valores referente a realidade desses estudantes indígenas e quilombolas, uma vez que, os estudantes que vem das comunidades indígenas recebem um valor de R\$ 900,00 (novecentos reais), já os estudantes que vivem em um contexto urbano recebem R\$ 400,00 (quatrocentos reais), isso quando não são excluídos por não terem uma carta assinada pelo Tuxaua.

Em resumo, se ao concorrer as vagas destinadas as cotas, o estudante já comprova sua condição e identidade étnica na inscrição, e ao conseguir a aprovação na prova a própria instituição já faz esse processo de comprovação do sujeito e sua identidade/condição, através do processo de matrícula. A matrícula do candidato à vaga, só será efetivada com a comprovação documental. Como prevê os editais da instituição UFRR, para o Processo Seletivo Destinados ao Ingresso de Indígenas - PSEI, elaborado pela Comissão Permanente de Vestibular – CPV, no item 9. DA MATRÍCULA:

9.3 No ato da matrícula, o candidato classificado se obriga a apresentar ao DERCA cópias autenticadas ou cópias acompanhadas dos originais da documentação abaixo relacionada, na forma regimental, as quais serão retidas, sob pena de perda de direito de ingresso:

- a) documento oficial de identidade;
- b) CPF;
- c) Título de eleitor e comprovante de quitação eleitoral da última eleição ou Declaração do TRE;
- d) prova de quitação com o serviço militar, se do sexo masculino;
- e) certificado de conclusão do ensino médio ou equivalente;
- f) histórico escolar do ensino médio ou equivalente;
- g) Registro Administrativo de Nascimento de Índio - RANI, expedido pela FUNAI ou Carteira de Identidade Civil contendo o perfil étnico;**

Destacamos aqui, um conflito em que o indígena vivencia, principalmente os que moram na cidade. Em que é reconhecido para o ingresso do curso, somente com a autodeclaração e documentação comprovadora - RANI, mas, para ter acesso as ações de permanência estudantil, o mesmo deve obter uma declaração ou Carta do Tuxaua, ainda que tenha a RANI, que é expedido pela FUNAI. Convém destacar que em relação a população indígenas o critério de indianidade³¹⁶ é autodeclarado, a sua condição de pertencimento étnico.

Sendo assim, se o objetivo principal das ações afirmativas é a eliminação da desigualdade e a segregação dentro dos espaços sociais de educação, a lei de cotas prevê a autodeclaração, e a instituição UFRR requer a RANI para a comprovação desse pertencimento étnico. O MEC ao criar o critério que exige uma declaração assinada por três autoridades da comunidade para comprovação de pertencimento étnico, e outra da FUNAI declarando residência a comunidade. Gera um excludente para os indígenas autodeclarados, possuidores da RANI que vivem em um contexto urbano. Afinal de contas, só é indígena quem vem de uma comunidade de terra demarcada? E os indígenas que ao longo da história, perderam o direito de suas terras por conta do desenvolvimento desenfreado do colonizador? A pretensão não é responder estes questionamentos, mas levar a reflexão do impacto que tal critério causa na vida dos indígenas que vivem na cidade.

Os indígenas urbanos constituem um grupo étnico, uma vez que, a etnicidade não se constrói isoladamente, é necessário o reconhecimento de um vínculos sociais com os demais e a partilhar dos mesmos valores culturais. Por consequência, os indígenas que moram no

³¹⁶ Defendida pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) de autoidentificação.

centro urbano de Roraima, decidiram se organizar para lutar pelos seus direitos culturais, políticos e civis frente as políticas públicas governamentais. Criando a Organização dos Indígenas da Cidade – ODIC, movimento de jovens indígenas pertencentes aos povos Macuxi, Wapichana e Wai-Wai. “Afim, temos consciência de que, nós indígenas, não estamos invadindo a cidade. Pelo contrário, foi a cidade que invadiu o nosso território, os antigos territórios das comunidades indígenas” (SOUZA, 2007, p.10).

Desta maneira, vale pontuar que as universidades hoje, estão presentes na realidade desses muitos jovens com vulnerabilidades sociais e diversidades étnico-raciais. Cabendo especialmente a elas – junto com o governo federal, o desenvolvimento e aperfeiçoamento de políticas públicas de acesso e permanência desses estudantes. Possibilitar a permanência dos alunos é fundamenta, para uma efetiva reparação histórica e social, levando ao cumprimento do principal objetivo das ações afirmativas difundidas no Brasil.

“DA COMUNIDADE PARA UNIVERSIDADE”: O DESLOCAMENTO

São diversas as formas de inserção das populações indígenas em território urbano, há indivíduos que migram isoladamente ou até mesmo em grupos familiares, que se deslocam para bairros específicos ou não, seguindo uma ampla rede de parentescos. Explicar as razões do deslocamento indígena para a cidade não é tarefa simples.

Pesquisadores e lideranças de diversas etnias apontam para um amplo mosaico de fatores, associados a diferentes situações de contato com sociedades regionais, tais como: busca por trabalho, por melhores condições de acesso à saúde e educação, perda de terras tradicionais e conflitos internos nas comunidades e crescimento populacional são alguns exemplos.

Segundo O Estatuto do Índio, dos Princípios e Definições:

Art. 3º Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;

II - Comunidade Indígena ou Grupo Tribal - É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados.

Quando se pensa em índio, a natureza e o isolamento são quase sempre as associação imediata no imaginário nacional, um estereótipo que colabora com a ideia de que o índio "deixa de ser índio" quando vem para território urbano. Aqui fazemos críticas sob essa ótica de que o índio perde sua identidade quando deixa a comunidade e da alegação de reforçar a associação da identidade indígena com o pertencimento a este ou aquele lugar.

Ainda segundo O Estatuto do Índio, dos Princípios e Definições:

Art 4º Os índios são considerados:

I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.

Dentro desta perspectiva de integrados, na visão de alguns indígenas que participaram da oficina da Nova Cartografia Social da Amazônia, organizada pela Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC), Boa Vista é uma maloca grande, pois abriga muitos indígenas de diversas etnias. Os indígenas que estão em Boa Vista vivenciam distintas trajetórias, alguns afirmam que sempre viveram aqui e abrigam memória relatos dos antepassados que habitavam este espaço urbano e outros dizem que se deslocaram das Terras Indígenas (TI) visando satisfazer alguma necessidade na cidade. Neste caso há os que retornam ao local de origem; há os que permanecem na cidade e há ainda os que vivem constantemente em deslocamento entre a cidade e a comunidade.

Cada vez mais, comunidades de índios nas cidades buscam meios para serem reconhecidas como populações diferenciadas e obterem, conseqüentemente, acesso a políticas públicas nas quais atentas às suas especificidades em áreas como saúde, cultura, trabalho e educação. Tal situação vem atraindo a atenção de outros segmentos sociais, e aumentando a pressão para que os índios urbanizados passem a integrar a pauta das políticas indigenistas em todo país.

Um desafio para a sociedade é de repensar seus conceitos sobre o que significa ser índio e sobre como estas populações devem ser tratadas. Definições em relação ao tema

tornam-se cada vez mais urgentes, devido inclusive ao crescimento de políticas de cotas e bolsas de estudo para índios em concursos públicos e instituições de ensino.

As dificuldades dos alunos indígenas nos cursos da UFRR

Muitas são as dificuldades que os estudantes indígenas enfrentam quando chegam na cidade, segundo relato do professor do Insikiran, os alunos veem das comunidades e se hospedam na casa de amigos, parentes e ou em conjunto alugam apartamentos para poder permanecer na cidade durante o período letivo.

Para os alunos o acesso a Bolsa Permanência é fundamental para sua permanência na cidade, conseqüentemente no curso. Na comunidade, ele tinha ali sua estrutura de vida e sobrevivência, já na cidade chega diante de uma nova realidade, novos contextos e desafios. Necessitam de moradia, alimentação, transporte, custos com o curso e ainda o deslocamento intermunicipal que fazem constantemente. Todos estes custos muitas vezes são custeados com a Bolsa. Como relata uma aluna do curso de Licenciatura Intercultural.

Segue relato: meu nome é Belinda de Souza, 45 anos, Comunidade Monte Sião, Terra Indígena Raposa Serra do Sol município de Normandia, falta o capital, mesmo assim eu venho fazer o curso, fiz FAEL (curso de História) pelo município mais não tive condições de pagar e tranquei, e eu ia andando da comunidade para o município, era muito difícil. Depois fiz o vestibular do Insikiran, queria melhorar meus estudos.

Antes quando eu comecei o curso ficava na casa de uma sobrinha, em casa alugada. Depois foi para casa de apoio e agora estou com uma amiga. Não tem condições de pagar aluguel, estou desempregada.

Na comunidade já trabalhei como professora, turmas de 1 a 5 ano de língua materna, Macuxi. Meu esposo trabalha como professor na comunidade, mais não tem condições de me ajudar, vou me virando com as amigas emprestando dinheiro... Agora tenho que voltar para comunidade, falta o dinheiro da passagem.

Também como a impossibilidade de locomoção da sua comunidade para Boa Vista por não possuírem transporte como este relato que está no livro acesso e permanência de indígenas ao ensino superior:

“Eu ingressei, mas aí não tinha transporte, tinha que está todo dia, Aí não era nos fins de semana. Nem ver aula pude. Me matriculei e tal dia vai começa a aula. Aí fui olhar os pros e os contra e vi que não seria viável, embora que eu quisesse” (Sebastião Cruz)

Outro fator apontado no mesmo livro e a falta de ensino médio nas comunidades, os alunos que quiserem concluir os seus estudos tem que vim para Boa Vista, onde passavam a mora com parentes e pessoas estranhas.

“Eu vim mora na cidade. Vim mora na casa de pessoas não-indígenas. Servindo inclusive como ajudante de varrer casa, lavar louça, ajuda a fazer comida, cuida de criança. Tudo na casa eu ajudava a fazer” (Sebastião Bento da Silva).

A também a questão do choque cultural que gera dificuldades na convivência com os não índios, e o preconceito sofrido pelos alunos. Um outra questão é a produção de texto no padrão científico, construção, leitura de textos (compreender o significado das palavras), sistematização de textos, uso de palavras, nível acadêmico, estagio supervisionado, muito conteúdo para pouco tempo.

Rodrigues (2002), ao analisar a mobilidade espacial indígena em Roraima, destaca um viés desse fenômeno denominado e deslocamento, segundo a autora, “acontecem em proporção maior que as migrações, podem significar desde poucas horas até anos de permanência nas áreas urbanas”.

Assim, visualizamos os deslocamentos dos alunos do Insikiran, que passam em média 4 (quatro) anos morando na cidade, entretanto durante este período ocorrem vários deslocamentos, (idas e vindas) da comunidade para cidade, por diversos fatores sejam eles familiares, sociais, econômicos dentre outros.

O retorno para suas Comunidades

Depois de formados os alunos indígenas retomam para suas comunidades para, atuar diversas áreas do conhecimento nos quais foram construídos dentro da universidade, atendendo suas demandas de educação, saúde e território.

Na educação estão capacitados para aprimorar a metodologia nas escolas públicas, possibilitando um incremento na qualidade do ensino escolar intercultural. Na saúde, contribuindo com a gestão da saúde indígena, trabalhando dentro dos DSEI’S, nas unidades básicas de saúde dos municípios, monitorando e avaliando o gerenciamento da política de

saúde indígena, nas comunidades com políticas de prevenção, ações educativas e o fortalecimento da medicina tradicional, dentre outros. E também gestão de seus territórios, elaborando pesquisas e projetos que visam contribuir na vida da comunidade, sempre preservando seus costumes e tradições ensinadas pelos seus ancestrais, bem como lutar pelos seus direitos no estado de Roraima.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A criação de melhores oportunidades para os índios no sistema universitário não deve se reduzir à questão do acesso, devido à grande relevância da criação de instrumentos que garantam a permanência e o sucesso no ensino superior.

A universidade é percebida como um lugar estratégico para obter conhecimentos fundamentais, do “mundo ocidental”, que revertam para a defesa dos direitos indígenas, para a gestão dos territórios, fortalecimento das organizações, formulação de políticas públicas; enfim para a concretização da autonomia dos povos indígenas. Todavia, também se atentou para a necessidade de valorização dos conhecimentos indígenas dentro do sistema acadêmico, rompendo com sua mera função de objeto e referendo da ciência ocidental.

Os professores universitários devem receber uma formação orientada para o respeito e reconhecimento da diversidade cultural. Ou seja, a estrutura universitária precisa ser modificada a fim de que o ensino superior deixe de ser uma instância de distanciamento dos estudantes indígenas de suas comunidades e povos de origem, de integração e reprodução da exclusão social e cultural.

Para tanto se faz necessário favorecer também a criação de condições administrativas, técnicas e financeiras (ainda inexistentes) de sustentação de políticas públicas de Estado, não tão somente política de governo, que a cada troca de mandato ocorre um rompimento no trabalho já desempenhado. Ação pioneira do Instituto Insikiran visa contribuir com a permanência e a formação dos povos indígenas em Roraima proporcionando-lhes acesso e condições de permanência no ensino superior, fortalecendo desta forma as comunidades acadêmicas nas quais hoje possuem profissionais qualificados trabalhando em prol de suas necessidades.

REFERENCIAS

Acesso e permanência de ao ensino superior: o programa E'ma Pia. Organização de: Maria Luiza Fernandes, Fabio Almeida de Carvalho, Maxim Repetto. - Boa Vista: Editora da UFRR,2009.

AÇÕES AFIRMATIVAS. Educação Para as Relações Étnico-Raciais. Disponível em: <<http://etnicoracial.mec.gov.br/acoes-afirmativas>>. Acesso em: 28 out. 2019.

BRASIL. Decreto nº 7.234, de 19 de julho de 2010 Dispõe sobre o Programa Nacional de Assistência Estudantil – PNAES. Brasília, DF, julho de 2010.

BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de ago. de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília, DF, agosto de 2012.

BRASÍLIA. Portaria nº - 389, de 9 de maio de 2013. Cria o Programa de Bolsa Permanência e dá outras providências. Brasília, DF, maio de 2013.

FREITAS, Marcos Antonio Braga. Insikiran: da política indígena à institucionalização da educação superior / Marcos Antonio Braga de Freitas. 2017.Orientador: Iraildes Caldas Torres Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -Universidade Federal do Amazonas.

IBGE. Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Disponível em: <<https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3.html>>. Acesso em: 28 out. 2019.

Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio.

Ministério da Educação. Plano Nacional de Assistência Estudantil (Pnaes). Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/pnaes>>. Acesso em: 28 out. 2019.

Moradores da maloca grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano / Carmem Lúcia Silva Lima, Carlos Alberto Marinho Cirino, organizadores. – Boa Vista: Editora da UFRR, 2016. 257p.

Projeto político pedagógico do curso de licenciatura intercultural. Instituto Insikiran/ UFRR, 2008. SANTOS, Jonildo Viana dos. Diferenças e o lugar do índio na escolar em boa vistam, In: revista do NUHSA volume 1, Boa Vista. Editora da UFRR,2008.

RODRIGUES, Lana Araújo. O fio do desencanto: Trajetória espacial e social de índio urbanos em Boa Vista (RR). Dissertação de Mestrado do Programa de Pos-Graduação em Antropologia e Ciência Política da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro. 2002.

SANTOS, Jonildo Viana dos; FREITAS, Antonio Marcos Braga de; MENDES, Simone Rodrigues Batista. Vivências interdisciplinares e diálogos interculturais na formação de professores indígena. (Orgs) – Boa Vista: Editora da UFRR, 2019. 296 p.: il. (coleção: Experiências na Formação Superior Indígena; v. 2).

SOUZA, Pedro Eliandro; REPETTO, Maxim (Orgs.). Diagnóstico da situação dos indígenas da cidade de Boa Vista, Roraima. Boa Vista, RR: Editora da UFRR/ Gráfica Lóris, 2007.

Trilhas de conhecimento o ensino superior de indígenas no Brasil: Desafios para uma educação superior para os povos indígenas no Brasil\ relatórios de nessas e grupos, outubro de 2004, departamento de antropologia- museu nacional.

Vivências interdisciplinares e diálogos interculturais na formação de professor indígena / Jonildo Viana dos Santos, Marcos Antonio Braga de Freitas, Simone Rodrigues Batista Mendes, Organizadores – Boa Vista: Editora da UFRR, 2019. 296p.

ESTUDANTES INDÍGENAS NO CAMPUS AMAJARI

Júlia Medeiros Dantas³¹⁷
Marcos Antonio Braga de Freitas³¹⁸

Resumo

Este trabalho foi desenvolvido numa perspectiva crítica interpretativa, analisando as narrativas de estudantes indígenas e sua percepção enquanto discentes da educação profissional no Campus Amajari do Instituto Federal de Roraima. Esta etnografia foi realizada com alunos da etnia macuxi das comunidades mutamba, três corações e aningal, matriculados no Campus Amajari, buscando elucidar os anseios e frustrações da juventude indígena atendida por uma escola técnica profissional, a busca pela autonomia e o fortalecimento comunitário.

Palavras-chave: Campus Amajari; IFRR, Educação Profissional; Macuxi.

PERCEPÇÕES DA JUVENTUDE INDÍGENA NO CONTEXTO ESCOLAR³¹⁹

Adornada por lavrados e rios a Região do Amajari no estado de Roraima é a morada de diferentes culturas. Praticamente todos os povos indígenas de Roraima possuem uma representação dentro deste território. Foi pensando em atender essa população, além de outros, que o Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Roraima, por meio da expansão da Rede Federal implanta, inicialmente, uma Unidade Descentralizada de Ensino na sede do município do Amajari, a aproximadamente 157km da capital roraimense.

É indiscutível os benefícios proporcionados pela implantação do Campus do IFRR na região do Amajari, apontado por Lopes (2015) que em sua pesquisa fala sobre a expansão da Rede de Educação profissional por parte do Governo Federal e constatando que por meio desta proporcionou-se o acesso a diferentes modalidades e níveis de ensino para diversas Comunidades Indígenas, além de movimentar a economia local.

O IFRR derivou da Escola Técnica, que segundo dados presentes no Plano de Desenvolvimento Institucional, fora informalmente implantada em 1986, começando as atividades oficialmente em 1987 com aproximadamente 175 estudantes nos cursos técnicos de eletrotécnica e edificações e criada oficialmente através do Decreto nº 026 (E), de 12 de

³¹⁷ Mestranda do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima/ PPGANTS-UFRR

³¹⁸ Doutor em Sociedade e Cultura da Amazônia e Professor do Magistério Superior da Universidade Federal de Roraima

³¹⁹ Extraído do Capítulo 3: Percepções da juventude indígena no contexto da escola, da dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRR “Estudantes Macuxi e a Educação Profissional: Percepções sobre o ensino no Campus Amajari.

outubro de 1988 pelo Governo do Território Federal de Roraima, onde hoje é o município e Boa Vista.

Apesar de sua criação quase três anos após sua implantação, somente em 1989, com o Parecer nº 26/89 de 21 de dezembro do Conselho Territorial de Educação a escola foi autorizada e reconhecida, gerando aprovação do Regimento Interno, validando os atos desde o início de seu funcionamento e ainda aprovando os cursos que já estavam sendo ofertados e tornando-se parte integrante do sistema de ensino do estado de Roraima, mas apenas em junho de 1993, através da Lei federal nº 8.679 cria-se a Escola Técnica Federal de Roraima, que em 1994 começou a funcionar no local de sua antecessora, a Escola Técnica Estadual, incorporando servidores, patrimônio e ainda o corpo discente dos cursos ofertados, Eletrotécnica e Edificações.

A instituição de ensino que conhecemos como Instituto Federal de Ciência Educação e Tecnologia de Roraima ainda passou por muitas mudanças até alcançar o formato atual de ensino ofertado. Entre 1994 e 1996 a ETFRR técnica ofertou turmas de ensino fundamental (5ª a 8ª séries), técnico em agrimensura e o magistério em Educação Física.

O Centro Federal de Ciência Educação e Tecnologia de Roraima, no qual a Escola Técnica transformou-se a partir de 2002 por meio do decreto federal de 13 de novembro, publicado no diário oficial do dia posterior, conforme informações obtidas no site do próprio Instituto Federal de Roraima, veio com a proposta de verticalização da Educação Profissional, sendo o primeiro curso ofertado dentro desta proposta o Curso Superior de Tecnologia em Gestão de Turismo.

No ano de 2005 o Governo Federal lança o Plano de Expansão da Rede Federal de Educação Profissional e Tecnológica que, por meio de Unidades Descentralizadas tem como objetivo interiorizar a Educação profissional no país. Na primeira fase deste plano o CEFET-RR recebe sua primeira UNED no Novo Paraíso em Caracaraí, município ao sul do Estado, com a oferta do Curso de Técnico em Agricultura Integrado ao Ensino Médio, inaugurado em 11 de novembro de 2007 pelo então Ministro da Educação Fernando Haddad.

A UNED Amajari foi implementada na segunda fase do Plano de Expansão supracitado, na sede da Vila Brasil, funcionando provisoriamente na Escola Estadual Ovídio Dias, com o Curso Técnico de Agricultura com 70 estudantes matriculados, e com a Lei nº

11.892, que trata da Rede Federal de Educação Profissional, Científica e Tecnológica, as UNEDs passam a ser Campi.

O processo de implementação dessas Unidades Descentralizadas foram, sem dúvidas um marco no desenvolvimento municipal e gerou impactos, estendendo-se, inclusive, às comunidades indígenas, considerando que a maioria dos discentes provém das comunidades da Região.

A educação indígena passou por fases, ou etapas, como coloca Ferreira (2001), então quando a educação profissional surge, vem com um caráter integrador, para o fornecimento de mão de obra, mas para a população de um modo geral é uma forma de se lançar no mercado de trabalho.

Na mesma época que essa educação profissional vem ganhando espaço no cenário nacional, os povos indígenas percebem a escolarização como uma forma de emancipação do estado, uma forma de buscar entender melhor o sistema, integrá-lo, para então poder exigir que se cumpra a lei, lhes garantindo o que lhes é de direito.

O que não significa que os benefícios da implementação de tal política de educação profissional venha a sanar todas as mazelas dos povos indígenas e muito menos que a forma como essa modalidade é ofertada seja a mais adequada ou que esteja atendendo a demanda de determinada população.

É fato que as políticas públicas obedeciam há algum tempo ritos relacionados ao estudo de populações, pesquisas científicas, principalmente aquelas oriundas de programas de pós-graduação, como este, mas o cenário político atual, como nos alerta Peirano (2014) em “Etnografia não é método”, os rumos da pesquisa atual tendem para um financiamento político que pode mascarar a realidade.

Esta ameaça aumenta a relevância desta pesquisa, que embora não seja a única que estuda aspectos educacionais desta instituição, procura revelar a demanda de uma população específica e demonstrar através das informações coletadas o que já foi feito, o que está sendo desenvolvido e o que os estudantes Macuxi ainda demandam para continuar nesta busca pelos seus direitos.

Pois bem, chegou o tão esperado momento de dar voz aqueles aos quais a educação profissional vem sendo ofertada e trazer suas percepções para o mundo acadêmico,

utilizando da etnografia para materializar os desafios, anseios, frustrações e conquistas desses discentes. Como Peirano (2014) diz:

ii) a antropologia é comparativa por definição. Ao contrastar nossas concepções com outras (distantes no Pacífico, ou próximas, como no posto eleitoral), o contraste revela dimensões inesperadas. Sem desconhecer as condições de exploração no passado (e no presente), **é chegada a hora de ver o lado positivo, explorando a surpresa constante, o inesperado, a diversidade, a curiosidade e, por que não, a humildade, que precisamos preservar, porque surpresas nos espreitam a cada momento;**(PEIRANO, M. 2014 p. 385. grifos meus)

3.1 A BUSCA PELA AUTONOMIA

Até o momento percebemos que a busca pela escola, ou educação formal, é algo presente nas comunidades indígenas, apresentado por como Ferreira (2001), Silva(2001), Freitas(2017), entre outros autores que estudam a temática e pauta presente desde o início da luta desses povos, mas é importante destacar que a medida que esses povos tiveram acesso à educação suas reivindicações mudaram, principalmente em relação ao objetivo dessa escolarização, como Freitas (2017) afirma:

A luta dos povos indígenas busca romper com os modelos de educação que historicamente foram impostos pelas políticas governamentais de cunho integracionista e assimilacionista. Buscam construir outras experiências que possam contribuir com essa emancipação política e de cidadania. Isso é possível com a educação escolar baseada na realidade sociocultural das comunidades indígenas (FREITAS, 2017 p.75).

E é através desta necessidade de emancipação que surge a motivação para procurar uma educação profissional, seja na intenção de uma “resistência cultural” ou mesmo na intenção de compor uma força de trabalho nacional, como é o objetivo da educação profissional.

Mas neste trabalho vamos nos voltar as questões relacionadas a resistência cultural, que como Freitas (2017) aborda em sua tese, busca a autonomia, que por meio da educação escolar possibilita transpor o campo da integração e propõe-se a incentivar práticas interculturais, rompendo com os modelos coloniais.

Ao todo foram entrevistados 5 discentes da etnia macuxi selecionados com base em alguns desafios enfrentados pelos estudantes, como o deslocamento diário de aproximadamente 100km, a integralidade do ensino e o distanciamento da vida em comunidade.

Ao identificar discentes com essas características, convidei aqueles mais próximos para que eles contribuíssem com essa etnografia, que diferente da produção de Lopes (2015) que tem caráter quantitativo, este é um trabalho de campo busca significar a educação profissional no contexto da educação indígena, uma vez que os dados quantitativos referente ao desempenho institucional em relação ao desempenho acadêmico dos discentes são alvos de constantes pesquisas e produto de alimentação periódica de plataformas governamentais como a Nilo Peçanha, que publica dados referente a Rede Federal de Educação Profissional, Científica e Tecnológica.

Essa etnografia justifica-se, principalmente, pela necessidade muitas vezes indicada nos trabalhos resultantes destas pesquisas quantitativas de se estabelecer uma relação entre os dados obtidos com a realidade local, muitas vezes ficando apenas no plano das conjecturas ou hipóteses sobre as causas para questões relacionadas a evasão escolar, fracasso escolar, índices de retenção ou o alto custo do investimento em alunos destas regiões mais afastadas.

Para fins de identificação ao longo do texto os discentes escolheram codinomes na língua macuxi para ilustrar suas falas, os nomes adotados foram: *Kaikusi*³²⁰, *Waikin*³²¹, *Paaka*³²², *Kaware*³²³ e *Moro*³²⁴.

Moro' é sem dúvidas uma discente extremamente comprometida com os estudos. Freqüentadora assídua das aulas, com boas notas e uma exímia atleta. Macuxi e moradora do Aningal cursa o Técnico em Aquicultura Integrado ao Ensino Médio. Nossa primeira conversa, relacionada a esta pesquisa foi durante os Jogos Interculturais das Escolas do Amajari, que ocorrem anualmente na comunidade Mangueira.

Nessa oportunidade *Moro'* me contou um pouco sobre sua estrutura familiar e as dificuldades enfrentadas para conseguir iniciar os estudos no IFRR. Similar aos outros interlocutores, o anseio por ingressar na instituição partiu dela, em busca de autonomia e oportunidades para dar melhores condições a família.

³²⁰ Onça

³²¹ Veado

³²² Vaca/boi- gado

³²³ Cavalo

³²⁴ Peixe

Moro' foi criada pela avó materna, e a tem como mãe, porém suas tias não a consideram como irmã e sim como sobrinha. Esta estrutura foi o foco da narrativa da discente e é importante esclarecê-la para entender o conflito experimentado pela aluna e as dificuldades que esta enfrentou para conseguir iniciar seus estudos e se manter na instituição.

Para ela iniciar seus estudos precisava, segundo a mesma, de, pelo menos, um caderno e uma calça jeans, mas suas tias não pareciam dispostas a deixar que sua mãe, avó de *Moro'* investisse na menina, afinal, “pra que a gente vai mandar ela pra escola de branco?” Segundo *Moro'*, em sua comunidade ainda existia muita resistência em relação a presença da instituição no município, principalmente por que, segundo ela, a instituição “a ensinaria a ser como os brancos e ela esqueceria sua cultura e tradições”.

Diferente das outras três entrevistadas, todas da comunidade Três corações, *Kaikusi*, *Paaka* e *Waikin* que moram na comunidade com seus pais. Crescendo na região, as três frequentaram a escola municipal e estadual indígena na própria comunidade.

Paaka e *Waikin* inscreveram-se no processo seletivo do Campus Amajari assim que souberam do edital de seleção no cartaz fixado na escola estadual que frequentavam, que é anualmente divulgado nas comunidades, e, segundo a fala das entrevistadas, buscavam uma melhor formação escolar, pois acreditavam que no IFRR ela teriam mais facilmente acesso a outros níveis de ensino e oportunidades.

A comparação foi presente na fala de todos, muitas vezes evidenciando a oportunidade de ter como professores um corpo docente repleto de doutores nas áreas que os discentes se propuseram a estudar, informando que muitas vezes nas comunidades ficam meses sem determinado componente pela ausência de professor capacitado para ministrar uma disciplina.

Para *Kaikusi*, que foi inscrita pela mãe, essa busca pela autonomia surge por meio do incentivo familiar que diferente das colegas não conhecia a instituição, mas sua mãe soubera por meio das irmãs de *Kaikusi* que o IFRR estava com processo seletivo aberto e a inscreverá, assim como suas irmãs que se inscreveram para o vestibular com a intenção de continuar os estudos na instituição, considerando que atualmente o IFRR é a única instituição que oferta Curso Superior no município na modalidade presencial.

Hoje me chama a atenção que justamente essa pessoa que precisou do incentivo familiar é uma das estudantes de destaque na instituição além de ter intenções de continuar se qualificando na área e com o sonho de ter sua própria “criação na comunidade sem depender de ninguém”.

As três entrevistadas estabeleceram um laço muito forte ao longo dos anos dentro do Campus, ingressaram em 2017, concluindo no final de 2019, e dificilmente se encontra uma delas sozinhas, o que se estende também para as atividades na Comunidade, e aproveitando essa proximidade pude conduzir uma roda de conversas com elas de forma bem agradável que discutiremos mais a frente.

Quando questionadas sobre o que elas buscavam, abrindo mão do ensino na comunidade, na escola estadual indígena e vindo para o IFRR dois pontos são importantes destacar:

O primeiro é a vontade de continuar os estudos após a conclusão do Ensino Médio, que embora seja profissional para elas ainda não é o suficiente. O desejo de ingressar no nível superior esteve presente na fala de todas, *Paaka* falou que tentará vestibular para Educação Física enquanto *Kaikusi* e *Waikin* pretendem seguir na Agronomia e Zootecnia, dando continuidade a sua formação técnica.

O segundo ponto de relevância é o que motiva a busca por essa qualificação profissional, expressa não apenas pelas três, mas por todos os entrevistados, que é o desejo de retornar para comunidade e implementarem projetos de desenvolvimento encabeçado por eles mesmos - autonomia -, gerando um desenvolvimento comunitário.

Para tanto, Freitas (2017), em relação a autonomia e desenvolvimento ressalta:

Em se tratando de educação escolar indígena essa autonomia ainda precisa ser melhor posicionada no campo da resistência na garantia dos direitos, haja visto que o governo não reconhece a liberdade que a comunidade precisa ter para trabalhar com os processos diferenciados da realidade indígena (FREITAS, 2017, p. 73).

E com isso falaremos do último interlocutor selecionado, que é da comunidade Mutamba, que será identificado como *Kaware*, e relata que no começo o Campus não era muito aceito pela comunidade, uma vez que moradores de lá viam a escola como uma concorrente da escola estadual indígena, esvaziando a escola da comunidade, mas com o tempo essa imagem foi se dissipando.

Kaware, assim como os demais entrevistados busca na educação profissional a autonomia e a possibilidade de crescimento pessoal e profissional, ou como expresso em sua fala “oportunidades para estudar”. Diferente das três citadas anteriormente, que pretendem deslocar-se para capital para dar continuidade aos estudos, ele pretende seguir o Curso Superior em Tecnologia em Aquicultura, ofertado pelo próprio Campus.

3.2 FORTALECIMENTO DO DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO

Clifford Geertz, uma das principais referências da antropologia contemporânea inaugura a “hermenêutica”, que propõe um pensar, abstrair sobre a forma de escrita e consequentemente a proposta da antropologia na transcrição da cultura, tendo o próprio conceito de cultura problematizado pelo autor, objeto da antropologia que traz uma gama de significações, e acaba por assumir a cultura como um emaranhado, uma teia, de símbolos e significados, densos e complexos que exigem uma certa devoção para entendê-los, considerando o estudo da cultura uma ciência interpretativa.

Assumindo a definição proposta por Geertz (1989) de cultura nos deparamos com o fato de muito antes dos colonizadores desembarcarem na costa do atual território brasileiro, culturas milenares dominavam o lavrado e as serras do então Roraima.

O contato entre essas culturas motivadas por multifatores, que vão desde a necessidade da ocupação territorial por parte da coroa portuguesa à sobrevivência de etnias inteiras força uma interpretação por parte dos envolvidos, mesmo que feita de maneira empírica.

Desse modo a cultura macuxi é fonte de mitos, culinária e demais costumes presentes no cotidiano do roraimense em geral, e tal como esse contato proporciona um acréscimo cultural, os processos referentes a organização e participação junto ao Estado Brasileiro também são interpretados e absorvidos pela cultura macuxi.

Apesar da organização das Comunidades Indígenas serem durante muito tempos indiferentes a presença do Estado elas são forçadas a se sistematizarem como forma de garantir acesso a direitos básicos, conquistados durante séculos de luta.

Com isso percebemos que a porta do diálogo com as comunidades indígenas é de fácil acesso e assim como a maioria das populações menos favorecidas do país, buscam apenas o respeito pela sua cultura e a possibilidade de um desenvolvimento autônomo.

Ao participar dos Jogos Interculturais das Escolas do Amajari pude observar de perto como funciona o convívio e a estrutura das comunidades da região quando em festas ou eventos. Essa ocasião dos jogos é fruto de um trabalho anual, onde uma comissão, eleita pelos professores indígenas das comunidades participantes fica responsável por organiza e desenvolver as atividades na Mangueira, que congrega todas as comunidades da região, além de não indígenas, sendo o convívio fraterno e descontraído entre todos.

A maior parte das escolas municipais e estaduais do município do Amajari são indígenas, com exceção das escolas da sede do município, e as cenas como a descrita na ocasião dos jogos são comuns no cotidiano das comunidades quando estas estão recebendo seus pares. O clima é de comunhão e fraternidade, muito embora a ocasião seja de um evento de competição, o que percebo ser uma maneira própria dessas comunidades de significar o sentido de um evento desportivo, que passa a ter um caráter festivo e familiar nos momentos de descanso entre uma prova e outra.

Em uma ocasião similar, mas no ano de 2018, as tias de *Moro'* encontravam-se na Mangueira e pedimos para almoçar com elas. A aproximação foi estabelecida por *Moro'*, como se esta quisesse se certificar que não estaríamos ultrapassando nenhum limite na relação dela com os parentes, devido a relação explanada no tópico anterior.

Sempre muito solícitas, me cederam prato e talher para realizar a refeição junto a elas na cozinha da escola da comunidade Mangueira. Ficamos um bom tempo conversando e falando sobre os jogos, os resultados, a representação do instituto (ou sua falta de representação nos jogos).

Após algum tempo retornamos para o Centro Regional de Educação Indígena do Amajari Noêmia Peres - CREIANP, onde ocorrem os jogos, na mesma comunidade, e ficamos aguardando o retorno das atividades. Nesse momento tive minha primeira oportunidade de entrevista com *Moro'*.

Esse distanciamento dela com suas tias é parte do imbróglcio familiar anteriormente mencionado. Suas tias eram contrárias ao investimento nela por parte da avó de *Moro'* para esta ingressar no IFRR, logo o contato estabelecido com as tias foi repleto de tensão, mas aos poucos a conversa com elas tornou-se agradável e cheia de informações.

Apesar do sentimento contrário a vontade de ingresso de sua sobrinha da escola, as tias de *Moro'* constantemente questionavam a falta de representatividade da instituição,

IFRR Campus Amajari, nos jogos interculturais, considerando a quantidade de jovens que frequentam a instituição, seria esperado uma participação mais expressiva.

De fato, muitos discentes inclusive faltam as aulas no período dos jogos interculturais e comparecem ao local de competição não para representar o IFRR, mas para participar da confraternização, dos momentos em comunidades, do culto, das refeições e assistir a competição, além de muitas vezes estarem envolvidos na própria organização do evento, mas a participação do IFRR continua sendo coadjuvante.

Diferente de *Moro'*, as demais entrevistas ocorreram individualmente em diferentes momentos, no chão frio da sala onde desenvolvo minhas atividades, que acabou virando refugio de descanso para alguns entrevistados, considerando a ausência de um espaço adequado para que eles o façam, e apesar de não ter tido contato direto com os familiares dos demais entrevistados penso que nossas conversas e os dados coletados no campo foram suficientes para subsidiar este estudo.

Os discentes, sem dúvidas, abrem mão de muitas experiências ao ingressarem no IFRR CAM, mas ao serem questionados quanto seus objetivos, são unânimes ao evidenciar seus anseios pela autonomia, pelo desenvolvimento pessoal para garantia de um futuro próspero, visando o ingresso numa universidade, dando continuidade aos estudos, pois percebem na educação formal uma garantia dessa autonomia.

Para Freitas (2017)

É, pois, em favor da autonomia e dignidade que os povos indígenas lutam e erguem suas bandeiras de resistência contra a dominação, e isto entremeadado à conquista de sua cidadania em torno da reivindicação dos direitos territoriais e educacionais. Essa autonomia se torna um imperativo para os indígenas que reivindicam seus direitos constitucionais, respeitando a diversidade étnico-cultural e a realidade sociocultural (FREITAS, 2017, p. 73).

Nessa perspectiva que continuamos nossas conversas, falando um pouco sobre como eles (os discentes) percebiam as contribuições ou ainda como eles poderiam gostariam de contribuir quando capacitados, ou formados, ou se ainda assim o desejavam fazer junto as comunidades, e mais uma vez o sentimento comunitário destaca-se no discurso destes.

Ao esclarecermos a busca pela autonomia, sentimento presente nos jovens indígenas entrevistados, percebemos ainda a intenção de retorno a comunidade como profissionais aptos e capazes para contribuir efetivamente para o desenvolvimento local, como Freitas

(2017) nos apresenta, buscando fortalecer a comunidade compreendendo o seu campo social.

A estrutura de uma comunidade indígena é singular em sua organização e funcionamento, podendo ter elementos em comum com outras comunidades mas é inerente a cada ser, que compõe esta comunidade, por meio da sua cultura, a significação dos diferentes processos aos quais são apresentados, seja a colonização, a disputa de terras, o acesso a diferentes culturas e modos de vida, e no meio disso também encontra-se o processo de escolarização.

Atualmente as comunidades indígenas da Região do Amajari contam com 33 escolas de ensino médio, segundo o Censo do IBGE de 2017, o que gera um grande de alunos com o ensino médio. Segundo Freitas (2017),

O processo qualificação profissional indígena, em especial, a formação de professores em si não esgota as demandas das comunidades indígenas que, ao conseguirem a formação de inúmeros alunos no ensino médio, pleiteiam, então, a continuidade dessa formação, agora na educação superior e nas mais diversas áreas de conhecimento (FREITAS, 2017, p.70).

O IFRR Campus Amajari surge com essa proposta, de então fornecer uma qualificação profissional para os moradores da região, atendendo aos arranjos produtivos locais, mas devemos atentar para o dilema enfrentado, já abordado aqui sobre o fato dos distanciamentos quanto ao objetivo da educação profissional e a própria cultura indígena, onde de um lado temos a formação voltada para um sistema de produção capitalista e do outro uma cultura baseada em ideias comunitários.

Apesar desse distanciamento ideológico da educação profissional que aqui apontamos nenhum dos entrevistados parece se preocupar com essas rupturas, uma vez que estes buscam aplicar o conhecimento adquirido na própria comunidade, a exemplo de *Moro'* ou *Kaware*, que revelam a intenção de prosseguir os estudos na instituição e desenvolver projetos durante a graduação dentro de suas comunidades.

As lutas dos povos indígenas, desde que tiveram seus territórios invadidos pelos colonizadores, buscam por meios de garantir seus direitos. O acesso a educação e tecnologias permite a esses povos a emancipação política e social necessária para garantir essa resistência cultural, mas o grande desafio é romper as amarras governamentais e

oferecer uma educação pautada em princípios interculturais, focando no protagonismo desses povos.

Para Freitas (2017), ao discorrer sobre uma formação intercultural:

A primeira dessas rupturas desse processo de formação profissional no contexto da interculturalidade dar-se com a superação do entendimento sobre os efeitos e consequências das políticas indigenistas educacionais impostas pelo Estado brasileiro, formulando as suas políticas indígenas para a construção de novos paradigmas na política indigenista brasileira a partir do seu próprio protagonismo no diálogo e confronto com o Estado (FREITAS, 2017, p. 230).

Uma das grandes dificuldades da formação profissional dos indígenas, muitas vezes, está atrelada a ideia de que a instituição não apenas capacitará, mas garantirá ao egresso um trabalho. Esse problema foi apontado recentemente pela diretora de ensino, que constantemente visita as comunidades indígenas do estado e é cobrada por um posicionamento neste sentido.

O trabalho desenvolvido hoje no campus busca formar um cidadão independente e apesar de atender indígenas, a escola é por definição uma instituição de ensino técnico profissional, mas isso não limita a atuação da gestão em exercício, que com uma figura indígena a frente da Diretoria de Ensino, preza por uma educação emancipadora e busca implementar práticas interculturais.

Outro aspecto relevante dessa formação intercultural é a representação que se constrói de educação superior no sentido de mudanças estruturais dos cânones hegemônicos para a construção de novas hermenêuticas de conceber o diálogo de saberes, os ditos tradicionais com os conhecimentos científicos.(FREITAS, 2017, p. 230).

Essa proposta caminha junto com a intenção destes jovens acompanhados nesse trabalho de campo por um desenvolvimento que visa fortalecer economicamente e socialmente, gerando uma produção com características próprias, da comunidade onde residem.

Muitas pesquisas apontam os conflitos culturais como forte fator na frustração dos jovens egressos no mercado de trabalho ou no retorno às suas respectivas comunidades, além das altas taxas de evasão e fracasso escolar que o professor Lopes (2017) estuda e Lopes (2015) menciona em sua pesquisa, mas devemos entender que a proposta hoje abraçada por algumas instituições de ensino que atendem indígenas, mesmo sem o

incentivo financeiro do governo, é de formar pessoas competentes que possam preencher essas lacunas provocadas pelas rupturas culturais em prol de um desenvolvimento comunitário.

Isso pode ser observado ao longo do campo realizado no IFRR, pois a atual gestão visa diminuir, senão sanar, essas questões investindo em capacitação e qualificação dos profissionais que atuam diretamente com os discentes, que além dos estudantes indígenas conta também com um quadro crescente de migrantes, utilizando muitas vezes a criatividade para suprir as necessidades dos alunos.

Anualmente nos encontros pedagógicos são tratados temas como educação intercultural, metodologias alternativas de ensino e incentivo a prática docente humanizada, fugindo dos modelos pedagógicos tradicionais de transmissão de conhecimento, incentivando práticas de ensino alternativas com aulas práticas, visitas técnicas e uma didática que se aproxime da realidade dos estudantes atendidos.

Concordo que ainda faltam medidas mais organizadas, com estudos das populações atendidas, assim como este, que direcionem as ações, mas o trabalho realizado já surte efeito, principalmente junto ao corpo docente que a exemplo da professora Prof. Dr^a Luciana Barros que incentiva os estudantes ao protagonismo acadêmico estimulando o registro de suas atividades através de um “caderno de vivência”, que comparado ao universo etnográfico seria o equivalente ao diário de campo, onde os alunos podem registrar suas dúvidas e conhecimento, compartilhando com a turma seus saberes e através de atividades práticas nas comunidades, aplicando os conhecimentos compartilhados nas aulas.

Essas metodologias não só contribuem para a autonomia do estudante mas geram a aproximação entre os indivíduos que participam desse processo de formação e incentivam à aplicação dos conteúdos ou saberes.

Vale ressaltar neste ponto que os professores que atuam a mais tempo no Campus Amajari demonstram uma compreensão quanto a necessidade pedagógica local de se desenvolver um trabalho pautado na interculturalidade, uma vez que há a necessidade de aproximar as temáticas abordadas nos cursos de formação técnicas com as práticas próprias das culturas locais.

Essa preocupação e postura junto a condução das aulas é reforçada no discurso dos coordenadores dos cursos técnicos busca incentivar e contribuir de forma a atender uma

demanda local exposta pelas próprias comunidades em assembleias e consultas públicas realizadas antes da instalação do Campus que pedem por condições para o desenvolvimento das comunidades.

As práticas interculturais agregam não apenas para a formação do sujeito com significado para sua atuação, mas corrobora com as ambições dos estudantes expressas na vontade de retorno e contribuição para o fortalecimento da comunidade, provocando mudanças impulsionando a comunidade uma vez que esse desenvolvimento autônomo do aluno possa agregar os conteúdos e técnicas oriundos da formação profissional no seu cotidiano, adequando-o quando necessário ou ainda garantindo o espaço necessário para que ele traga suas experiências para dentro do ambiente didático, fortalecendo a participação e disseminação de saberes tradicionais e contribuindo para resistência cultural e fortalecimento comunitário.

3.3 ANSEIOS E FRUSTRAÇÕES

Os estudantes do IFRR Campus Amajari são de realidades distintas, e como já informado anteriormente a maior parte deste corpo discente é indígena.

Para entendermos um pouco melhor a percepção dos alunos, busquei acompanhar o cotidiano desses cinco estudantes que além de indígenas da etnia macuxi, tem em comum o fato de todos os dias enfrentarem mais de 50km para chegar até a escola, estudarem em período integral e após isso retornarem para o lar.

A rotina institucional desses alunos tem início às 6h da manhã, horário no qual o transporte oferecido pela instituição passa em suas comunidades para levá-los até o Campus.

Os discentes entrevistados estudam em período integral e conforme seus relatos chegam ao Campus por volta das 7h com as aulas iniciando às 7h30min, com disciplinas tanto da área básica, que compõe o currículo do ensino médio regular, e disciplinas da área técnica, conforme o curso escolhido.

Durante os dois turnos de aulas, pela parte da manhã até às 11:50 e no período da tarde as aulas vão até aproximadamente às 17h50, os estudantes não podem deixar as dependências da escola sem prévia autorização dos responsáveis ou dos coordenadores de curso.

Por volta das 18h eles iniciam sua jornada de retorno ao lar, chegando em casa normalmente por volta das 19h, com tempo apenas para cumprir algumas tarefas da escola ou ainda alguns poucos afazeres de casa, como revela *Moro'* e reforçado por todos os entrevistados.

Esse percurso é repleto de significado para esses alunos, em certa ocasião eu me preparava para pegar a estrada para retornar para capital, no final do expediente, por volta das 18h, quando *Kaikusi*, *Paaka* e *Waikin* se aproximaram de mim e perguntaram se eu não tinha medo de dirigir sozinha a noite por essa região. Comovida com a preocupação delas falei que não havia perigo, dirigiria devagar e o carro estava em ótimas condições, foi então que elas me perguntaram: “a senhora nunca viu nada na estrada”, tão logo respondi que já havia avistado diferentes tipos de bichos, que são comuns na região, de tamanduá mirim à bandeira, de cobras aos jacarés, pássaros diversos e os incontáveis cachorros, além dos cavalos que constantemente invadem a pista e mal eu acabará de falar as outras completaram: “não professora, to falando de algo estranho, do rabudo” “ a senhora não acredita no rabudo não?”

O Rabudo ao qual elas se referem é outro nome atribuído ao Canaimé, uma entidade que pune comunidades como evidenciado por Freitas(2017)

Em Roraima temos a entidade do “canaimé” ou “kanaimí” em língua Macuxi, que é um ser punitivo e/ou grande perseguidor em muitas malocas indígenas. Essa entidade mágico-cultural, sendo uma mistura de humano e bicho, tendo relação com o mundo espiritual e com a natureza, segundo a tradição cultural indígena, principalmente os Macuxi (FREITAS. M. A. B. de. 2017. p.151)

Com isso fica claro que há um pesar pelo distanciamento da vida em comunidade, é notável o sentimento de culpa na inserção no mundo “ do branco” ,como se refere *Moro'*, ao passo que esse sentimento é algo passível de transformação assim como percebemos ter ocorrido com a imagem do Campus perante as comunidades e cada vez mais esses discentes buscam forças para concluir esse ciclo da vida acadêmica que almejavam em prol da autonomia.

Mas não são apenas as entidades que assombam o caminho desses jovens, a falta de recursos e a desigualdade de oportunidades presente em nossa sociedade também faz com que estes deem o máximo de si para alcançar uma educação diferenciada.

Para tanto o IFRR além de oferecer o transporte para os estudantes das comunidades próximas oferta, ainda outra forma de auxílio, o de alimentação, onde é oferecido o almoço sem custos aos estudantes no restaurante da instituição.

De um modo geral os estudantes parecem satisfeitos com os serviços ofertados pela instituição e apontam algumas poucas falhas ou falta de estrutura para as quais eles acreditam que a gestão deva ter um olhar especial, como a falta de um espaço adequado para o descanso desses alunos que não são alojados ou da Vila Brasil, uma vez que passam o dia no Campus.

Outro protesto presente na fala de dos interlocutores é o pouco convívio comunitário, ou ainda a exclusão destes de algumas atividades ou grupos de atividades na comunidade por estudarem no IFRR, considerando que as atividades desenvolvidas nas escolas indígenas agregam toda comunidade, a exemplo dos Jogos Interculturais, aqui já mencionados.

Buscando entender um pouco mais sobre esse processo de exclusão questionei se isso era devido a eles estudarem no Campus e suas respostas foram negativas, e que o que motivava esse distanciamento é o fato de passarem a semana fora, estando apenas no período da noite na comunidade e muitas vezes atarefados com as atividades da escola, participando apenas das atividades nos fins de semana, e muitas vezes não eram convidados por não estarem envolvidos nos preparativos.

Essa exclusão não é diferente daquela enfrentada pelos alunos de regime de alternância que passam por momentos ausentes das atividades da comunidade e ao retornarem são vistos como estranhos, situação evidenciada no relato de Enock Taurepang, Liderança Indígena e acadêmico do Insikiran, durante o evento que ocorreu na UFRR, “Antropologia e Encontro de Saberes: Diálogos Interepistêmicos”, em 2017, mas esse distanciamento é relevado ao passo que os envolvidos propõem-se a uma aproximação.

Com o intuito de diminuir ou até mesmo possibilitar equidade nas ofertas de educação algumas instituições oferecem programas de assistência estudantil, o que ocorre também no IFRR.

Os discentes que participaram da pesquisa são assistidos pelo IFRR através da Política de Assistência Estudantil, Resolução nº 066 de 2012, que fornece aos estudantes do Campus

Amajari o transporte escolar, moradia e auxílio-alimentação, com o objetivo de proporcionar o acesso, a permanência e êxito.

Art. 1º A Política de Assistência Estudantil do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima é um conjunto de princípios e diretrizes que norteia a implementação de ações que promovam o acesso, a permanência e o êxito dos estudantes, na perspectiva de equidade, produção de conhecimento, melhoria do desempenho escolar e da qualidade de vida (REGULAMENTO DA POLITICA DE ASSISTÊNCIA ESTUDANTIL IFRR, Resolução 205 CONSUP. 2015).

Infelizmente os cortes consecutivos da educação ao longo dos anos afetam diretamente a assistência estudantil e devido ao contingenciamento dos recursos faz-se necessário a utilização de instrumentos que visão selecionar os discentes em situação de vulnerabilidade para garantir a aplicação da política mencionada.

Sendo assim, os discentes passam por um processo de seleção interna para concorrerem a vagas nos alojamentos e demais auxílios, tendo que comprovar renda e residência, para que a instituição possa atender àqueles que carecem dessa política.

Já sabemos que a maior parte dos discentes é indígena, mas não são todos que optam por ficar nas dependências da escola ou ainda, a escola não tem condições de ofertar a todos os que querem ou precisam o alojamento. Logo, aqueles que moram nas proximidades, um raio de aproximadamente 50 km do Campus, são beneficiários do transporte escolar, custeado pelo próprio IFRR.

Ao todo o transporte oferecido pela instituição atende as comunidades Três Corações, Araçá, Mangueira, Guariba, Contão, Mutamba e as Vilas Brasil e Tepequem, onde a rota mais extensa está à aproximadamente 215km do Campus. O IFRR, através da política de assistência estudantil, garante o traslado do discente até a instituição e seu retorno para sua comunidade de origem.

Os alunos que são atendidos pelo transporte tem uma realidade bem diferente daqueles alojados, e por isso a necessidade de dedicar o espaço desta etnografia a uma destas categorias. Isso não significa que a percepção dos alunos alojados ou até mesmo daqueles que não utilizam nenhuma das formas da assistência estudantil devam ter sua experiência invalidada, pelo contrário, é necessário um olhar atento também a estes.

Outro ponto de constante reclamação por parte dos discentes é a falta de estrutura que os permitam ter um momento de descanso ao longo do dia, que relatam ser exaustivo, e

muitas vezes acabam se recostando no Malocão- como é conhecido o pátio ou espaço de convivência da escola, para aguardar o próximo turno de atividades.

Quando ao corpo docente e técnico da instituição, os entrevistados deixam claro que jamais teriam a oportunidade de ter acesso a “tantos doutores e mestres” (PAAKA) ou ainda que a qualidade de ensino não deixa a desejar, mas percebemos que ainda há pontes a se estabelecer quanto aos conteúdos e a cultura local.

Como presente na fala da diretora de ensino, é necessário um olhar diferenciado para o Campus, que além de ser uma instituição nova é repleta de particularidades e aos poucos é necessário construir-se uma identidade institucional própria do Campus.

Com isso percebo uma preocupação latente por parte da diretora em garantir a representação desses povos junto a instituição, de sempre ouvi-los, talvez por ser indígena ou por ser uma professora com uma enorme bagagem intercultural, mas certamente a soma desses dois fatores resulta numa gestora consciente da potencialidade local e o primeiro passo para fazer educação é acreditar nesta como instrumento de transformação social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A educação formal pode ser um grande facilitador no processo emancipatório dos povos indígenas, mas como abordado ao longo deste trabalho também pode ser instrumento de dominação e submissão de um povo.

Ao traçar um paralelo com a história da antropologia e as correntes de pensamento antropológico, tal como a educação a antropologia teve seus momentos de estudos voltados para aproximações evolucionistas, colonizadoras e hoje emancipatórios.

Tal como a Antropologia, a educação também passa por modificações ao longo dos anos, e ao levarmos em consideração o processo de ocupação territorial do Estado de Roraima e a cultura dos povos indígenas que ocupam a região do Amajari e seu histórico de lutas, percebemos que a princípio tínhamos uma escolarização voltada para os processos de colonização do pensamento, passando pelas tentativas de integralização da força nacional, civilização dos povos indígenas brasileiros ate chegarmos nos diálogos atuais com propostas voltadas para o protagonismo desses povos frente as tomadas de decisões quanto a escolarização

Com um olhar holístico da cultura e aberta a novas teorias e metodologias, a exemplo da antropologia brasileira que vem ganhando espaço com as contribuições principalmente na área das etnologias desenvolvendo teorias como Viveiros de Castro através do Perspectivismo a educação indígena brasileira rompe com os modelos prontos e passa a produzir metodologias próprias e com a participação ativas dos povos envolvidos no processo de escolarização.

Todo esse itinerário teórico é necessário para introduzir a percepção da juventude Indígena quanto ao ensino profissional hoje ofertado na Região do Amajari pelo Instituto Federal de Roraima, para podermos visualizar na prática e desromantizar o extremismo de que uma cultura é algo estático.

Digo isso pelos longos anos de indigenismo, onde de dentro da funai pude perceber que as reivindicações dos povos indígenas mudam constantemente, tal como a cultura, mas isto não deve tornar menos válidas suas intenções em relação a autonomia e fortalecimento da comunidade.

Ao acompanhar a rotina desses alunos de perto ficou cada vez mais claro o investimento que é feito da comunidade nessas figuras e como estes são cobrados a contribuir de alguma forma, cobrança essa estendida inclusive a instituição de ensino que oferece os cursos.

Atualmente os cursos ofertados são técnico em Agropecuária e Aquicultura além do Curso superior de Tecnologia em Aquicultura, com a formatura da primeira turma no corrente ano, que demonstra uma adaptação da instituição conforme os arranjos produtivos locais.

Entendo ainda que há um longo caminho a percorrer no sentido de oferecer uma formação profissional dentro das perspectivas da interculturalidade, e que de uma forma geral, apesar dos objetivos conflitantes da educação profissional esta chega a uma região carente de investimentos governamentais, e a etnografia aqui apresentada buscou evidenciar os benefícios em relação as reivindicações das comunidades indígenas por uma verticalização do ensino.

Com isso quero superar o debate sobre como o Campus se instalou no município do Amajari, e até mesmo o local no qual ficou localizado - diferente de outros Campi que situam-se as margens de rodovias interestaduais, esse se posicionou nas proximidades da

Vila Brasil, possibilitando alunos de comunidades distantes o acesso a uma educação profissional, pois isso já está evidenciado nos documentos formais e pesquisas que seguiram-se após sua implementação.

Espero que este trabalho possa inaugurar um debate sobre o significado desta instituição na cultura local, no desenvolvimento socioeconômico, no fortalecimento da comunidade indígena e na autonomia dos povos atendidos pela instituição.

Sendo assim, refletir sobre o querer do estudante macuxi, transcrevendo a intenção de uma educação de qualidade, ofertada, apesar das constantes sabotagens ministeriais orçamentárias, a uma população já esquecida pelos governantes é um ato a ser instigado, é garantir a manutenção de um direito constitucional à educação de uma juventude indígena.

Tenho esperança que um dia a comunidade científica olhe para os nossos irmãos e possa aprender com eles a respeitar a terra e valorizar os ensinamentos de mundo que estes tão amigavelmente nos oferecem ao longo de séculos e que tão vorazmente lhes é roubado.

Aos índios, suas terras, sua cultura e sua alma; aos invasores a humildade e consciência; a todos nos que prevaleça o respeito e alteridade, na esperança por tempos de paz, de tolerância e valorização à diversidade étnico-cultural em Roraima.

Os processos de escolarização indígena são desafiadores, entretanto, é possível a partir de uma construção dialógica, respeitando as polifonias e vozes dos sujeitos no contexto da escola, seja no IFRR ou numa Universidade.

REFERÊNCIAS

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. Tradução: Celso Castro.

BRASIL, **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, nº 9394 de 20 de dezembro de 1996**.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm.> Acesso em: 13 de março de 2019.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho. A política da memória Sapará / Tese de Doutorado. -- Campinas, SP : [s. n.], 2010.

CENTRO DE INFORMAÇÃO DIOCESE DE RORAIMA (CDR) **Índios de Roraima: Macuxi, Taurepang, Ingariko, Wapixana**. Boa Vista: Colorário, 1989. (Série Escrita Fotográfica).

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. A “Boa Nova” na Língua Indígena, contornos da Evangelização dos Wapischana no Século XX. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Antropologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). São Paulo, 2000.

DIETZ, Gunther. **Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: Una aproximación antropológica**. México: FCE, 2012.

FARAGE, Nádia. **As muralhas do Sertão. Os povos indígenas no rio Branco e a Colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991 .

FERREIRA, M. K. L. **A Educação Escolar Indígena: Um diagnóstico crítico da situação no Brasil**. In: Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola. Aracy Lopes da Silva e Mariana Kawall Leal Ferreira (Orgs.). São Paulo: Global, 2001.

FREITAS, Marcos Antonio Braga de. **Insikiran: da política indígena à institucionalização da educação superior**. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia. Universidade Federal do Amazonas. Manaus-AM. 2017.

GALLOIS, Dominiqui Tilkin. **Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?** In: Fany, R. (org.) **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza**. S. Paulo: Instituto Socioambiental, 2004 .

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GOMES, Ana Maria R. **O Processo de escolarização entre os Xakriabá: explorando alternativas de análise na antropologia da educação**. Revista Brasileira de Educação v. 11 n. 32 maio/ago. 2006.

HAESBAERT, Rogério; LIMONAD, Ester. **O território em tempos de Globalização**. etc..., espaço, tempo e crítica, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 39-52, ago. 2007.

KOCH-GRUNBERG, Theodor. **A distribuição dos povos entre rio Branco, Orinoco, rio Negro e Yapurá**. Manaus: Editora INPA/EDUA, 2006.

SILVA, Aracy Lopes da. **A educação indígena entre diálogos interculturais e multidisciplinares: introdução**. In: Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola. Aracy Lopes da Silva e Mariana Kawall Leal Ferreira (Orgs.). São Paulo: Global, 2001.

LOPES, Mateus Sena. **Evasão e fracasso escolar de alunos de comunidades indígenas do Instituto Federal de Roraima/Campus Amajari: um estudo de caso**. Dissertação de mestrado apresentada no programa de pós graduação em educação da universidade federal de juiz de fora. 2017. MG.

LOPES, Tatiana Silva. **A educação profissional ofertada pelo IFRR para as comunidades indígenas do município de Amajari- RR**. Dissertação de mestrado apresentada no programa

de pós graduação de Sociedade e Cultura da Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. 2015. AM.

MINAYO, M.C.S & SANCHES, O. **Quantitativo-Qualitativo: Oposição ou Complementaridade?** Cad. Saúde Públ., Rio de Janeiro, 9 (3) 239-262, jul/set, 1993.

MINAYO, M. C. S. **Análise qualitativa: teoria, passos e fidedignidade. Ciência e Saúde Coletiva** v. 17 p. 621-626, 2012. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232012000300007> Acesso em 07.04.2017.

NASCIMENTO, RAIMUNDO NONATO FERREIRA DO. Interculturalidade e Educação Escolar Indígena em Roraima: da normatização à prática cotidiana. Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. 2014. PE.

OLIVEIRA, L.R.C. **Pesquisa em versus pesquisa com seres humanos**. In: Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil/Ceres Víctora, Ruben George Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari Pedro Oro (organizadores). – Niterói: EdUFF, 2004.

RORAIMA, Governo do Estado. **Cartilha Síntese da proposta de Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado de Roraima**. 2ª Atualização. Boa Vista-RR: 2013. Disponível em <https://ufr,br/mepa/phocadownload/cartilha%20zee-rr%20-%20versao%20final%20_1_.pdf> Acesso em 27.05.2017.

RICE, Hamilton **Exploração na Guiana Brasileira**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/ Livraria Itatiaia Editora, 1978.

SANTILLI, Paulo. **Pemongom Patá: território Macuxí, rotas de conflito**. Petrópolis: Vozes, 2001.

VILAÇA, Aparecida. **“Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os wari à luz do perspectivismo”**. Revista de Antropologia da USP, vol.41, n.1, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto. **“A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”**. In: J. P. Oliveira. Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, p.11-30, 1979.

ASSISTÊNCIA EM SAÚDE DA CRIANÇA MIGRANTE VENEZUELANA

Newton Ricardo Pereira Souza³²⁵

Resumo

O crescente fluxo migratório vindo da Venezuela e o despreparo das autoridades em lidar com esse fenômeno um tanto novo, mostram a necessidade de melhor estudar esse movimento. Conhecer os fatores que elevam os números de atendimentos hospitalares às crianças migrantes venezuelanas, inclusive as indígenas Warao, é essencial para aperfeiçoar as políticas de atenção ao migrante. Nesse quadro de migração, a saúde e infância dessas crianças encontram-se numa situação de vulnerabilidade.

Palavras chave: Imigração; Saúde; Infância; Warao; Doenças.

Introdução

A imigração procedente da República Bolivariana da Venezuela tem aumentado significativamente no último quinquênio. Em fevereiro de 2019 as Nações Unidas Brasil apresentou dados indicando a existência de 3,4 milhões de imigrantes da Venezuela espalhados pelo mundo, em julho do mesmo ano a Agência da ONU para Refugiados - ACNUR, noticiou que o número de venezuelanos que haviam deixado o país natal alcançou a marca dos quatro milhões (ONU, 2019).

Entre os países que receberam o maior número de imigrantes, o Brasil se encontra na quarta posição, segundo a ACNUR (2018) em julho de 2018 já se contabilizava a entrada de 168 mil venezuelanos em território brasileiro. Acompanhando a Colômbia que recebeu cerca de 1,3 milhão, está o Peru, com 768 mil e Chile que foi destino de 288 mil venezuelanos. A estimativa é que até o final de 2019 o número de refugiados venezuelanos no Brasil chegue à cifra 190 mil.

O fenômeno migratório não é algo inédito; ao contrário, é tão antigo quanto o próprio homem que na pré-história já realizava movimentos migratórios em função da indisponibilidade de comida, água e segurança. Com o caminhar da história, o fenômeno tomou outros sentidos e características.

¹Enfermeiro, mestrando do Programa de Mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima – PPGANTS/UFRR.

A imigração no estado de Roraima também não é recente, pois se trata de um estado situado em região de tríplice fronteira, onde os fluxos transfronteiricos são constantes, e que algumas situações tomam, inclusive, configuração de migração pendular.

Moreira e Sala (2018 p.15) apresentam que os estudos sobre migrações internacionais dividem em duas categorias, as migrações voluntárias e as migrações forçadas.

Entretanto, a expressão imigração forçada tem sido trazida à baila por diversos profissionais, com um sentido bem mais abrangente ou de maneira genérica, sendo atribuído, por exemplo, à pessoas deslocadas em decorrência de desastres ambientais, conflitos, fome, projetos de desenvolvimento em larga escala, conflitos armados, violência generalizada e violações dos direitos humanos (ACNUR, 2018).

Este tipo de imigração é comum na história da humanidade, tendo ocorrido em grande escala quando da invasão dos vândalos na Europa; mais tarde, em decorrência das Cruzadas, e mais recente na Era em que o colonialismo prevaleceu, fundamentado no etnocentrismo. As famílias se viam obrigadas a mudar-se para fugir das zonas de conflito em busca de um novo lar, os que não conseguiam mudar a tempo tinham seus bens destruídos, as mulheres abusadas sexualmente, as crianças levadas aos cativeiros e posteriormente levadas a condição de escravas.

Em menor escala, temos os movimentos migratórios em decorrência de fenômenos da natureza, como grandes períodos de fome, provocados pela escassez de água ou advento de pragas, contexto esse em que as famílias se veem forçadas a migrar em busca de alimento e subsistência. As disputas étnicas em escala forçam a ocorrência de movimentos migratórios.

Os transtornos consequentes de um processo migratório não repercutem apenas na vida do imigrante. Os reflexos na saúde do indivíduo também refletem nos sistemas da comunidade que recebe o imigrante, ao considerar que trazem consigo, ou encontram no caminho, novas doenças e debilidades, alguma, inclusive, com potencial de desencadear surtos na população de destino ou de passagem, como registra o Relatório Anual de Epidemiologia de Roraima (2018, p.170):

Em 2018, mesmo após o estado enfrentar um aumento no fluxo imigratório de venezuelanos que fogem da atual crise econômica por que passa seu país, intensificado em 2016, e viver um surto de sarampo iniciado em fevereiro de 2018, causado pelo genótipo D8, o mesmo que circula na Venezuela, (...)

A incidência de doenças com esse perfil infeccioso e epidemiológico, conseqüentemente, acaba sobrecarregando os sistemas de saúde locais, tanto unidades básicas de saúde como as avançadas, conforme pontua o Portal Prefeitura Municipal de Boa Vista, (2019):

Para se ter uma ideia, em 2016, apenas 66 venezuelanos foram atendidos no Hospital da Criança. Uma média de 5 crianças por mês. Em 2018, esse número passou para 11.764 atendimentos. Uma média de 980 crianças por mês. Em porcentagem, o aumento ficou em cerca de 18.000% nos atendimentos a venezuelanos, muito maior ao de brasileiros atendidos nesse mesmo período, que ficou em 38%.

Soma-se a esse *status quo*, o fato da grande parcela desses imigrantes ser composta por grávidas, crianças, pessoas idosas e com deficiência (ACNUR, 2018). Essas famílias chegam aos destinos em situação de vulnerabilidade acentuada, o que demanda assistência médica e, por vezes, hospitalar.

Cumpra ressaltar que alguns imigrantes chegam com um quadro de debilidade física e necessita de atendimento médico em caráter de urgência, perspectiva que geralmente é agravada pelas condições do percurso migratório, longo, sofrido e com privação de alimentação de qualidade nutritiva. Destaca-se aqui que a criança imigrante possui grau maior de susceptibilidade a cenários semelhantes a esse, pelos motivos que veremos mais a frente.

Essa crescente demanda, gerada pelo contexto de imigração que tem vivenciado o estado de Roraima, conseqüentemente, sobrecarrega o sistema de assistência em saúde que, mesmo antes da onda de migração, já apresentava sinais de saturação, refletida pela demora dos atendimentos, gerando um grande número de pacientes infantis nas filas de espera. Faz-mister acrescentar que as estruturas físicas dos hospitais não estavam preparadas e nem equipadas para receber essa demanda de pacientes. Essa situação gera denúncias constantes na mídia local. Estas circunstâncias destoam o princípio da eficiência ao qual a Administração Pública deve se guiar, ficando evidente que os serviços prestados não atendem a qualidade esperada, conforme o acordo dos parâmetros de qualidade estabelecidos pelo Sistema Único de Saúde (SUS).

Infância, imigração e saúde

O movimento migratório que ora buscamos conhecer, não obstante possuir características semelhantes a migração ocorrida nos países do hemisfério norte, tem suas especificidades quando tomaram a direção dos países da América do Sul, conforme explicado Weintraub (2012):

Estamos diante de um novo cenário nesse início de século. A crise econômica e social visibilizada em 2008 nos países do hemisfério norte apresenta novos contornos, a migração internacional se complexifica, e suas rotas crescem em número e volume, ao mesmo tempo em que os países criam novas formas de lidar com ela ao gerenciar novas economias morais – aqui entendidas como decisões individuais, políticas e sociais baseadas em julgamentos de valor, ou seja, em princípios culturalmente fundados.

A imigração, objeto deste estudo ocorreu inicialmente de forma similar ao movimento já conhecido na América do Norte. Em meados de 2015, geralmente migrava apenas um membro de uma unidade familiar venezuelana para o Brasil em busca de oportunidades de trabalho para garantir a sua subsistência e contribuir na manutenção dos familiares que ficaram. O agravamento da crise econômica na Venezuela, hoje considerada crise humanitária, gera um processo migratório em unidade familiar e nesse contexto as crianças são as mais afetadas.

Esse contexto de imigração familiar em que a criança está inserida é facilmente observável no relatório emitido pela Prefeitura Municipal de Boa Vista em meados de 2018, onde registra um percentual de 22%, do total de imigrantes venezuelanos, de crianças numa faixa etária de 0 a 11 anos. Um mapeamento realizado pelo órgão (2018) identificou os seguintes números: 98% dos imigrantes em Boa Vista são venezuelanos, sendo que 74% têm entre 15 e 60 anos; 57% são homens; 82% dos chefes de família pretendem trazer seus familiares que estão na Venezuela; 65 % são solteiros e desses, 60% são mulheres, 22 % são crianças até 11 anos; 43% possui cartão do SUS e 73% foram vacinados no Brasil; 81% trabalharam na Venezuela mesmo que informalmente, 68% perderam o emprego nos últimos 3 anos, o que evidencia que são mão de obra economicamente ativa; 65% estão desempregados em Boa Vista, sendo que 90% destes não recebem nenhum tipo de ajuda; 10% moram em espaços públicos.

Diante deste cenário, podemos pontuar o aumento o número de crianças imigrantes venezuelanas atendidas no Hospital da Criança Santo Antônio. Em 2016 foram realizados 66

atendimentos e em 2018 temos um salto para 11.764 atendimentos (PORTAL PREFEITURA DE BOA VISTA, 2019). Em dois anos tivemos um aumento 18.000% de atendimento.

Cometer-se-ia grave erro considerar que o crescimento exponencial de atendimentos efetivados no Hospital Infantil se deve apenas o aumento do fluxo de crianças na fronteira em direção a Boa Vista. Contudo, estes dados devem ser interpretados à luz de outros fatores, ao considerar que a criança imigrante já estava inserida num contexto de vulnerabilidade social. Ela já migra com sérios problemas de saúde, tanto de caráter biológico quanto psicológico. Deve-se observar que o estágio de desenvolvimento biológico da criança é considerado um momento em que a pessoa ainda não desenvolveu maturidade imunológica, conseqüentemente torna-a mais suscetível às doenças e infecções. É digno de menção o registro de Condino-Neto (2014) a esse respeito.

Além disso, devemos considerar a imaturidade imunológica de crianças pequenas, durante seus primeiros anos de vida (...).

Ao nascer, a criança pouco produz anticorpos, sendo esta função resgatada com mais vigor por volta dos seis meses de idade, ocorrendo sua maturação durante a infância e adolescência (...).

Isto explica o porquê as crianças apresentam maior susceptibilidade à infecções, a necessidade de repetição de vacinas.

Ou seja, as crianças imigrantes são pessoas com maiores vulnerabilidades às doenças infecciosas devido à existência de uma maturidade imunológica incompleta e a ausência de contato com formas mais brandas dos antígenos ou debilidade nutricional. Conforme Terallori (1996), num estudo sobre imigração no estado de São Paulo, já havia identificado que os imigrantes eram maior número entre as vítimas da febre amarela por serem mais sensíveis à doença em consequência da ausência de contato anterior com os microrganismos causadores daquela febre.

Destarte, o Estado, com o intuito de reduzir a ocorrência de afecção por doenças infecciosas, tem intensificado as ações de imunização do imigrante e da população nativa, em especial as crianças, inclusive modificou o calendário vacinal em virtude do reaparecimento de doenças erradicadas no Brasil. O Relatório Anual de Epidemiologia De Roraima (2018) indica que o Ministério da Saúde, diante do reaparecimento de casos de sarampo, requereu novas campanhas vacinais com foco nas crianças expostas ao vírus, reduziu a idade para primeira dose da imunização, que antes era de 1 ano, para 6 meses e

reitera que a imunização é uma maneira singular, de garantir que doenças erradicadas não retornem.

Entretanto, mais à frente vemos que a imigração não é o único fator determinante para o reaparecimento de doenças. A imunização além de ser uma estratégia não onerosa de combater doenças mostra-se demasiada eficaz. A Organização Mundial da Saúde – OPAS (2019) apontam que são evitadas anualmente entre 2 a 3 milhões de mortes e que mais 1,5 milhão poderia ser prevenido se a cobertura mundial de vacinação tivesse um maior alcance.

Não passa despercebido o fato de que a política vacinal adotada naquele país não possui a mesma configuração das práticas efetivadas no Brasil. Lopes (2018) apresenta que os profissionais de saúde que trabalham na assistência aos imigrantes nos abrigos têm relatado que na Venezuela não existe um programa de vacinação universal e gratuito como o que é aplicado no Brasil.

Os reflexos disso são claramente visualizados nos dados trazidos pela Organização Pan-Americana da Saúde – PAHO (2018) ao identificar que a Venezuela, registrou, desde o primeiro caso em 2017 até setembro de 2018, 7.370 (sete mil trezentos e setenta) casos suspeitos de sarampo, destes, foram confirmados 5.332 (cinco mil trezentos e trinta e dois) e 64 (sessenta e quatro) óbitos. Destaca ainda que entre 2008 e 2015 nenhum caso de sarampo foi registrado, o que não elimina a possibilidade de terem existido casos nesse período, ao contrário, o Governo Venezuelano não divulgou dados sobre a situação epidemiológica do país, ao que parece para esconder a real dimensão da conjuntura da saúde.

Por outro lado, não é prudente atribuir todas as mazelas da assistência em saúde, no Estado de Roraima ou do Brasil, ao fator imigração venezuelana, pois mesmo possuindo um sofisticado e singular sistema de imunização, o Brasil tem sofrido uma redução relevante das coberturas vacinais, circunstância que encontra base nos trabalhos de Barreto *et al* (2018) ao afirmar que a incidência crescente de casos de sarampo após o início do processo migratório poderia ter sido minimizado ou evitado, se a cobertura vacinal estipulada pelas políticas de saúde estive dentro do preconizado.

Como se não bastasse, a criança imigrante não ser atendida por um programa de imunização vacinal pública e de qualidade no seu local de origem, quando chega ao Brasil, nem sempre é acolhida de imediato pelas políticas públicas locais e passam a viver em

situação de rua, segundo o Fundo das Nações Unidas para a Infância – UNICEF (2019). A entidade registra que pelo menos um terço da população imigrante em situação de rua é composta por pessoas com menos de 18 anos de idade. Uma alternativa são as casas comunitárias onde vivem várias famílias com o intuito de dividir as contas e se ajudarem. Diante desta situação, os imigrantes acabam encontrando na mendicância uma das poucas opções para sobreviverem.

É nesse ponto que se encontra a exploração da mão de obra infantil, um aspecto que carece de atenção especial devido o impacto na saúde física e mental da criança. De forma ainda empírica, observa-se a exploração de mão de obra infantil é realizada pelos próprios familiares, haja vista a dificuldade de encontrar oportunidades de trabalho formal, de adquirir recursos para pagar contas, comprar alimentos, remédios e ainda enviar dinheiro para os familiares que permanecem na Venezuela. Deste modo, os pais acabam aceitando ou incentivando que as crianças se ponham nos semáforos como flanelinhas, vendendo objetos ou apenas mendigando. Não raro, com o intuito de sensibilizar maior número de doadores, observam-se mulheres com crianças de colo praticando a mendicância. Há situações em que a presença das crianças pode ser explicada por serem de tenra idade e necessitarem de amamentação e cuidados.

Esse fenômeno que parece ocorrer em âmbito universal, já fora descrito por grandes teóricos como os relatos de crianças de origem italiana que tocavam instrumentos nas ruas francesas (Bianchi, 2002 *apud* Vacchiano, 2019, pág. 20) e outras que eram levadas para serviço doméstico sob várias formas e em diversos lugares do mundo (Signorelli, 2006 *apud* Vacchiano, 2019, pág. 20).

Assis (2018) complementa, trazendo a ideia de que a inexistência de um sistema educacional que acolha a criança imigrante abre espaço para que ela fique exposta à situação de indefensibilidade ante o aliciamento de grupos armados, exploração sexual, o trabalho infantil e o casamento precoce.

Cumpramos ressaltar que a prefeitura de Boa Vista tem procurado atender ao crescente número de crianças venezuelanas que demandam o acesso à educação. A Secretaria de Educação do Município (2017) mostra que no ano de 2015 eram apenas 53 alunos venezuelanos, já no ano de 2017 haviam 564. Em 2019 os dados foram atualizados,

registrando um atendimento em torno de 4.800 alunos, o que daria um percentual de 12% dos estudantes de toda rede educacional do município.

Como entender todo esse quadro que ora registramos da situação da criança venezuelana em Roraima numa perspectiva antropológica é um grande desafio. No entanto, estamos buscando subsídios teóricos, como também um trabalho etnográfico mais consistente a ser realizado nos hospitais e de, um modo geral, nas ruas de Boa Vista.

Ainda sobre as primeiras informações, identificou-se a existência de uma parcela dessas crianças que, para fugir de uma vulnerabilidade pré-existente no país de origem, de acordo com Ministério Público da União (2018), abandonam suas famílias e atravessaram a fronteira em direção a Roraima, desacompanhadas de seus tutores legais e por vezes desacompanhadas de qualquer responsável ou sem documentos, ou seja, completamente sozinhas, em busca de melhores condições de vida na esperança de ter uma infância com mais oportunidades e pleno desenvolvimento das faculdades mentais, físicas e espirituais.

Num primeiro instante, essas crianças são avaliadas por profissionais de saúde e imunizadas, conforme o protocolo nacional, e posteriormente encaminhadas aos órgãos competentes. Entretanto, não foi possível, neste momento, identificar qual o destino final tomado por essas crianças. Martuscelli (2018) chama atenção para o fato de que comumente autoridades que recebem crianças imigrantes, desacompanhadas, em regiões fronteiriças encaminham-nas de volta aos seus países de origem à luz da ideia de que a unidade familiar é o melhor para elas.

Por sua vez, a criança que logra êxito em migrar com a família não está livre das incertezas e possíveis dificuldades diante de um quadro de iminente doença, entre elas consta as dificuldades de locomoção, desconhecimento da geografia da cidade, dificuldade de acesso aos serviços de saúde, barreira linguística e outros fatores que podem impedi-los ou deixa-los receosos de buscar os serviços de saúde oficiais. Estes serviços são denominados por Kleiman (1980) de arena profissional.

Diante das dificuldades citadas, os imigrantes fazem maior uso da arena popular, onde contam com a automedicação, orientações dos mais velhos, amigos e experiência própria. Além da arena popular, as famílias, com menor frequência, laçam mão da arena *folk* dirigindo-se a um templo para receber uma oração ou reza de um sacerdote, há ainda os que usam as arenas em conjunto (ibidem, 1980).

Com vistas a minimizar os efeitos dessas dificuldades e prevenir situações que ensejem na necessidade de assistência hospitalar, os trezes abrigos instalados na cidade de Boa Vista e outros do interior, segundo Matos (2018), oferecem assistência na forma de três refeições diárias, kits de higiene e limpeza bem como atividades sociais, possibilidade de comunicação com familiares na Venezuela e assistência médica.

Entretanto, há número significativo que crianças que as famílias não estão cobertas pelo aparato assistencial e vivem em locais precários e insalubres como tem afirmado Pereira, Carvalho, Parise (2019. Pg. 300).

Além disso, foram realizadas visitas *in loco* nos abrigos em funcionamento como o Pintolândia para a população indígena Warao, o ginásio esportivo Tancredo Neves para não indígenas em Boa Vista e um abrigo para os indígenas Warao em Pacaraima. Também foram visitados locais onde os imigrantes estavam vivendo em situações precárias e insalubres (...).

Deve-se ressaltar que no caso dos indígenas, há um impacto cultural muito intenso, haja vista serem indivíduos oriundos de outra cultura, com outros contextos e significados e, dessa maneira, tendem, com maior frequência, a oferecer resistência em receber ou se submeter a um modelo de saúde Estatal, como será explanado mais adiante.

Percebe-se aqui a necessidade de compreender essa resistência sob a lógicas dos Warao, para que assim seja possível aplicar uma terapêutica a partir das similitudes e as singularidades da cultura do povo Warao, proporcionando um atendimento em saúde humanizado diante do cenário de imigração dessa população indígena.

Esta circunstância composta pela situação de imigração, contexto social, distanciamento das práticas indígenas, imaturidade imunológica, agrava a vulnerabilidade biológica, psíquica e social, não somente da criança imigrante, se não também, da criança nativa que igualmente compartilha do estado de imaturidade imunológica e, não esporadicamente, está sujeita à pobreza e condições insalubres de moradia.

Neste sentido, ocorre uma exposição a agentes biológicos e doenças potencialmente severas que inclusive foram erradicadas ou controladas no Brasil, conforme citado anteriormente e trazido pelo Relatório Anual de Epidemiologia de Roraima (2018, p.154):

(...) a cada dia cresce mais e mais o número de refugiados em nosso país, aumentando assim os casos de doenças que já haviam sido erradicadas no Brasil. No dia 12 de julho de 2017 deu-se entrada no Hospital da Criança Santo Antônio (HCSA), uma criança Venezuela, K.M.C. P, 10 anos, proveniente do garimpo

venezuelano do Estado de Bolívar na Venezuela, com suspeita de Difteria. Esta Criança ficou internada em isolamento, foram realizados todos os procedimentos necessários para o tratamento da difteria. Foi evoluindo para constatação e confirmação da doença (...).
No dia 18/07/2017, paciente foi a óbito por difteria.

Assim, os casos confirmados e suspeitos se tornaram recorrentes, o que levou o Estado intensificar as campanhas vacinais e o controle de entrada do imigrante, acrescentando na triagem o fator imunização.

Os Warao e saúde no contexto da imigração venezuelana

O Ministério Público Federal no Parecer Técnico nº 10/2017-SP/MANAUS/SEAP, nos traz informações que possibilitam uma melhor compreensão e visualização do pano de fundo do contexto de imigração dos indígenas da etnia Warao, desde os problemas ecológicos da localização de algumas comunidades até os impactos das questões sociopolíticas que tem dificultado a permanência na Venezuela. Contudo, vamos nos ater neste momento apenas às questões que envolvem a saúde das crianças imigrantes da etnia Warao.

Como já abordado preliminarmente neste artigo, os indígenas oferecem alguma resistência em aderir às terapêuticas prescritas pelas equipes de profissionais de saúde, conforme Parecer do Ministério Pública Federal – MPF (2017, p. 36).

A equipe da SEMSA chegou a relatar dificuldades no contexto dos atendimentos, devido à resistência de alguns indígenas em permitir a internação de seus filhos, bem como casos de abandono dos locais de internação antes da finalização do tratamento. Embora alguns atendimentos fossem feitos por profissionais falantes do espanhol, nem sempre isso era possível. Nesse sentido, é importante frisar a importância do domínio da língua ou da tradução do português para o espanhol no contexto dos atendimentos interculturais, a fim de possibilitar a comunicação plena e o entendimento dos indígenas sobre a situação.

O Parecer considera ainda que o ideal seria que as traduções se dessem para o Warao também, considerando que nem todos os indígenas dominam o espanhol.

No mesmo sentido o Relatório Da Visita Técnica Do Grupo Nacional de Direitos Humanos - GNDH ao Estado De Roraima para Avaliação Da Situação Da População Local e Dos Imigrantes Venezuelanos, emitido pelo Conselho Nacional de Procuradores Gerais – CNPG (2018), indica que há alguma resistência dos indígenas em aderir às políticas de

imunização nacional e que, segundo o Prefeito de Pacaraima é uma questão cultural, ao passo que, atribui a essa resistência um caráter de afronta aos direitos humanos das crianças à imunização, a necessidade de conhecer a cultura do povo warao.

Ainda assim, a tradução sugerida no parecer não se mostra suficiente para garantir um atendimento humanizado e a correta adesão do tratamento pelo indígena, por sua vez, a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (2002, p. 16) preconiza que:

A capacitação dos recursos humanos para a saúde indígena deverá ser priorizada como instrumento fundamental de adequação das ações dos profissionais e serviços de saúde do SUS às especificidades da atenção à saúde dos povos indígenas e às novas realidades técnicas, legais, políticas e de organização dos serviços. Deverão ser promovidos cursos de atualização/aperfeiçoamento/especialização para gestores, profissionais de saúde e assessores técnicos (indígenas e não-indígenas) das várias instituições que atuam no sistema.

Para isso, é necessário, primeiro, buscar compreender o que motiva a resistência, conhecer a cultura e só então poder classifica-la como um comportamento cultural e dessa forma melhor adaptar as prescrições terapêuticas.

Para emitir o Parecer Técnico nº 10/2017-SP/MANAUS/SEAP os profissionais do Ministério Público Federal observaram o contexto migratório dos Warao no estado do Amazonas, mais precisamente na capital Manaus, onde identificaram que a maioria dos indígenas recém-chegados apresentavam quadros de tuberculose, pneumonia, catapora e outros problemas de saúde e salienta que, a condição da saúde das crianças Warao é, sobretudo, preocupante, devido ao exacerbado número de crianças doentes, ocorrência de dois óbitos, consequência de pneumonia e de catapora.

O parecer pontua que a situação das crianças indígenas é particularmente agravada pela desconfiança dos pais em permitir que elas sejam retiradas do contexto familiar, contudo, objetivando superar esta barreira, os profissionais de saúde têm buscado dialogar com os indígenas. Os indígenas, por seu turno, solicitam que os líderes e xamãs Warao (*arena folk*) acompanhem as terapêuticas médicas (*arena profissional*), paralelamente continuam com práticas tradicionais de cura.

Destaco aqui outro agravante, observado por Junior (2018, p. 73).

- há uma questão peculiar quanto aos indígenas da etnia WARAU, pois não são transnacionais e, por isso, segundo explicações dos entrevistados, não estariam

sujeitos à proteção da FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI, o que impacta diretamente na qualidade de vida e proteção das suas crianças e adolescentes, pois estão em situação de vulnerabilidade permanente diante da dificuldade de integração à cultura de um país estrangeiro e sem suporte para manutenção de suas tradições étnicas.

Dessa maneira, começou-se a observar que estava havendo uma tendência das autoridades em ignorar ou não reconhecer certos direitos dos Warao, direito geralmente atribuídos às populações indígenas tradicionais do Brasil.

Não é por falta de legislação, segundo Magalhães (2018) o que falta são ferramentas que firmem o direito do imigrante indígena e, traz para o debate a atuação demasiada tímida da Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

A Organização Internacional de Migração – OIM (2018), indica que a FUNAI, por sua vez, afirma categoricamente que “não há nada na legislação que assegure amparo adequado e específico a sua atuação com indígenas venezuelanos” e que “o fato de serem estrangeiros ou imigrantes exigiria a atuação de outros órgãos e ministérios”.

Enquanto a FUNAI segue se escondendo atrás de escusas jurídicas, as crianças indígenas seguem vulneráveis à situações que não condizem com a dignidade humana, desta forma a OIM destaca:

(...) nos abrigos de Pacaraima e Boa Vista há mais de uma dezena de crianças indígenas nascidas no Brasil que não foram registradas no cartório de registro civil por falta de documentação ou documentação incompleta dos pais. Quando muito, elas têm o atestado de nascido vivo emitido pelo hospital, e por isso encontram-se expostas à falta de atendimento na rede de saúde e a riscos, especialmente se os pais decidem se deslocar para outras cidades ou retornar à República Bolivariana da Venezuela.

A falta de uma assistência que atente às peculiaridades da criança indígena Warao, é vista de forma preocupante e mostra-se grave, ao considerar os impactos que ela está exposta, pois além das limitações e vulnerabilidades atinentes aos fatores biológicos há o agravante social imposto pela condição de indígena.

Considerações finais

O agravamento da crise econômica na Venezuela que tomou características humanitárias forçou uma mudança do processo de migração, este, que no começo era

unipessoal passou a se processar em forma de unidade familiar e as crianças se tornaram agentes ativos nesse processo.

Observamos ainda que preliminarmente, alguma parcela das crianças que atravessam a fronteira já se encontra fisiologicamente fragilizadas. Situação que é agravada pela ausência de maturidade imunológica e, condições socioeconômicas e culturais que são submetidas ao aqui chegar, como má alimentação, exposição à situação de rua, possíveis dificuldade de acesso aos serviços públicos de saúde, entre outros fatores agravantes.

As unidades hospitalares não estavam preparadas para atender uma demanda de saltou de algumas dezenas de atendimentos a crianças imigrantes numa ano para alguns milhares no ano seguinte, os despreparo é observável tanto do ponto de vista de estrutura físicas com material humano para atender a população migrante venezuelana.

Dentro do recorte criança imigrante nos deparamos com a existência de crianças da etnia Warao. Estes, por sua vez, possuem mais um agravantes, a saber: a questão cultural, que não tem sido levada em consideração quando dos atendimentos das demandas apresentadas por esse grupo. Percebemos também que essa situação dos índios Warao está distante de encontrar uma solução, pois os órgãos Estatais que assistem às populações indígenas no Brasil, tem se recusado a atender esse grupo indígena. Dessa maneira, serão tratados ainda por tempo indeterminado apenas como população imigrante, sem terem atendido as peculiaridades advindas das questões culturais.

Bibliografia

[ACNUR; Agência da ONU para Refugiados; Número de refugiados e migrantes da Venezuela ultrapassa 4 milhões, segundo o ACNUR e a OIM. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2019/06/07/numero-de-refugiados-e-migrantes-da-venezuela-ultrapassa-4-milhoes-segundo-o-acnur-e-a-oim/> Acesso em: 21/nov/2019.](https://www.acnur.org/portugues/2019/06/07/numero-de-refugiados-e-migrantes-da-venezuela-ultrapassa-4-milhoes-segundo-o-acnur-e-a-oim/)

ACNUR; Agência da ONU para Refugiados; Relatório Anual de 2018. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2019/11/UNHCR_BR_19-H6-DonorReport_r4-Revised-WEB.pdf> Acesso em: 22/nov/2019.

ASSIS, Vanessa Vasques. A Educação Para os que Vivem em Tempos de Guerra. Migrantes forçados: conceitos e contextos / Lílíana Lyra Jubilut, Fernanda de Magalhães Dias Frinhaní, Rachel de Oliveira Lopes, organizadoras. – Boa Vista, RR : Editora da UFRR, 2018.

BARRETO, T. M. de A. C. et al; Vigilância Epidemiológica e os Processo Migratório: Observações do caso do Venezuelanos em Roraima; Migrações Venezuelanas. Unicamp (São Paulo).2018.

Condino-Neto A. Susceptibilidade a infecções: imaturidade imunológica ou imunodeficiência?/Susceptibility to infections: immunological immaturity or immunodeficiency? Rev Med (São Paulo). 2014 abr.-jun.;93(2):78-82.

GOVERNO DO ESTADO DE RORAIMA; Secretaria de Saúde Estadual – SESAU; RELATÓRIO ANUAL DE EPIDEMIOLOGIA DERORAIMA 2018, Disponível em: <https://saude.rr.gov.br/cgvs/images/visa/relatorios/relatorioanualdeepidemiologia_2018y.pdf> Acessado em: 26/dez/2019.

IOM, International Organization for Migration. Aspectos Jurídicos da atenção aos indígenas migrantes da Venezuela para o Brasil. Brasília, 2018. Disponível em: <<https://www.refworld.org/es/pdfid/5b2044684.pdf>> Acessado em: 02/dez/2019.

JÚNIOR, Rodrigo Miranda Leão, Relatório Da Visita Técnica Do Gndh Ao Estado De Roraima para Avaliação Da Situação Da População Local Dos Imigrantes Venezuelanos; Conselho Nacional de Procuradores Gerais – CNPG, Comissão Permanente da Infância e da Juventude; 2018; Disponível em: <https://mpma.mp.br/arquivos/COCOM/RELAT%C3%93RIO_DE_VISITA_T%C3%89CNICA_DO_GNDH_AO_ESTADO_DE_RR_PARA_AVALIA%C3%87%C3%83O_DA_SITUA%C3%87%C3%83O_DA_POPULA%C3%87%C3%83O_LOCAL_E_DE_IMIGRANTES_VENEZUELANOS.pdf> Acessado em: 26/nov/2019.

LOPES, Cristiane Maria Sbalqueiro, Uma Janela de Oportunidades: A migração Venezuelana como fator de Desenvolvimento; Migrações Venezuelanas. Unicamp (São Paulo).2018.
MAGALHÃES, Bruno; Dançando Cirando Com a Lei: A Funai e a Recepção de Migrantes Indígenas; Migrações Venezuelanas. Unicamp (São Paulo).2018.

MANAUS. Parecer Técnico nº 10/2017-SP/MANAUS/SEAP. Parecer Técnico acerca da situação dos indígenas da etnia Warao na cidade de Manaus, provenientes da região do delta do Orinoco, na Venezuela. Ministério Público Federal-MPU. MANAUS-AM, 30 de maio de 2017.

MATTOS, Pablo. A Atuação do ACNUR na Resposta ao Fluxo de Venezuelanos em Roraima. Migrações Venezuelanas. Unicamp (São Paulo). 2018.

MARTUSCELLI, Patrícia Nabuco; Infância como Categoria de perseguição? Crianças Refugiadas e Proteção Internacional; Migrantes forçados: conceitos e contextos / Liliana Lyra Jubilut, Fernanda de Magalhães Dias Frinhani, Rachel de Oliveira Lopes, organizadoras. – Boa Vista, RR : Editora da UFRR, 2018.

MINISTÉRIO PÚBLICO DA UNIÃO (MPU) RELATÓRIO DETALHADO Projeto Atuação em rede: capacitação dos atores envolvidos no acolhimento, integração e interiorização de

refugiados migrantes no Brasil Simpósio Refugiados e Migrantes em Roraima: como acolher e integrar? e oficinas temáticas; 2018; Disponível em: <http://escola.mpu.mp.br/h/rede-de-capacitacao-a-refugiados-e-migrantes/atividade-em-boa-vista/relatoriodelhado_roraima_parte1_2018.pdf> Acessado em: 01/dez/2019.

ONU; Nações Unidas Brasil; Número de refugiados e migrantes da Venezuela no mundo atinge 3,4 milhões. 2019. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/numero-de-refugiados-e-migrantes-da-venezuela-no-mundo-atinge-34-milhoes/>> Acesso em: 21/nov/2019.

OPAS, Organização Pan Americana de Saúde Dez ameaças à saúde 2019. Representação da OPAS no Brasil. Brasília, 2019; Disponível em: <https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=5848:dez-ameacas-a-saude-que-a-oms-combatera-em-2019&Itemid=875> Acessado em: 01/dez/2019.

PAHO, Pan American Health Organization/World Health Organization. Epidemiological Update: Measles. 21 September 2018, Washington, D.C.: PAHO/WHO; 2018 Pan American Health Organization; ©PAHO/WHO, 2018 Epidemiological Update Measles 21 September 2018 Situation Summary; Disponível em: <https://www.paho.org/hq/index.php?option=com_docman&view=download&category_slug=measles-2204&alias=46335-21-september-2018-measles-epidemiological-update&Itemid=270&lang=en> Acessado em: 02/dez/2019.

PEREIRA, José Carlos; CARVALHO, Leticia; PARISE, Paolo. Venezuelanos Acolhidos na Missão Paz: Do Lugar para Descanso à Incidência Política e Inserção Social. Migrações Venezuelanas. Unicamp (São Paulo). 2018.

PMBV, Prefeitura Municipal de Boa Vista, Prefeita apresenta resultado do mapeamento de venezuelanos que vivem em Boa Vista; Disponível em: <<https://www.boavista.rr.gov.br/noticias/2018/06/prefeita-apresenta-resultado-do-mapeamento-de-venezuelanos-que-vivem-em-boa-vista>> Acessado em: 26/ dez/2019.

PMBV, Prefeitura Municipal de Boa Vista; Prefeita Teresa Surita recebe representante da Onu e discute crise humanitária em Boa Vista. Disponível em: <<https://www.boavista.rr.gov.br/noticias/2019/08/prefeita-teresa-surita-recebe-representante-da-onu-e-discute-crise-humanitaria-em-boa-vista>> Acessado em: 26/dez/2019

PMBV, Prefeitura Municipal de Boa Vista; Saúde - Prefeita entrega nova UTI e Emergência do Hospital da Criança. Disponível em: <<https://www.boavista.rr.gov.br/noticias/2019/04/saude-prefeita-entrega-nova-uti-e-emergencia-do-hospital-da-crianca>> Acessado em: 26/dez/2019.

PMBV, Prefeitura Municipal de Boa Vista; Migração: Aumento de alunos venezuelanos nas escolas municipais chega a 1.064%; Disponível em: <<https://www.boavista.rr.gov.br/noticias/2017/11/migracao-aumento-de-alunos-venezuelanos-nas-escolas-municipais-chega-a-1-064>> Acessado em: 8/dez/2019.

PMBV, Prefeitura Municipal de Boa Vista; Aumento populacional - Boa Vista é a capital com maior taxa de crescimento entre 2018 e 2019, segundo dados do IBGE; Disponível em: <<https://www.boavista.rr.gov.br/noticias/2019/08/aumento-populacional-boa-vista-e-a-capital-com-maior-taxa-de-crescimento-entre-2018-e-2019-segundo-dados-do-ibge>> Acessado em: 24/nov/2019.

VACCHIANO, Francesco; Para além das fronteiras e dos limites: adolescentes migrantes marroquinos entre desejo, vulnerabilidade e risco. São Paulo-SP. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902014000100017&lang=pt> Acesso em: 02 de maio de 2019.

O CONFRONTO DAS LÓGICAS WARAO E “OCIDENTAL”: A CONSTRUÇÃO DE POLÍTICAS PÚBLICAS DE ATENÇÃO A REFUGIADOS EM CONTEXTO DE INTERCULTURALIDADE NO ESTADO DO MARANHÃO

Pedro Costa Maciel³²⁶

Resumo

O presente trabalho, que está ainda em construção, pretende-se focar na análise das contradições entre os Warao frente às representações do estado do Maranhão em contexto de construção de políticas públicas de atenção a refugiados. Dessa forma, indaga-se em que medida a relação que se estabelece entre as partes, nas suas relações mais diretas e com a construção de políticas públicas podem ser percebidos como um campo de disputas que geram *curto-circuito semântico*.

Palavras-chave: Políticas públicas; Refugiados; Warao

Introdução

A questão sobre refugiados, bem como o seu conceito, surge em um contexto pós Segunda Guerra Mundial, na intenção de atender as pessoas que foram afetadas por ela. É nesse contexto que, em dezembro de 1950, é criada o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados - ACNUR, a partir da Convenção de 1951.

Seu mandato, inicialmente, de três anos, serviu para assentar pessoas afetadas diretamente pela guerra, famílias que perderam suas residências, etc. Anos depois, a partir do Protocolo de 1967, a Convenção de 1951 é reformulada e as ações da ACNUR se expandem para o resto do globo.

O Brasil ratificou a Convenção de 1951, em 1960, e se apresenta até hoje como um país que recebe pessoas de todo mundo. Segundo os dados da ACNUR, divulgados pelo Comitê Nacional para Refugiados – CONARE³²⁷, o Brasil reconheceu, apenas em 2018, um total de 1086 pessoas em situação de refúgio de diversas partes do mundo. Dessa forma, soma-se o valor de 11.231 pessoas nesta condição no Brasil.

Recentemente, desde 2016, o Brasil recebe um fluxo intenso de pessoas solicitando refúgio, fugindo de situações de vulnerabilidade extremas devido a grave crise socioeconômica da Venezuela. Apesar de não ser o primeiro país em número de solicitação,

³²⁶ Mestrando em Cartografia Social e Política da Amazônia, pela Universidade Estadual do Maranhão.

³²⁷ É um órgão colegiado, vinculado ao Ministério da Justiça e Segurança Pública, que delibera sobre as solicitações de reconhecimento da condição de refugiado no Brasil. Ele também tem como competência orientar e coordenar as ações necessárias à eficácia da proteção, assistência e apoio jurídico aos refugiados. Suas competências e composição estão definidos no art. 12 da [Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997](#).

o fluxo migratório de venezuelanos tem aumentado, principalmente no estado fronteiriço, Roraima.

Em relação ao Maranhão, apesar de chegada de pessoas da Venezuela terem ocorrido apenas em 2019, a presença de indivíduos de outros países não é uma novidade para o estado. Ainda em 2018, houve a entrada de africanos, oriundo de várias nacionalidades por meio de migração ilegal. A migração segue como sendo utilizada como possibilidades de acesso a melhores condições de vida para pessoas em situação de vulnerabilidade social.

Sendo assim, além de envolver pessoas de oriundas da Venezuela, dois pontos se mostram importantes: 1) o processo migratório em questão é situado em contexto de refúgio daqueles que pedem proteção do estado brasileiro para fugir da grave situação de vulnerabilidade socio econômica; 2) dentre os que cruzam a fronteira Venezuela-Brasil, há a presença de indígenas e não-indígenas, estes primeiros, da etnia Warao, como sujeitos principais da pesquisa.

Os Warao, uma das 42 etnias indígenas presentes na Venezuela, realizaram processo migratório por varios estados das regiões Norte e Nordeste do Brasil (Roraima, Amazonas, Pará, Maranhão, Piauí, Ceará e Rio Grande do Norte, Bahia), passando pelas suas principais capitais. Desde a presença da população venezuelana no estado do Maranhão, criou-se um grupo de trabalho para atender a situações emergenciais que envolvessem esta população em específico. Dessa forma, várias medidas foram tomadas envolvendo ações de abordagem, atendimento de saúde, assistência social e, a partir de demanda, oferta de abrigo.

A Secretaria de Estado dos Direitos Humanos e Participação Popular (SEDIHPOP) encabeça as ações realizando articulações importantes e envolvendo ainda mais agentes e instituições nas ações que se pretende realizar. Por se tratar de população indígena, por ser um público diferenciado, sem muitas informações, distanciado linguisticamente e culturalmente, a relação Estado do Maranhão e povo Warao se constrói com diversas nuances.

E em meio as essas relações que variam de momentos amistosos a momentos de atrito, se constrói uma Política Estadual de Atenção a Pessoas em Situação de Refúgio. Dessa forma, com esta pesquisa, ainda em caráter inicial, tem-se a intenção de entender em que as

relações entre o modo como o Estado-Nação organiza suas estratégias de tomada de decisão frente às formas de viver nas organizações sociais indígenas, que lhes são próprias e tradicionais, se dão de forma contraditória e violenta.

Por se constituírem em espaços de relações interétnicas, necessita-se saber como se desenrolam as possibilidades de estabelecimento de diálogos entre as representações do Estado e indígenas Warao, considerando o fato de que estas estão inseridas em campos semânticos diferentes, gerando *curto-circuitos semânticos* (Cardoso de Oliveira, 2006), apresentando distorções na comunicação dos que estão frente a frente nos diálogos. Além de que, na intenção da garantia de acesso aos Direitos Humanos, se as ações do Estado do Maranhão, leva em conta as especificidades do povo em questão ou se essa garantia é embasada de forma universalista (Segato, 2006)

Das relações interétnicas: dos primeiros contatos às dinâmicas das relações de interlocução

O primeiro contato com os indígenas Warao no Maranhão, mais especificamente em São Luís, ocorreu no final do mês de abril de 2019. Funcionários da Secretaria Municipal da Criança e da Assistência Social, com uma de suas sedes na Rodoviária de São Luís, tiveram o primeiro contato com um grupo de 36 pessoas que identificaram, por meio de diálogo, sendo da Venezuela. Dessa forma, a Secretaria de Estado dos Direitos Humanos e Participação Popular foi acionada, para compor o corpo de instituições para atender tal demanda.

Me insiro nesse contexto por estar atualmente como servidor desta Secretaria no cargo de Coordenador para Ações de Combate ao Tráfico de Pessoas e ao Trabalho Escravo. Além disso, é importante frisar que a política de atenção a refugiados é de ordem federal, não possuindo no organograma de pautas e políticas estaduais tal direcionamento. Dessa forma, criou-se um pequeno grupo de trabalho na SEDIHPOP com quatro setores responsáveis: a coordenação, já citada, a Superintendência de Promoção e Educação em Direitos Humanos, Núcleo de Assessoria Indígena e Secretaria Adjunta dos Direitos da Criança e do Adolescente.

Os Warao, passando por diversos estados, nas mais diversas situações, foram atendidos por várias instituições da sociedade civil e do poder público com os mais diversos

atendimentos. No Maranhão, as ações de baseiam na garantia de atendimentos de saúde, assistência social, atualização e recuperação de documentos, fornecimento de abrigo e alimentação.³²⁸

Para entender a problemática utilizou-se a análise de situação social de Gluckman (1987) para entender como se dão as relações entre indígenas e o Estado para, então, para obter as informações necessárias para reunir interpretações sobre o processo. O autor descreve seu estudo de caso na Zululândia, onde buscou compreender as relações entre africanos e brancos do norte da Zululândia e as consequências conflituosas que ocorrem entre estes grupos culturais diferentes.

Esta análise metodológica é pertinente nesta pesquisa, pois as relações existentes entre estes dois grupos culturais divergentes, assim como o caso da situação exposta na Zululândia, são repletas de conflitos. Porém, em uma nova situação encontrada no contato para garantia de acesso as políticas públicas, pode-se dizer que o comportamento destes indivíduos expressava o interesse comum: acesso aos direitos fundamentais e a construção de um de política pública para pessoas para pessoas em situação de refúgio. Por existirem estes interesses em comum, passam a agir de acordo com certos “costumes de cooperação e comunicação, apesar de dois grupos raciais estarem divididos de acordo com um padrão de estrutura social” (GLUCKMAN, 1989, 260) evidentemente hierarquizada.

Ao comparar com outras situações entre indígenas e Governo do Estado, por indivíduos de culturas diferentes que possuem características que os levam ao confronto, é que se pode delimitar certo equilíbrio da estrutura social, se situando em um período de tempo, se mostrando com uma *unidade funcional*. Além disso, este “equilíbrio”

é afetado pelas relações raciais de conflito e cooperação, de modo que cada um destes grupos une os grupos raciais por um lado, enfatizando, por outro, sua oposição (GLUCKMAN, 1989, p. 260).

Assim, o contexto de diversidade cultural que estão inseridos os Warao influencia em como os atendimentos são realizados. Há um padrão a ser apresentado em todos os grupos

³²⁸ O Estado do Maranhão não possui estrutura de abrigamento oferecido em estados como Roraima, Manaus, Pará e Piauí. Ocorreu uma parceria com Igreja Universal dos Últimos Dias e a Rede Maranhense de Diálogo sobre Drogas (REMADD) que ofertou sítio para receber o público. Porém, o espaço não possuía capacidade de receber mais que um grupo familiar. Além disso, se utilizou, de maneira emergencial, a estrutura do Estado, de maneira provisória, para abrigar.

em situação de refúgio: sempre estão em grandes grupos compostos por vários núcleos familiares; a maioria fala a própria língua Warao, com poucos dominando o espanhol, passando a se tornarem referências e mediadores (não necessariamente compondo cargos de chefia); crianças se apresentam, geralmente, em número maior que os adultos e idosos.

Por se tratar da relação entre povos indígenas e não indígenas, deve-se analisar os acontecimentos à luz das relações interétnicas. A partir das análises de Cardoso de Oliveira apresentadas no seu livro *O índio e o mundo dos Brancos* (1964), o autor apresenta as muitas tradições que envolviam a etnologia sobre o estudo das relações entre povos de culturas, assim, algumas se destacam: a britânica, conhecida como *social chance studies*; e a norte-americana, divulgada pelos *acculturation studies*. Essas correntes influenciaram os estudos sobre aculturação no Brasil, principalmente a segunda. Ainda há uma terceira, que é menos conhecida, que envolveu estudos africanistas realizados por etno-sociólogos franceses, denominada de *estudo de situação*.

Cardoso de Oliveira (1964) é influenciado pela terceira corrente teórica, já citada, de estudos africanistas, o que justifica as suas críticas às correntes anteriores e que influenciou nas análises das relações interétnicas no Brasil. A abordagem teórica utilizada para entender os fenômenos interétnicos é a noção de *situação colonial*, tendo como referência Balandier. Essa forma de análise não é realizada em termos das condições muito particulares que a produzem, mas ao conjunto dessas condições.

Segundo Balandier, *situação colonial* pode ser definida como: “o domínio imposto por uma minoria estrangeira, racial (ou etnicamente) e culturalmente diferente em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural afirmada de modo dogmático, a uma maioria, autóctone, materialmente inferior; este domínio provoca o estabelecimento de relações entre civilizações heterogêneas: uma civilização com máquinas, com uma economia poderosa, de ritmo rápido e de origem cristã, se impondo a civilizações sem máquinas, com economia ‘atrasada’, de ritmo lento e radicalmente não-cristã; o caráter antagonístico das relações existentes entre essas duas sociedades que se explica pelo papel de instrumento a que é condenada a sociedade colonizada; a necessidade, para manter esse domínio, de recorrer não só à ‘força’, mas também a um conjunto de pseudojustificações e de comportamentos estereotipados” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964).

A situação colonial deve ser analisada a partir da sua totalidade, o que implica grupos relacionados entre si em termos de domínio e submissão. Dessa forma, a partir de modificação profunda e rápida obriga que seja analisado historicamente, percebendo que nesta relação a sociedade colonizada participa de forma variável, conforme seu tamanho,

seu potencial econômico e seu conservadorismo cultural. Para o seu entendimento, é imprescindível ter-se em conta esta dupla dualidade: a colônia ou a sociedade global em cujo seio ela se insere, e a situação colonial; sobretudo quando ela se torne patentes aos fatos resultantes do contato, os fenômenos em processos de mudanças. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964)

Para Cardoso de Oliveira (1972 apud FURTADO, 1995) o contato interétnico pode ser alcançado de forma completa se analisarmos as relações interétnicas como *fricções interétnicas*. O entendimento de *fricção interétnica* é abordada na obra *O índio e o mundo dos brancos*. Cardoso de Oliveira (1972 apud FURTADO, 1995) entende por *fricção interétnica*

[...] o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituosos, assumindo esse contato, muitas vezes, proporções 'totais', isto é, envolvendo toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972 apud FURTADO, 1995, p. 13).

Oliveira Filho (1988 apud FURTADO, 1995) defende que o processo de dominação não possui apenas um caráter negativo. A dominação não seria, então, um fato externo, imposto por forças externas a um grupo específico, mas assumiria formas e funções de acordo com as próprias instituições nativas.

Sendo assim, desde os primeiros contatos, em 2016, com a entrada de Warao no Brasil, as relações construídas entre povos diferentes vêm se apresentando não totalmente assimétricas, visto que os indígenas se adaptam, se modificam e respondem as ações de acesso às políticas públicas.

No estado do Maranhão, desde o mês de abril de 2019, em meio aos diálogos entre as partes, esses atritos são perceptíveis, visto que as necessidades do Povo e o acesso às políticas públicas ofertadas, em meio aos acordos, são influenciadas pelas diferenças culturais evidentes.

Porém, quando se trata de política que envolvem povos indígenas, no que se refere as estas possibilidades de relações entre indivíduos de culturas diferentes, em contato, em meio a momentos de diálogos e discussões, onde há um enfrentamento de uma parte sobre a outra, Cardoso de Oliveira (2000), afirma que ela deveria "ser capaz de auto avaliar-se com vistas a atender aos requisitos mínimos de uma ética, antes de pautar-se exclusivamente por

motivações políticas, ainda que sejam políticas públicas, conduzidas pelos Estados nacionais” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 214).

Sendo assim, a simples oferta do serviço do estado, para a garantia dos direitos fundamentais e o cumprimento da Convenção de 1951 da ONU, não garante a eficácia da ação estatal. Dessa forma, um olhar mais sensível ao público alvo das ações, devido ao fato de fazerem parte de lógicas de mundo diferentes, devem ser lavadas em conta no cumprimento das obrigações das secretarias e órgãos em suas funções. Um olhar meramente “ocidental”, familiar aos agentes do estado, foge completamente na garantia de seus direitos como povos indígenas.

Dessa forma, assim como pensa Cardoso de Oliveira, entende-se que, antes de querer atender uma política democrática, por mais bem-intencionada que seja, tenha que atender imperativos de uma ética discursiva que possa regular as relações entre indígenas e o Estado.

Do atendimento à construção de uma política estadual de atenção a refugiados

As ações para o atendimento às pessoas em situação de refúgio têm-se apresentado de formas variadas nos vários estados que os Warao transitam. No Maranhão tem se apresentado em etapas diferentes, cada uma com um determinado tipo de ação e encaminhamento.

A primeira etapa é a abordagem, que é realizada pela SEMCAS, dotada da expertise, para realização de tal função. A abordagem ocorre, geralmente, nos grandes sinais, onde os Warao se encontram realizando a coleta de dinheiro para seu sustento diário. As abordagens ocorrem com a visualização nos sinais das grandes avenidas pelos agentes do estado, com informações chegam pelas redes sociais e grupos de Whatsapp com dados de endereços dos indígenas.

Essa etapa é de suma importância para a efetividade das ações posteriores. Assim, houve, em alguns casos, desde a relutância até recusa inicial de qualquer contato com o estado, levando a ocorrer entraves para o que se pretende realizar.

Os Warao se encontram residindo quitinetes nas cidades onde migram, onde o pagamento dessas localidades é realizado mediante a coleta de dinheiro nos sinais. São realizadas visitas nas suas residências, sendo essa a segunda etapa do atendimento, onde

são levados os atendimentos de saúde e de assistência social, sendo acompanhado, em alguns casos, por servidores da SEDIHPOP. Essas visitas ocorrem sempre com marcação prévia, em diálogo com os indígenas, mas, em várias ocasiões, com os serviços sendo encaminhados aos locais de residência, muitos não estavam para o recebimento dos serviços, estando nos sinais.

A assistência é responsável pelo encaminhamento de demandas para as Secretarias executoras, como por exemplo, as Secretarias da Saúde e do Trabalho. Esta, sendo a terceira etapa, corresponde a inserção, de forma concreta, aos serviços finalísticos, atendendo as demandas cotidianas e emergenciais.

Além dos atendimentos realizados, há ainda a construção de uma política estadual de atendimentos as pessoas em situação de refúgio. Essa proposta envolve Secretarias de Estado, sociedade civil e outros órgãos de ordem federal e municipal com a construção inicial de um fluxograma de atendimento com as respectivas funções de cada instituição para o atendimento mais eficaz.

Todos os atendimentos, reuniões e encaminhamentos, apesar da experiência adquirida no cotidiano durante os contatos, foram realizadas sem o conhecimento considerado efetivo sobre o Povo Warao. Neste caso, existem algumas problemáticas que prejudicam as tratativas entre os lados que dialogam. O desconhecimento de modos de vida divergentes do que se entende como ocidental, criam de pré-noções, padrões de comportamento e de ser, interferindo de alguma forma no entender do público alvo.

Além disso, o fato de ser um Povo oriundo de uma outra localidade, há escassez de informações. Essa problemática se mantém em todas as cidades por onde migram os Warao, havendo diferentes formas de lidar com as situações de atrito. Muitas dessas experiências são repassadas aos demais estados que passam a receber indígenas, como foi o caso do Maranhão.

De acordo com o que foi apresentado referente as ações promovidas pelo Estado do Maranhão, por meio de sua Rede, na garantia dos direitos humanos, não se questionar como essa garantia está sendo viabilizada para o Povo Indígena em questão. Há diversos tratados ratificados por vários países envolvendo diversas temáticas que visam esta finalidade, tendo como a Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), exemplo de normativa internacional.

Segundo Segato (2006), a Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil em 2002, embora direcionem um certo grau de

sensibilidade com relação ao chamado direito "consuetudinário" e aos costumes das sociedades indígenas, esses *outros direitos*, ou *direitos próprios*, tal como às vezes são denominados, não podem ser contraditórios com os direitos definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos" (SEGATO, 2006, p. 2016).

Dessa forma, ainda é necessário que os costumes, as tradições, as cosmovisões dos Povos Indígenas tenham que dialogar com as leis modernas e os Direitos Humanos, de caráter universal, não atendendo as especificidades dos indígenas.

Há uma dificuldade de entendimento das especificidades, o que faz com que haja um distanciamento entre as partes. De um lado há o entendimento da garantia de acesso aos direitos fundamentais, de outro, há ainda a necessidade de se inserir na lógica dominante a fim de que seus direitos humanos específicos sejam respeitados e atendidos.

Segato (2006) apresenta esta dificuldade encontrada pela Antropologia na empreitada de convivência com o projeto universalizante dos Direitos Humanos. Há um trabalho de se fazer entender as variações culturais realizada pela Antropologia, mas ela encontra uma barreira que se apresenta com a obrigatoriedade das negociações em locais de decisão dominados pelos Estados Nacionais.

Em meio aos diálogos que são necessários ainda para os Povos Indígenas garantirem seus direitos específicos, há de se pensar qual o contexto que esses diálogos ocorrem. Cardoso de Oliveira (2006) relata sobre o papel dos antropólogos em meio as discussões inseridas no sistema de fricção interétnica, afirmando que pode se encontrar frente a verdadeiros curto-circuitos semânticos. Dessa forma, "em outras palavras, quando e em que condições sistemas culturais entram em contradição e geram distorção na comunicação" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 228).

Esse curto-circuitos geram atritos frequentes nos diálogos entre as partes. O entendimento divergente do que se entende saúde, proteção às crianças (estas nos sinais com os pais), alimentação, etc, tem sido pontos importantes para se analisar de maneira mais crítica sobre as lógicas que se confrontam dos que prestam os serviços e os que recebem os serviços. Sendo assim, o entendimento cultural e as vivências acumuladas dos

indígenas durante anos não correspondem a um entendimento completo de como funcionada a lógica ocidental, seguindo a ideia de integração a sociedade nacional.

Essa forma de pensamento se reflete nos agentes do estado, prestadores de serviços. Essa forma de pensamento vai de encontro com o entendimento dos indígenas no que consiste o recebimento do que entender ser de direito, levando a situações de desgaste e encaminhamentos diferentes entre as partes. Este se mostra como um dos principais problemas que acompanham desde os primeiros contatos, o que mostra que ainda grandes impasses pelo caminho.

Considerações finais

Esta pesquisa, ainda de caráter inicial, demonstra diversos conflitos presentes em meio a construção de uma política de atenção a pessoas em situação de refúgio do estado do Maranhão. As divergências culturais que envolvem o Povo Warao em refúgio no Maranhão e o Estado, se mostrarão presentes em todas as etapas.

A perspectiva universalista dos direitos humanos, estes oferecidos pelo Estado, não corresponde de maneira concreta os direitos humanos dos povos indígenas, levando em conta suas especificidades e modos de vida próprios.

Devem-se pensar alternativas que visam esta garantia de acesso a direitos, mas respeitando minimamente os aspectos culturais desses povos, garantindo a segurança que o estado brasileiro tem por obrigação oferecer a este público vulnerável, em situação de refúgio, mas com um adicional étnico diferenciador, que exige uma forma diferente de trabalhar, distante da que se esta envolvido, distante da lógica ocidental.

Referências

Análise de uma situação social na Zululândia moderna. GLUCKMAN, Max. **A antropologia das sociedades contemporâneas** / organização e introdução Bela Feldman-Bianco. – São Paulo: Global, 1987.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A ação indigenista, **eticidade** e o diálogo **interétnico**. ESTUDOS AVANÇADOS 14 (40), 2000a.

_____. **Caminhos da identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15. 2006.

_____. **O índio e o mundo dos brancos: uma representação sociológica da situação dos Tukúna.** 2ª ed. Livraria Pioneira Editora: São Paulo, 1964.

FURTADO, Marivania Leonor Souza. A escola no mundo dos índios. 1995. fls. Trabalho de Conclusão de Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, São Luís – MA, 1995.

SEGATO, Rita L. **Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais.** Mana vol.12 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2006

A “DIÁSPORA” DOS WARAO DENTRO DO TERRITÓRIO BRASILEIRO

José Raimundo Torres dos Santos³²⁹

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo discutir o processo da “diáspora” dos índios Warao pelo território nacional, após a crise econômica na República Bolivariana da Venezuela, tendo a área de fronteira da cidade de Pacaraima/RR como porta de entrada. A pesquisa buscou compreender esse processo a partir da entrada no território nacional, seguindo a rota pela BR 174, passando por Boa Vista, indo até Manaus e finalmente a cidade de Belém e nordeste do território brasileiro.

Palavras-chave: Diáspora; Warao; Território nacional; Venezuela.

Etnografia Warao

Motivação para diáspora em território brasileiro

Os apontamentos aqui apresentados decorrem da pesquisa de dissertação sobre os Warao e os motivos que os levaram a iniciar sua diáspora no território brasileiro. Os Warao são oriundos da República Bolivariana da Venezuela, mais especificamente como nos informa Castro-Garcia e Heinen:

Los Warao, habitantes milenarios del delta del Orinoco, en Venezuela, ocupan una extensa área que no sólo abarca el estuario de este río, sino que se extiende por la región nororiental del estado Monagas, suroriental de Sucre, nororiental de Bolívar y la región suroriental del estado Delta Amacuro, traspasando al sureste los límites con la república de Guyana (CASTRO-GARCIA e HEINEN, 2000, p. 1).

Lafée-Wilbert y Wilbert (2012) registra que a antiguidade dos Warao no Delta del Orinoco pode ser apontada a partir de dois pontos; o primeiro de que seus antepassados chegaram ao Delta caminhando desde a ilha de Trindade, durante um período em que havia uma ponte entre a ilha e o continente. A segunda de que as fontes arqueológicas demonstram a presença humana na região de Paria desde os 8.000-7.000 anos atrás.

Warao significa “gente de canoa” (wa: embarcación; arao: gente, habitante) e, segundo Díaz Diego (2008), o grupo já foi conhecido como Guaraúnos: “los Warao fueron

³²⁹ Discente do Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade de Roraima

conocidos en la literatura histórica y antropológica de los siglos XVI-XX como Guaraúnos” (WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2007, p. 333).

Os Warao não são altos, porém têm corpos harmoniosos e bem formados, ombros fortes, costas largas, mãos e pés de tamanhos regulares, rostos com maçãs altas, olhos oblíquos e brilhantes, pele de cor bronze claro, cabelo negro escuro lustroso e abundante, rostos expressivos, olhar penetrante, o nariz, especialmente nos homens, bastante pronunciado (GERULEWIZ, 2013, p.43).

Segundo (RAMOS et al, 2017) estima-se uma população de 49.000 Warao espalhada em diversas comunidades na região caribenha do delta do Rio Orinoco. Para Lafée-Wilberg et Wilberg (2008), a situação da mulher Warao mudou muito pouco através da história, exceção de algumas conquistas na década de 1995-2004, onde se reconheceu, com muito esforço, o trabalho que elas realizam, no entanto, continuam com a mesma vida penúria e marginalização, como seus antepassados, desde que os criollos³³⁰ passaram a fazer parte do seu mundo. Para os autores, a dependência em relação à economia nacional, desestruturou a unidade doméstica tradicional do povo Warao. Outra consequência teria sido a perda da mulher Warao do poder administrativo sobre a distribuição de recursos e elas passaram a depender dos homens para seu sustento familiar. Concluindo os autores, acrescentam que o *status* e o papel da mulher começaram a se desintegrar na estrutural social tradicional da sociedade Warao,

Quanto à cultura dos Warao, Castro-Garcia (2000) escreve que são pescadores e coletores, no entanto, há mais de 70 anos tornaram-se também horticultores, cujas comunidades palafitas e as atividades de subsistência se situam tradicionalmente nas zonas ribeirinhas (fluvial/marítimas) e úmidas, tais como: os pântanos, os mangues e as partes inundadas do deltaico. No entanto, a economia sempre esteve voltada para a pesca. Conforme Lafée-Wilbert e Wilbert: “La pesca en los herbazales y bosques anegadizos se realizaba con las manos, cañas sin anzuelos, totumas, cercas, barbasco, estacas, arpones y

³³⁰ Termo utilizado pelos Warao para designar os venezuelanos não índios. O termo tem sua origem no fato de considerar que se trata de uma categoria descendente de espanhóis nascidos na América ao contrário dos indígenas.

cestas. La caza dependía del arco y flecha especializada, lanzas y perros.” (LAFÉE-WILBERT E WILBERT, 2008, p.47).

As casas dos Warao são construídas ou pelo menos eram construídas sobre as águas, são as chamadas palafitas, paralelas ao rio, uma ao lado da outra, unidas por pontes construídas de troncos de árvores (GERULEWIEZ 2013, p. 69).

Os Warao construíam embarcações, eram excelentes navegadores e conhecedores do Delta do Orinoco, além de desenvolver técnica para o manejo dos morichales/buritizais para extração da fécula. Eles enfrentaram impactos ambientais e sociais ocorridos ao longo dos séculos. Dentre os impactos sofridos pelos Warao em seu território, estão os provocados pelas atividades de várias empresas petroleiras, as quais deixaram como consequências a contaminação dos rios, destruição dos manguezais, provocando então a diminuição dos recursos pesqueiros. Segundo estudos realizados, essas atividades foram responsáveis pelos danos ambientais, criando dificuldades de acesso aos recursos naturais, enfim causando impactos nos territoriais ocupados pelos indígenas (WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2007, p. 334).

Entre os projetos que causaram impactos nas Terras Indígenas dos Warao registram-se as atividades das indústrias madeireiras, plantações de arroz e indústrias alimentícias na região de Winikina, no município de Antonio Dias e Tucupita, áreas das quais partiram a maior parte dos grupos que vieram para o Brasil.

A construção da estrada construída nos anos de 1960 estimulou tais atividades. A estrada ligou as cidades de Maturín, Barrancas e Tucupita (WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2007, p. 334), viabilizada devido à construção da barragem no canal Manamo³³¹ em 1965, que, por sua vez, provocou a salinação das terras dos Warao, haja vista os tubos não escoarem suficientemente água doce (CASTRO-GARCIA e HEINEN, 2000, p. 14).

Se por um lado os indígenas conseguiram trabalho nas plantações de arroz, a extração de madeira em 1988 teve uma queda em cerca de 60%, provocando o desemprego dos indígenas que tinham se alocados nessa atividade. Não obstante todos esses problemas

³³¹ Consistía en un sistema de diques de 172Km de longitud que impidieron que las aguas del Orinoco, a través de los caños *Manamo*, Pedernales, Cocuina y Tucupita, inundasen las islas de Guara, Manamito y Cocuina durante los meses de Mayo a Octubre, protegiendo parcialmente las islas de Tucupita y Macareo (CASTRO-GARCIA e HEINEN, 2000, p. 12)

socioeconômicos, a Venezuela enfrentou uma epidemia de cólera nos anos 1990, causando a morte de vários Warao (LAFÉE-WILBERT, 2008).

Os impactos ambientais e socioeconômicos descritos nos ajudam a entender a vinda dos Warao para o Brasil. Para Ventura (2018, p. 20) a retração das políticas públicas nos últimos anos, nas áreas de saúde e educação “nas comunidades – implementadas pelo Estado venezuelano, sobretudo na década de 2.000 – ampliou o campo de dificuldades, e uma parte do povo Warao optou por novas estratégias de mobilidade que os conduziram, neste caso, para o Brasil”.

De acordo com Soneghetti (2017), a crise foi marcada pela queda nos preços do petróleo, conseqüentemente:

(...) baixa produção econômica, altos níveis de desemprego, desvalorização da moeda e hiperinflação, ocasionou perdas de programas sociais e redução de seus valores, bem como a escassez de bens alimentícios e a dificuldade de acesso a eles, potencializando os fluxos migratórios dos Warao para as zonas urbanas de países vizinhos, como é o caso do Brasil. Na atual conjuntura econômica venezuelana, o deslocamento de indígenas Warao para as cidades brasileiras é motivado fundamentalmente pela busca de alimentos, trabalho fixo ou temporário e dinheiro, além de acesso a saúde (SONEGHETTI, 2017, p.8).

Motivados pela crise política e econômica de seu país de origem, os Warao se deslocaram de sua região de origem, do Delta do Orinoco, na República Bolivariana da Venezuela, para o Brasil, entrando pelo município de Pacaraima, cidade fronteira com a cidade venezuelana de Santa Elena do Uairén. A chegada dos índios da etnia Warao no Brasil foi um fenômeno considerado novo, pelo fato desse grupo étnico não viver na região fronteira com o estado brasileiro.

Os Warao seguiram uma rota de cerca de 930 km, partindo do Estado de Delta Amaruco, na Venezuela, passando pelas cidades de San Felix, Puerto Ordaz e chegando à cidade fronteira de Santa Elena do Uairén. Daí eles atravessam a fronteira para o lado brasileiro, passando ou se fixando em Pacaraima/RR. Eles chegaram à capital de Boa Vista pela BR 174 e uma parte dessa população seguiu para a cidade de Manaus/AM, seguindo a rota da mesma BR. De Manaus uma parcela do grupo seguiu para Belém, Santarém, Altamira, Jacareacanga (Aldeia Karapanatuba, TI Mundurukânia).

As informações mais recentes é que chegaram às capitais do nordeste, Teresina, São Luís do Maranhão, Fortaleza e Natal e Recife

Segundo relatório de Soneghetti (2017) registra-se no mesmo que os Warao chegaram ao estado de Roraima em 2014 num grupo pequeno, mas que em 2016 já eram numerosos os grupos de Warao na cidade de Pacaraima.

Ventura (2014) também registra que as primeiras famílias Warao chegaram ao Brasil em 2014 e que hoje se estima que 3 mil indígenas chegaram ao Brasil em grupos familiares. A autora afirma que em decorrência da dinâmica dos Warao de ir-e-vir entre seus territórios originários na Venezuela, o mesmo estaria acontecendo no Brasil, ou seja, mantendo essa característica de mobilidade entre o país de origem e de destino. Por sua vez, observamos que apenas os *aidamos*³³² estão realizando essa travessia e na medida em que os Warao se distanciam, essa mobilidade está deixando de existir. Nossos interlocutores expressaram o desejo de não retornar tão cedo, outros nem cogitaram essa possibilidade.

Portanto, eles estão se dispersando no território brasileiro através da fronteira Brasil e Venezuela. E, nesse caso, não se trata do mesmo fenômeno experimentado pelos índios Macuxi, Wapixana e Taurepang que tradicionalmente viviam em áreas fronteiriças e mesmo depois da criação dos estados nacionais, continuaram considerando um território único. A fronteira em epigrafe para os Warao é apenas uma passagem, não obstante se fixaram temporariamente no abrigo de Pacaraima. Em verdade, historicamente não viveram nesse espaço dividido pelas linhas fronteiriças.

Os Warao saíram de seus territórios, atravessaram a fronteira física, cultural e social, até chegar ao território brasileiro. Fronteira física determinada por uma linha imaginária, muitas vezes demarcadas por marcos fronteiro, cujos estados, nações utilizam para demarcarem seus territórios, fronteiras culturais e sociais, onde as culturas se chocam e os indivíduos reconhecem seus semelhantes e excluem seus diferentes, fortalecendo assim suas identidades étnicas.

Esse fato nos remete à concepção de Barth (1998) de identidade étnica, enquanto apreendida de forma processual que sempre se afirma diante de novas conjunturas. Os grupos têm usado a identidade étnica para categorizar a si mesma e os outros, interagindo, discutindo e se autorreconhecendo como iguais. Nessa direção, Barth (1998) reforça que a identidade étnica se processa diante das relações sociais e que os elementos que promovem

³³² Termo que os Warao utilizam para designar o chefe do grupo, semelhante ao de cacique ou tuchaua.

a distinção cultural ocorrem dentro das próprias relações interétnicas. Dessa forma, as diferenças são manifestadas pelos próprios atores, podendo ser física, linguística, alimentar ou qualquer outro traço que reforce a alteridade.

Barth também entende que a formação de grupos étnicos resulta de acontecimentos baseados em um contraste cultural preestabelecido que promovem fronteiras étnicas mantidas por traços culturais. Por outro lado, essas características que demarcam fronteiras para o grupo étnico não são categorias fixas, portanto, passivas de mudanças, transformações e diálogos sem necessariamente ameaçar a solidariedade étnica.

Os Warao ao atravessarem as fronteiras podem ter passado pelo estado da liminarietà, a que Victor Turner (1920-1983) define como sendo uma condição transitória na qual os sujeitos encontram-se destituídos de suas posições sociais anteriores, ocupando um lugar indefinido no qual não é possível categorizá-los plenamente. Nesse caso, os Warao são indígenas? Imigrantes? Parentes dos índios que vivem no território brasileiro? Como classificá-los e como eles se definem?

Para as autoridades, a princípio, os Warao eram imigrantes, devendo ser tratados como tal. Por outro lado, organizações não governamentais como as Caritas³³³ e Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados os classificavam como indígenas e, enquanto vítimas da crise venezuelana, defendiam que o Estado teria que tratá-los como refugiados.

Analisamos o fenômeno dos Warao em território brasileiro como uma diáspora e, no primeiro momento, nos apoiaremos no conceito de James Clifford e Stuart Hall. A diáspora para Clifford (1994) pressupõe longas distâncias e separações mais ou menos semelhantes a uma condição de exílio. Por sua vez, o processo diaspórico contempla tanto múltiplas comunicações como dispersa populações, fenômeno experimentado pelos Warao. Para o autor, não obstante a diáspora ter relação com outros termos, tais como, viagem, fronteira e migração, há uma diferenciação, haja vista que não se trata de uma “viagem” temporária, envolvendo comunidades estabelecidas longe de casa. Assim, não se trata de um movimento transfronteiriço, ou seja, dois espaços arbitrariamente separados, vigiados e reconhecidos

³³³ A **Caritas** é um organismo da Igreja Católica Apostólica Romana presente em 200 países e territórios, na forma da rede *Cáritas Internationalis*, sediada em Roma, no Vaticano (originada em 1897).

como espaço de práticas legais e ilegais de travessias e comunicações. A diáspora, conclui, significa distância e separação semelhante a um exílio. É também uma experiência de viver num lugar e lembrar de que é de outro lugar.

Já Hall quando escreve que dentro dos estudos culturais o termo se presta a dar conta especialmente dos fenômenos relativos a migrações humanas dos ex-países coloniais para as antigas metrópoles. Para Hall o conceito de diáspora é:

O conceito fechado de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um 'outro' e de uma oposição rígida entre o de dentro e o de fora. Porém as configurações sincretizadas da identidade cultural requerem a noção derridiana de *différance*, uma diferença que não funciona através dos binarismos, fronteiras veladas que separam finalmente, mas são também *places de passage* (lugares de passagem) e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim (HALL, 2003, p.33).

Levando em consideração este conceito, podemos verificar que a diáspora dos Warao vem ocorrendo ao longo do tempo, mesmo dentro de seu país de origem, já que o grupo foi sendo obrigado a se deslocar para grandes cidades, buscando novos meios de sobrevivência e estabelecendo novas relações com os criollos. Ao analisar o fenômeno de migração dos Warao, como já ressaltamos, entendemos que não se trata de um deslocamento numa faixa de fronteira, considerando antes um território único, como no caso dos Macuxi, Wapichana, Tauren pang, Yanomami e mesmo os Waimiri Atroari, esses últimos que ocupavam e ocupam um território que hoje faz parte de dois estados da federação. No caso das etnias citadas, podemos pensar em um território único ocupado em tempos "imemorais" que foram divididos numa linha de fronteira à revelia dos índios que nele ocupavam tradicionalmente. No caso dos Warao, estamos analisando uma etnia que ocupava um território a quase mil km da fronteira do Brasil sem mobilidade nessa nossa linha fronteira. Os Warao ocupavam o território que hoje é o Estado do Delta Amaruco, na região do Delta Del Orinoco e não se deslocavam na hoje fronteira Brasil/Venezuela.

Tomamos como exemplo o deslocamento dos Wapichana no sentido Guina/Brasil e vice-versa. No passado não podíamos afirmar que havia um deslocamento transfronteiriço, haja vista que eles ocupavam um território único. A criação dos Estados Nacionais divide um território ocupado tradicionalmente pelos indígenas, afetando gradativamente a dinâmica cultural desse povo. Hoje, essa leitura divisória ainda soa estranha frente à situação

concreta em que estão vivendo. Para Castiglione (2009, p. 30), a migração transfronteiriça ocorre ao longo dessa linha e promove muitas mudanças: “longas ou permanentes, mobilidade frequente de pessoas que se dirigem a outro país apenas para trabalhar ou utilizar serviços; ou mudança de residência com constantes movimentos de ida e vinda ao país de origem”. Essa noção de país de origem e destino, como também de território não se aplicava ao elemento subjetivo dos indígenas citados acima, mesmo diante de uma mobilidade espacial que ultrapassava uma linha transfronteiriça de dois países ou dois estados da federação.

Assim, tomamos emprestada a noção de diáspora de Hall e Clifford, como já nos referimos, pois entendemos que se aplica melhor ao caso dos Warao. Entendendo a diáspora de uma forma mais simples, ou seja, o espalhamento de um povo que se desloca do seu lugar de origem para outras localidades em busca de realizações que não atingiram. Nosso interlocutor, o aidamo do grupo que se encontrava acampado no viaduto da rodoviária de Manaus, Moisés³³⁴ afirmou que não sabia se iria voltar ao local de origem, mesmo que “o problema da Venezuela for resolvido”. Por outro lado, tinha deixado membros das famílias, principalmente os mais idosos. No caso analisado, podemos inferir que a diáspora se deu de forma forçada e não por opção própria. Na narrativa do aidamo é possível perceber que a dispersão era a única alternativa de sobrevivência. Na Venezuela não conseguiam sequer um quilo de farinha e de açúcar: “tudo muito caro, muita gente necessitando de roupa, de medicina e como não tem está morrendo, passando fome”. Ele acrescenta que no local de origem deixou dois irmãos e dois sobrinhos que não têm roupa, nem comida e ele não tem como ajudar.

Como se vê aqueles que partem não se desliga do seu local de origem e além de manter suas tradições culturais longe desse local ficam também ligados com aqueles que ficaram. O fenômeno diaspórico promove mudanças, ressignificações que interferem tanto na identidade individual como coletiva do grupo deslocado. Cumpre observar que mesmo diante de todas as mudanças experimentadas sempre há o desejo de retornar, mesmo quando essa esperança é mínima. Nessa direção, Hall (2003) observa que a diáspora é um processo que contém um núcleo imutável e atemporal, ligando o passado ao futuro e ao

³³⁴ Moisés foi como chamamos o indígena Warao chefe de seu grupo, para preservar sua identidade.

presente de forma ininterrupta. Assim, a tradição promove a fidelidade ao local de origem daqueles que decidiram se espalhar. No entanto, nas narrativas dos Warao sempre havia o desejo de buscar os que ficaram e a dúvida diante de uma possibilidade de fazerem um caminho de volta.

Conforme o trabalho pericial de Soneghetti (2017) no início de 2017 apontava que os Warao já em Manaus desejavam retornar temporariamente à Venezuela com o intuito de levar comida, dinheiro e roupas arrecadados no Brasil. Outro elemento motivador desse retorno era buscar artesanato, haja vista que devido ao câmbio era muito mais barato do que comprar a matéria prima e produzir aqui. Ele afirma:

Assim a presença dos Warao em Manaus é marcada fundamentalmente por um movimento pendular entre a capital amazonense e as cidades e comunidades venezuelanas, passando pelas cidades de Roraima. Essa dinâmica de mobilidade sazonal é caracterizada por um tempo maior de permanência no Brasil e um período curto de passagem pela Venezuela, o que permite que os Warao tenham acesso a recursos acumulem bens suficientes para levar para os seus familiares, retornando com artesanato para a venda (SONEGHETTI, 2017 p.18).

Durante nossa pesquisa em campo nos anos de 2018 e 2019, percebemos que não mais havia motivação para essa mobilidade. Algumas hipóteses podem ser levantadas, tais como: o número de parentes trazidos do local de origem cresceu nos dois últimos anos, maior dificuldade econômica nesse movimento e pouco rendimento com venda de artesanatos, afora que o processo diaspórico distancia ainda mais o acesso ao local de origem dessa população. Nesse trabalho pericial, os Warao entrevistados justificaram a migração de Boa Vista para Manaus em decorrência:

1) disseminação de um discurso que desestimulava os cidadãos de Boa Vista a dar dinheiro para os indígenas, o qual era reproduzido pelos administradores do Centro de Referência ao Imigrante/CRI (o que era apontado pelos Warao como proibição de pedirem dinheiro nas ruas), 2) as condições de abrigamento no CRI, sobretudo no que diz respeito à convivência conflituosa com os *criollos* (não indígenas) e à alimentação disponível, a qual era vista como insuficiente e incompleta (serviam apenas arroz e macarrão, sem nenhuma carne); 3) a grande dificuldade por parte dos homens Warao em obter trabalho; 4) a concorrência para a venda de artesanato, gerada pela grande quantidade de indígenas Warao na cidade (SONEGHETTI, 2017, p.21)

Trazendo a narrativa sobre a trajetória da caminhada do aidamo Moisés e sua família, podemos verificar que são compatíveis com as informações trazidas na pericia de Soneghetti. Ele morava no município de Antonio Diáz, um dos maiores que integra o Estado

Delta Amacuro, limitando-se ao município de Tucupita. Partindo de Antonio Díaz, numa embarcação grande, seguiram para Tucupita numa jornada de vinte quatro horas. Do porto, tivemos que apanhar uma condução até o terminal da ciudad da Guayana, no Estado de Bolívar. Da ciudad de Guayana partiram para Santa Elena de Uairén, percorrendo nesse último trecho 590 quilômetros. De Santa Elena de Uairén atravessaram a fronteira até Pacaraima e de lá Boa Vista. Com a venda dos artesanatos que traziam, chegaram de ônibus a Manaus. No caso da família do aidamo, a parada foi rápida em Boa Vista, mas nessa caminhada alguns tiveram que ficar para trás: “tem parentes meus que ficaram em Pacaraima, minha mãe de 82 anos, num abrigo com meu irmão e um sobrinho. Eu estou lutando para ficarmos juntos, porém não temos dinheiro para trazê-los”. Essa foi a rota de quase todos os Warao. Todos os nossos interlocutores, ao longo da pesquisa, na sua grande maioria mulheres Warao também apontam os mesmos motivos que os levaram a partir do território que ocupavam.

Ao mesmo tempo em que se evidenciavam as diferenças culturais provocadas pelo processo diaspórico, os preconceitos se fazem presentes e se reproduzem ao longo dessa caminhada. O fenômeno se manifesta até na forma de ocupação espacial entre o Warao e os criollos, aspecto que discutiremos adiante.

Os Warao no centro urbano de Pacaraima

Ao chegarem a Pacaraima, os Warao se abrigaram na rodoviária e no seu entorno, ocupando o terreno desocupado ao lado e na frente dos comércios das proximidades. Ali podíamos encontrar famílias inteiras, muitas mulheres e crianças perambulando e mendigando pelas ruas. Enquanto que os criollos ocupavam a região central da cidade.

Na nossa primeira experiência de campo na cidade, tivemos a oportunidade de conversar com um índio Warao que estava acampado na frente de um prédio próximo à rodoviária. Ele nos disse que tinha vindo da cidade de Tucupita e que passou pelo menos seis dias viajando de ônibus e a pé pela Venezuela com seus filhos e outros parentes até chegar ao Brasil. Ele acrescentou que estavam ali juntando dinheiro para seguir viagem para Boa Vista, justificando a migração em decorrência do seu local de origem não ter mais remédio e comida. Informou-nos que passou fome, tanto nas terras tradicionalmente ocupadas como

em outras cidades da Venezuela, não tendo condições de se manterem lá. Segundo ele, em Tucupita tinha casa, mas não tinha comida e nem trabalho.

Tivemos também a oportunidade de conversar com outra indígena que também relatou uma história muito semelhante ao do outro indígena. Ela narrou que tinha vindo de Tucupita com seus dois filhos e um sobrinho, filho de uma irmã que já estava em Manaus. Ela estava tentando ganhar dinheiro para vir para Boa Vista e depois seguir para Manaus. Ambos relataram a falta de alimento, medicamento e trabalho nas cidades venezuelanas por onde passaram e que não tinham intenção de ficar em Pacaraima ou em Boa Vista. Eles estavam esperando somente a oportunidade de se deslocarem para o abrigo em Boa Vista e seguirem viagem para Manaus. Como podemos observar, os relatos são muitos semelhantes em relação aos motivos que levaram a longa caminhada até o Brasil.

Nas falas dos Warao, diferentemente dos criollos, não percebemos um interesse maior de ficar nas três cidades em que se encontravam. Diferentemente dos criollos, que por seu turno, sempre afirmavam que o interesse é conseguir um trabalho e a decisão de partir para outras cidades era decorrência de não atingirem esse objetivo.

Um aspecto nos chamou a atenção durante a pesquisa, o de que não havia uma preocupação grande dos Warao em portar uma documentação, diferentemente dos criollos. Mas é provável que seja apenas o caso daquelas que abordamos. Entrevistamos uma índia Warao num sábado no cruzamento da Avenida dos Imigrantes com Atayde Teive³³⁵ e ela nos informou que não tinha documento, apenas uma carteira da Secretaria do Trabalho e Bem-Estar Social do Estado de Roraima – SETRABES. Também tinham partido de Tucupita e morava no abrigo da Pintolandia. Segundo ela, tinha saído naquela manhã para mendigar no citado sinal, pois precisava de dinheiro para comprar material de higiene. No entanto, o juiz da Vara da Justiça Itinerante de Roraima nos informou que eles também estão entrando no Brasil como refugiados ou com visto de residência, semelhantes aos demais venezuelanos. Isso nos faz afirmar que eles não têm nenhuma prerrogativa diferente enquanto índios. Outra informação é que os atendidos pelas ações da Justiça Itinerante tinham documentos venezuelanos.

³³⁵ Cruzamento situado no bairro Caimbé, não muito distante do centro de Boa Vista e conhecido por ter se tornado uma área de prostituição de mulheres venezuelanas, conhecidas como “ochenta” por cobrarem R\$ 80,00 por programa.

Estigma: segregação, preconceito e discriminação

Presenciamos algumas manifestações de preconceitos e discriminação na fala e atitudes de donos dos comércios. Num supermercado a proprietária reclamava que todo dia os funcionários tinham que lavar a calçada do comercio, haja vista o cheiro de urina que ficava toda manhã naquele local. A proprietária de um restaurante relatava que os venezuelanos pedintes incomodavam sua clientela na hora das refeições. Esse contexto levava a reprodução de frases tais como: “eles não querem trabalhar”, “eles são sujos”, “eles roubam” entre tantas outras coisas. Como se vê se estabeleceu na cidade aquilo que Goffman (1981) tem chamado de estigma social, enquanto marca ou sinal que desqualifica seu portador. O estigma é um processo relacional de acusação do outro, gerando preconceito e discriminação. As frases acima consubstanciam essa prática categorizando os indivíduos ou grupo num grau de inferioridade diante da sociedade. O estigma cumpre esse papel de designar os que pertencem e os que não pertencem a um determinado grupo. Portanto, os Warao não pertencem a essa sociedade local e isso a autoriza a excluir e diminuir esse outro. Soneghetti (2017) registra no trabalho pericial realizado no início do ano de 2017 em Manaus, quando os Warao ainda moravam em casas alugadas por eles mesmos, ocorrência de incêndios criminosos objetivando a retiradas deles para outros imóveis, além de famílias indígenas hospedadas no centro que sofreram ameaças de morte por parte de pessoas desconhecidas que exigiam a saída daquele lugar.

Em certa ocasião, quando participava de um minicurso “Direito à autodeterminação e à autonomia dos Povos Indígenas na Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas” na Universidade Federal de Roraima, denominado Seminário Nacional dos Direitos dos Povos Indígenas: perspectivas e desafios nos 10 anos da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas promovido pela MOITARÁ³³⁶ e Universidade Federal de Roraima, tivemos a oportunidade de ouvir o depoimento de alguns Warao que relataram que não era de hoje que são discriminados e que sofrem preconceito por parte dos criollos, coisa rotineiro na

³³⁶ Grupo de Pesquisa de Direitos Étnicos – Moitará, da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília–FD/UnB

Venezuela. Podemos ter uma ideia do porquê da segregação dos espaços dos grupos de migrantes venezuelanos, não obstante o fato de estarem na mesma condição em outro país, passando pelas mesmas necessidades e não se agregarem, existindo sempre certa insatisfação na convivência, tanto quando se encontravam dispersos nas ruas, como quando colocados juntos nos abrigos.

Não que os Warao possam ser considerados pelos criollos como não pertencentes à nação venezuelana, mas o que podemos observar é uma discriminação pelo fato de ser índio. Esse sentimento é idêntico ao da sociedade brasileira, cuja manifestação do preconceito e estigmatização se processa nas concepções de que se trata de vagabundos, preguiçosos, que não contribuem em nada para o desenvolvimento da nação, como já frisamos.

Ainda quando ocupavam as ruas do centro de Pacaraima, os Warao mantinham distância dos criollos. Eles ocupavam o entorno da rodoviária e depois passaram a ocupar um abrigo exclusivamente destinado a eles, também distante do centro de triagem dos criollos. Em Boa Vista, na chegada, passaram a ocupar um mesmo abrigo, mas diante dos constantes conflitos com os criollos, os órgãos assistenciais que gestam o local, resolveram isolá-los. Em Manaus, tanto na rodoviária como nos abrigos, ficaram separados. Quando da entrevista com o aidamo Moisés, na rodoviária de Manaus, ele de imediato pediu para que nos afastássemos para entregar os mantimentos num local distante, com medo dos criollos se apossarem de forma violenta: “os criollos estão tratando maus nosotros, eles às vezes pegam faca, ameaçam-nos, dizem muitas palavras, eu vou te matar, eu vou te queimar. Eles são maus, carregam facas”. Essa segregação vai além das questões de ordem cultural.

Mas vamos pontuar em termos concretos como se processou essa divisão dos espaços. Quando os Warao começaram a chegar à cidade de Pacaraima ocuparam os espaços próximos da rodoviária, distantes dos locais de aglomeração dos migrantes designados criollos. Outro fato que nos chama a atenção é que os Warao sempre têm um líder, uma espécie de interlocutor, diferentemente do outro grupo. Mais tarde, os Warao são instalados num abrigo, administrado pelo Exército Brasileiro e Agência da Organização das Nações Unidas para Refugiados.

O abrigo dos Warao está localizado numa área alta no limite da parte urbana da cidade de Pacaraima. Distante do centro de triagem e abrigo temporário para os venezuelanos não indígenas.

Observando essa segregação é pertinente observar o que diz Agier (2006) sobre a forma de acolhimento das políticas governamentais e do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados - ACNUR em agrupar os refugiados em campos, em vez de deixá-los disseminados no seio da população. Para o autor, essa é uma forma obcecada de controle e acrescenta: “sob esse aspecto, os campos representam uma das múltiplas ramificações da [“sociedade de controle”] (AGIER, 2006,p. 199). É evidente que Agier está se referindo a outros contextos, mas nos permitem fazer conexões com o objeto que estamos analisando. Ele vai além ao afirmar que o dispositivo humanitário mundial é o isolamento, ou seja, os chamados sítios humanitários situados nas margens, afastados dos locais de vida comuns e continua: “com a constituição dos terrenos do humanitário como espaços de exceção, como os *não-lugares*, a história política recente fez nascer uma categoria mundial de sem-lugar e sem-direitos mais ampla que a soma dos refugiados propriamente ditos” (AGIER, 2006, p.199).

Nossa experiência acumulada ao longo da pesquisa com os Warao nos permite pactuar com as afirmativas trazidas por Agier sobre o controle das agências de acolhimento. Há um impedimento rígido, principalmente, da ACNUR do acesso de pesquisadores aos abrigos no Estado de Roraima, assim como de outros agentes externos que têm interesse em participar dessas ações de acolhimento.

O isolamento promovido por essas agências se faz sentir na realidade vivenciada pelos próprios Warao nos abrigos. O controle na forma empregada e o confinamento espacial são estranhos à cultura Warao. Não é por menos que muitos Warao fogem dos abrigos para perambular pelas ruas, exceção dos que estão em Manaus, morando em casas alugadas pela Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Direitos Humanos – SEMMASDH.

Para Ventura (2018), os gestores dos abrigos não levaram em consideração as dinâmicas culturais dos Warao:

Desde o início, a gestão dos abrigos ou desconsiderou ou teve dificuldades para reconhecer as dinâmicas próprias e as formas de organização social destes grupos, suas relações internas e forma de tomada de decisões ou da resolução de conflitos.

A perspectiva adotada foi a de do disciplinamento da vida nos abrigos e o estabelecimento de normas sem a participação e consulta devida aos indígenas. Houve, inclusive, interferência nos modelos de organização – atribuindo-se, em alguns momentos, às entidades gestores o poder de indicar os representantes legítimos das famílias indígenas – e a estruturação rigorosa de horários e funções (VENTURA, 2018, p.24).

Em verdade, a ACNUR, assim como outras que atuam nos abrigos, tomaram para si a tutela dos migrantes venezuelanos (índios e criollos). Os migrantes “tutelados” perderam todo o direito de voz e essas entidades reeditaram de forma velada o status de que se trata de uma categoria “relativamente incapaz”. Aos pesquisadores não é admitido fotografar os migrantes, mesmos que autorizado por eles. Essa política tem provocado a evasão de migrantes, tanto criollos com Warao. No caso dos Warao, entendemos que por questões culturais, eles têm resistido mais a essa imposição, procurando uma maior autonomia. Eles se recusam a serem sujeitos desse controle e isolamento.

O fenômeno concreto da diáspora dos Warao não se alinha a outros estudos que tentam compreender a migração a partir de uma discussão de gênero, como ressalta Silva (2005):

Migrar tem o significado do voo das andorinhas, que partem em busca de sustento para os filhos. Mesmo para as jovens, a ajuda à família aparece como o principal motivo da migração. Portanto, a motivação feminina é subsumida àquela da família, o que representa a reprodução dos valores da dominação masculina. (...) Quando aos homens, migrar possui também o significado de sustentar a família, de não deixar os filhos morrerem de fome, valores que se referem às necessidades de sobrevivência e aos valores pertencentes ao gênero masculino, os quais ratificam positivamente o provedor como um homem honrado, responsável e respeitado socialmente (SILVA, 2005, p.76).

Os Warao partem do local de origem em grupo familiar; os que ficam para trás são os idosos, o que nos permite inferir segundo os depoimentos dos nossos interlocutores. Essa situação nos conduz a pensar no futuro das redes sociais estabelecidas com os familiares que ficaram no local de origem.

Castiglione (2009, p. 48) afirma que entre os vários estudos sobre o tema, muitos preconizam que os “migrantes não devem ser considerados individualmente, mas como integrantes de estruturas sociais mais amplas, cujos atores realizam conjuntamente as várias etapas do empreendimento migratório”. A decisão de partir não é individual, mas uma estratégia que envolve outros grupos sociais, como a família, ou grupos mais extensos, conclui a autora. Assim, compreendemos a diáspora dos Warao enquanto redes de

solidariedade, amizade subjacentes às redes de parentesco e de pertencimento ao local de origem. Assim, eles se fortalecem nessa saga ao longo do território brasileiro.

Warao em Boa Vista/RR, Manaus/AM e no nordeste do Brasil

Em Boa Vista/RR, os Warao a princípio foram retirados das ruas e abrigado no abrigo, localizado no bairro Pintolândia, controlado por órgãos governamentais e Organizações Não Governamentais como Exércitos, ACNUR, Fraternidade e Missionários Jesuítas. Uma informação colhida no abrigo nos chamou a atenção e nos permitem inferir que os Warao continuam a sua diáspora é a diminuição do número de Warao abrigados, esse número tinha diminuído de setecentos para quinhentos e setenta e seis índios. Mais uma vez, tivemos a certeza que os Warao pretendem dar continuidade a essa caminhada diaspórica. Segundo nossa interlocutora no abrigo, todos têm interesse em participar do programa de interiorização³³⁷. No entanto, dois fatores dificultam essa participação: primeiro a questão cultural que dificilmente se acomodaria aos objetivos do projeto, ou seja, a inserção num mercado de trabalho formal. O segundo aspecto é a remoção em grupos coordenados por um aidiado, geralmente em torno de 40 a 50 indígenas. Dessa forma, a inserção dos Warao no Programa de Interiorização do Governo Federal passou a ser um grande problema a ser resolvido enquanto política pública.

No estado do Amazonas, os Warao seguiram as mesmas estratégias que adotaram em Pacaraima e Boa Vista. No início do ano de 2017, pude presenciar o acampamento ao redor da rodoviária daquela cidade, quando em março de 2017, voltando de viagem de Belém, resolvi seguir para Boa Vista de ônibus, foi então que verifiquei uma grande

³³⁷ Programa do Governo Federal que visa deslocar de Roraima venezuelano refugiado e migrante para outras capitais do país. O intuito da estratégia de interiorização é reduzir o impacto da chegada de refugiados e migrantes venezuelanos a Roraima. A transferência permite que os venezuelanos tenham novas oportunidades de integração e ingresso no mercado de trabalho, recomeçando suas vidas e contribuindo para o crescimento das novas comunidades de acolhimento.

quantidade de índios Warao que já se abrigavam no entorno da rodoviária de Manaus, como já registramos anteriormente. Outras informações foram obtidas através das mídias nacionais e locais, entre elas de como os Warao começaram a ser tratados pelo governo local daquele Estado.

O fluxo de imigrantes venezuelanos vem aumentando na capital do Amazonas, mas a ação humanitária estadual vem diminuindo principalmente para os índios Warao. O abrigo do governo do estado, no bairro Coroado, na zona Leste, onde eles eram alojados, foi desativado no início do ano por determinação do governador Amazonino Mendes (PDT). Era no abrigo que o Serviço de Acolhimento Institucional de Adultos e Famílias (Saiaf) fazia uma triagem com o primeiro atendimento aos indígenas, que depois eram encaminhados para os cuidados da prefeitura (FONSECA, 22/02/2018).

Conforme registros no trabalho pericial realizado no início de 2017 por Soneghetti (2017), para Secretaria da Mulher Assistência Social e Diretos Humanos/SEMASDH, neste primeiro recenseamento dos Warao na cidade de Manaus, a pericia registrou que os Warao estavam dispersos na cidade e que girava em torno de 117 indígenas que, por sua vez, foram localizados num acampamento na rodoviária cerca de 35 Warao, no bairro Educando onde ocupavam duas casas 43 Warao e 39 Warao se encontravam em casas e hotéis no centro da cidade. A população estava distribuída da seguinte forma: 62 adultos, 48 crianças, 4 adolescentes e 3 idosos. Como podemos ver, em todos os levantamentos coletados durante a pesquisa, predomina a presença de crianças.

Podemos perceber que no parecer técnico elaborado por Soneghetti sobre a situação dos Warao em Manaus elaborado em 2017 apresentou algumas sugestões, entre elas uma consulta aos próprios indígenas sobre as políticas públicas que poderiam ser adotadas em conformidade com a dinâmica cultural do grupo. A proposta de realizações de audiências públicas e seminários nas esferas municipais, estaduais e federais com a participação dos Warao para debater sobre a situação da migração. O incentivado ao desenvolvimento de pesquisas nas universidades, analisando as condições de vida do grupo no Brasil. Instalações de centros de atendimento à saúde, a criação de cursos de língua portuguesa e elaboração de projetos de valorização do artesanato por eles produzido. Outra proposta no bojo do parecer era inserção na atividade pesqueira, assim como a criação de abrigos com uma infraestrutura compatível com a cultura do povo Warao. O parecer chama a atenção sobre a

permanência dos Warao embaixo do viaduto localizado em frente à rodoviária e sugere a retirada com a instalação de abrigos por parte do poder público.

O parecer considerava, na época, que havia uma dinâmica de mobilidade dos Warao entre Brasil e Venezuela, ou seja, um deslocamento constante, a fim de levar dinheiro e mantimentos para o local de origem. Cumpre destacar que o parecer foi elaborado no início de 2017, ocasião em que a quantidade de Warao no Brasil era reduzida e parte dos familiares ainda estava na Venezuela. As redes estabelecidas proporcionavam a vinda gradativa desses familiares para se agregar aos grupos que já estavam aqui. O próprio parecer já apontava elementos desmotivadores para essa mobilidade. O aumento do número de pedintes nas ruas acarretava menos dinheiro na arrecadação diária. À medida que aumentava a população de Warao nas cidades de destino, aumentava também o número deles vendendo artesanatos e, conseqüentemente, a oferta tornou-se maior do que a procura. Todos esses elementos passaram a interferir nessa mobilidade entre o local de origem e o de destino. Eles não conseguiam mais recursos suficientes para promover esse movimento. O que antes poderia ser considerado uma situação de mobilidade/deslocamento vai se transformando num processo diaspórico, uma forma de exílio conforme nos ensina James Clifford.

Conforme relatório do Serviço do Departamento da Proteção Social Especial-DPSE/SEMASDH que tem como objetivo proteger e apoiar os “Venezuelanos Indígenas Warao e Venezuelanos”, datado de setembro de 2018, o fluxo migratório continuava crescendo e oscilando. Na cidade de Manaus localizam-se três abrigos, exclusivamente para os Warao: a casa de acolhimento denominada “Alfredo Nascimento” e o condomínio São José que disponibiliza três blocos, acolhendo ao todo 288 indígenas. Desse total, 51 estavam no abrigo do centro da cidade, situado na Av. Tarumã.

Os Warao estão seguindo viagem pelo território brasileiro, já sendo encontrados nas cidades de Santarém, Belém, Altamira e Jacareacanga (Aldeia Karapanatuba, Terra Indígena Mundurukânia) segundo nos informou uma antropóloga paraense que conhecemos em Manau/AM. Eles seguem descendo para a região do nordeste do Brasil, uma viagem que talvez não tenha volta. Podemos inferir que a diáspora dos Warao tende a se prolongar pelo território brasileiro, atingindo todos os estados da federação.

É muito fácil identificar uma índia Warao, não só pelo poste físico, mas acima de tudo pelo vestuário. Conforme Wilbert et Lafée-Wibert (2012, p. 20) “Las mujeres usan vestidos cosidos a mano por ellas mismas o utilizan para confeccionarlos máquinas de coser manuales que llegaron a sus manos a través de los misioneros”. Os vestidos são coloridos e ainda usam os “portabebés” ou “doanakaja son espécies de chinchorritos que utilizan las mujeres, colgados transversalmente de los hombres para facilitar La carga de um infante” (WILBERT ET LAFÉE-WIBERT, 2012, p. 27).

Os Warao 2019 já estavam no Nordeste segundo a antropóloga Carmen Lucia da Silva da Universidade Federal do Piauí – UFPI. Segundo ela, no mês maio do corrente ano já se encontravam na cidade em Teresina três grupos de Warao, dois já em abrigos, o outro, a espera de um local, no entanto a proposta dos órgãos de assistência do Governo Estado era juntá-los em um mesmo local, enquanto a Prefeitura ficaria com a responsabilidade da alimentação e assistência médica. A população Warao em Teresina já era calculada em torno de 200 índios.

Em 29 de julho o jornal “O Imparcial” noticiava: “Índios venezuelanos “invadem” São Luís”. Vejamos um trecho da matéria:

Já chegaram a São Luís 136 refugiados, que se encontram nas ruas da cidade, pedindo ajuda à população. São indígenas da etnia Warao e que estão sendo atendidos pelo governo do Maranhão, através da Secretaria de Estado dos Direitos Humanos e Participação Popular (SEDIHPOP), Secretaria de Estado do Desenvolvimento Social (SEDES) e Secretaria de Estado da Saúde e Prefeitura de São Luís, por meio da Semcas.

Em 30 de setembro de 2019 a imprensa noticia a chegada dos Warao na cidade de Fortaleza, a matéria noticiava: “Voluntário abriga 40 refugiados venezuelanos no Ceará”:

Grupo foi encontrado em maio deste ano vivendo em situação de vulnerabilidade extrema no Centro de Fortaleza e pedindo ajuda nas ruas da cidade. Resgatados em maio deste ano de situação de vulnerabilidade por estarem vivendo em pequenos cômodos sem condições precárias no Centro de Fortaleza, cerca de 40 refugiados venezuelanos, índios da tribo Warao, vivem, desde junho, em um imóvel localizado em Caucaia, na Região Metropolitana de Fortaleza (RMF). O local foi cedido por um voluntário – que pediu para não ser identificado – após se deparar com uma das famílias pedindo dinheiro em uma rua da capital cearense.

Em 26 de setembro de 2019 a imprensa noticia a chegada dos Warao no estado do Rio Grande do Norte: “Associação busca moradia para venezuelanos indígenas que pedem dinheiro nas ruas de Natal”. Vejamos trecho da matéria:

Segundo a Associação em Solidariedade ao Imigrante do Rio Grande do Norte (Asirn), ao todo, são 19 pessoas que vieram da Venezuela para se instalar na capital potiguar, e todos são índios Warao. Desde a semana passada, nas principais avenidas da Zona Leste e da Zona Sul de Natal, começaram a aparecer imigrantes venezuelanos pedindo dinheiro nos sinais. Os grupos se concentram em Ponta Negra e em Petrópolis. (...) Assim tenta agora conseguir moradia para esses imigrantes.

Em 15 de outubro de 2019, tomamos notícias da chegada dos Warao na cidade de Recife. Vejamos a manchete da matéria: “Poderes se unem para resolver situação dos venezuelanos em Recife”. Segundo a matéria, 40 venezuelanos teriam chegado à cidade e os Warao teriam se fixado provisoriamente num pensionato.

Considerações finais

A experiência de campo e as pontuais reflexões aqui expostas de forma sintetizada buscam apresentar a diáspora dos Warao da Venezuela em território brasileiro.

O local de entrada é a fronteira da cidade venezuelana de Santa Elena do Uairen e Pacaraima/TI São Marcos, seguindo a rota da BR 174. Nessa caminhada, temporariamente, alguns se fixaram no abrigo instalado na cidade de Pacaraima, enquanto política pública de acolhimento, haja vista a situação em que se encontravam, ou seja, considerados moradores de rua. Outros seguiram para Boa Vista.

Em Boa Vista, muito cedo, foram retirados das ruas e abrigados num ginásio esportivo situado no bairro da Pintolândia. Em Boa Vista tiveram apoio de organizações não governamentais, dos órgãos públicos do Estado de Roraima e do Exército Brasileiro. Outros seguiram para Manaus.

Os Warao, então passaram a seguir a rota Santarém, Altamira, Jacareacanga, Belém, São Luís, Teresina, Fortaleza, Natal e recentemente Recife. O deslocamento, praticamente, teve início em 2014 e o crescimento tem sido extremamente gradativo até aos dias atuais. Os órgãos de assistência não têm dados precisos da quantidade de Warao que entraram no Brasil. No início do processo migratório era possível se falar em deslocamento/mobilidade, mas quando do nosso trabalho de campo passamos a entender que a melhor definição dessa

caminhada era uma diáspora pelo território brasileiro. Dessa forma, os trabalhos de Clifford e Hall foram de suma importância para a apreensão do nosso objeto de estudo.

Outra análise conclusiva é de que os Warao experimentam um processo de discriminação/preconceito nessa caminhada, não só por parte dos brasileiros, mas dos compatriotas venezuelanos não indígenas por eles designados de criollos.

Enfim como resultado da pesquisa aqui apresentado, a diáspora dos Warao segue adentrando em território brasileiro, podendo os mesmos ser encontrados em varias cidades do Norte e Nordeste do Brasil e continuam promovendo um verdadeiro programa de interiorização próprio.

Referências

AGIER, Michel. **Refugiados na nova ordem mundial**. Tempo Social, 18 (2), 2006, 197-215.

BARBOSA, Rafael. G1 RN. **Associação busca moradia para venezuelanos indígenas que pedem dinheiro nas ruas de Natal**. 26/09/2019. Disponível: <https://g1.globo.com/RN/rio-grande-do-norte/noticias/2019/09/26/as> acesso: 12/10/2019.

BARTH. Fredrik, **O guru, iniciador e outras variações antropológicas**. Organização: Tomke Lask. 1998.

CASTIGLIONI. Aurélia. Migração: abordagens teóricas. In: ARAGÓN, L. E (org.). **Migração internacional na Pan-Amazônia**. Belém: NAEA/UFPA, 2009.

CASTRO, Alvaro A. García. Mendicidad indígena: Los Warao Urbanos, in **Boletín Antropológico, Centro de Investigaciones Etnológicas**. Museo Arqueológico, Universidade de Los Andes, Mérida, 2000. Pag. 79 a 90.

CLIFFORD, James. **Cultural Anthropology**, Vol. 9, no. 3, Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future, 1994, pp. 302-338.

DÍAZ DIEGO, José. **El delta indígena: los guaraúnos del orinoco en La etnografía del obispo turrado**. 2008.

FONSECA, Vandrê. Migrante cidadão: índios Warao perdem abrigo de triagem em Manaus. Reportagem publicada em 22/02/2018 às 00:04. Disponível em: <http://amazoniareal.com.br/migrante-cidadao-indios-warao-perdem-abrigo-de-triagem-em-manaus/> Site visitado em: 10/07/2018.

GERULEWIEZ, Marisa Vannini de. **El Chamán de los Canagueros. Vieje por ei mundo indígena venezolano**. Impreso em 2013 en lãs talleres de La Fundación Imprensa de La Cultura.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. LTC, 1981.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais** / Stuart Hall; Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende ... et al. - Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HEINEN, Dieter; GARCÍA-CASTRO, Alvaro. Arquitectura indígena venezolana y heterogeneidad Warao. **Una aclaración necesaria Boletín Antropológico**, vol. 31, núm. 85, enero-junio, 2013, pp. 7-34. Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela.

NET10. **Poderes se unem para resolver situação dos venezuelanos no Recife**. 15/10/2019. Disponível: <https://jconline.ne10.uol.com.br/canal/politica/pernambuco/noticia>. acesso: 04/11/2019.

SECRETARIA MUNICIPAL DA MULHER, ASSISTENCIA SOCIAL E DIREITOS HUMANOS. **Relatório da equipe técnica multidisciplinar abrigos Alfredo Nascimento e Tarumã**.

Manaus/setembro/outubro 2018.

TURNER, Víctor W. T853p. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**; tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Vozes, 1974.

SONEGHETTI, Pedro Moutinho Costa. **Parecer Técnico acerca da situação dos indígenas das da etnia Warao na cidade de Manaus, provenientes da região do delta do Orinoco, na Venezuela**. Procuradoria Geral da República/AM, 2017.

VENTURA, Luis. Migração e direitos coletivos: a presença dos Warao no Brasil. In: **Relatório - Violência contra os Povos Indígenas no Brasil**. Conselho Indigenista Missionário – CIMI, 2018.

WILBERT, Werner; LAFÉE-WILBERT, Cecilia Ayala. LOS WARAO, In: **Salud Indígena en Venezuela, volumen II**. Cordinador del proyector: Germán Freire. Prerensa e Impresión Editorial Arte, 2007.

_____. **La Mujer Warao: de recolectora deltana a recolectora urbana**. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología. v. iluso Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Monografía N° 51. 2008.

**GT 33 - INDÍGENAS NA CIDADE: REFLEXÕES SOBRE DESLOCAMENTOS E AS
POLÍTICAS PÚBLICAS DE ACOLHIMENTO**

Pôster

LOCADOR OU LOCATÁRIOS? AFINAL, AS TERRAS NÃO SÃO DOS INDÍGENAS? UM ESTUDO DE CASO COM OS INDÍGENAS KIRIRI EM BARREIRAS, BA

**Luana Alexya Teixeira do Nascimento³³⁸
Rayna Elizabeth Fernandes Ribeiro³³⁹**

Resumo

O objetivo do presente trabalho é analisar a inserção dos indígenas da aldeia Kiriri na cidade de Barreiras, BA, e perceber de qual maneira eles têm sido acolhidos pelas políticas públicas, apreender a dimensão organizacional e social dos indígenas no espaço que ocupam na cidade, bem como os modos como eles mantêm suas tradições nesse processo de reterritorialização. Os kiriri residiam, anteriormente, na região Nordeste do Estado e, por alguns conflitos internos, eles tiveram que deslocar para a cidade de Barra, BA. Novos conflitos, principalmente agrários, surgiram e por essa questão a FUNAI destinou a esses indígenas uma área de pequeno porte no município de Barreiras. Barreiras está localizada no oeste baiano e é caracterizada como uma capital regional do polo econômico.

Palavra-chave: Reterritorialização; Políticas públicas; Inserção dos indígenas; Kiriri.

LESSOR OR RENTERS? AFTER ALL, ARE THE LAND NOT OF THE INDIGENOUS? A CASE STUDY WITH KIRIRI INDIGENOUS IN BARREIRAS, BA

Abstract

The objective of the present paper is to analyze the insertion of the indigenous people of Kiriri village in the city of Barreiras, BA, and to understand how they have been welcomed by public policies, to apprehend the organizational and social dimension of the indigenous in the space they occupy in the city, as well as the ways in which they maintain their traditions in this process of reterritorialization. The Kiriri previously resided in the Northeast of the state and, due to some internal conflicts, they had to move to the city of Barra, BA. New conflicts, mainly agrarian, arose and for this reason FUNAI allocated to these indigenous people a small area in the municipality of Barreiras. Barreiras is located in western Bahia and is characterized as a regional capital of the economic hub.

Keyword: Reterritorialization; Public policy; Indigenous insertion, Kiriri.

INTRODUÇÃO

É antigo o problema que envolve os povos indígenas e as sociedades nacionais que estão inseridos; na verdade, os conflitos existenciais de reterritorialização acontece há mais de quinhentos anos no período colonial, desde os primeiros contatos do homem europeu com a população nativa da América. Para tanto, é importante ressaltar que os mesmos foram de grande valia na criação de uma identidade nacional, mas que foi transformada a uma história de luta pela sobrevivência e preservação de seus costumes, suas terras e seus

³³⁸ Graduanda do Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades, **Universidade Federal do Oeste da Bahia** – Barreiras / BA- luannalexya2015@gmail.com

³³⁹ Graduanda do Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades, **Universidade Federal do Oeste da Bahia** – Barreiras / BA – raynaelizabethg42@gmail.com

símbolos. O presente trabalho tem como objeto de estudo o povo Kiriri, principalmente aqueles que residem no Oeste baiano em Barreiras, BA.

As terras indígenas são uma parte do território nacional habitada, vistas pelos índios como um bem coletivo, destinadas a atividade produtivas para a satisfação de todos os membros da comunidade. É um direito fundamental a vida destes povos, pois dão identidade ao índio, além de serem garantia de reprodução física e cultural, através de seus usos, costumes e tradições. Por serem de propriedade da União se tornam inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre ela são imprescritíveis. Além de serem considerados patrimônio histórico e cultural brasileiro, como consta no Art. 24, da Constituição Federal:

As terras indígenas são áreas fundamentais para a reprodução física e cultural dos povos indígenas, com a manutenção de seus modos de vida tradicionais, saberes e expressões culturais únicos, 8 enriquecendo o patrimônio cultural brasileiro. (Art. 24, inciso VII da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

Dessa maneira o questionamento central, se dá pela indagação sobre terras indígenas já que elas são mesmo bens imprescindíveis por quais motivos, esses mesmos direitos lhes são negados com frequência? É o que acontece com o Índio Kiriri, Carlos Cristóvão mais conhecido como cacique Carlito juntamente com a sua aldeia que anteriormente residiam em Banzê e Quijingue, região nordeste da Bahia. Em virtude de alguns conflitos territoriais, o Cacique e sua família abandonaram a área e em 1999 se alojaram provisoriamente na terra kiriri no município de Barra, em uma área destinada pela a FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Segundo relatos do próprio cacique, a terra além de ser estruturalmente debilitada, ainda contava com uma pequena área territorial impossibilitando assim o cultivo das atividades agropecuárias.

Figura 1 - Kiriri: “nós somos gente como todo mundo”, Sonha Caldas, Barreiras, 11 de jun de 2017



Somando esses pontos, mais uma vez a aldeia saiu em retirada em busca de terras maiores e mais estruturadas para sua moradia. Assim então Carlito e família chegaram na cidade de Barreiras-Bahia, região nordeste da Bahia de porte médio agropecuário que podia lhe oferecer então maior comodidade e expectativa de vida.

METODOLOGIA

A metodologia de elaboração deste trabalho parte de realização de entrevistas com os indígenas kiriri no intuito de conhecer e entender o modo como eles são acolhidos no espaço da cidade de Barreiras e como eles percebem a relação do poder público. Pretende-se ao mesmo tempo levantar quais são as tradições culturais que eles conseguem manter na cidade, em meio a toda instabilidade que os processos de desterritorialização e reterritorialização ensejam. Partiu também da análise dos conceitos trazidos nos livros, A identidade cultural na pós-modernidade de Stuart Hall e Cultura um conceito antropológico de Roque de Barros Laraia. Ambos os livros tratam de forma clara e sucinta que o conceito de cultura pode ser alterado de acordo com o contexto em que se é inserida, de acordo com o posicionamento da sociedade diretamente no determinismo biológico, e determinismo geográfico. São esses os conceitos que buscamos analisar em relação ao povo da aldeia Kiriri, em quais os momentos eles acharam que estavam perdendo a essência cultural para adaptação da vida na cidade industrializada e globalizada.

DESENVOLVIMENTO

A chegada até a cidade de Barreiras e a forma com que foram recebidos

A chegada até a cidade de Barreiras foi marcada por desilusões e manifestações por parte da aldeia. Assim que Carlito juntamente com a família chegará na cidade para tomar posse das terras demarcadas pela FUNAI em 2010, ao grupo uma área denominada, “**Posto Agropecuário de Barreiras**”, com uma extensão de 126 hectares, repassada ao órgão tutelar em 2007, mediante contrato de cessão de uso gratuito com a União foram surpreendidos com a presença de cerca de 30 famílias que ocupavam o local em 2010. A justificativa para tal ação está ligada ao projeto Barreiras Norte, um projeto que foi implantado em 1999, e conta com a moradia de pequenos produtores, que ocupam o total de 1.351 há. A grande sacada desse projeto está interligada com a localização dos lotes, que são encontrados na margem do Rio Grande possibilitando assim o acesso imediato a água podendo assim irrigar a plantação sem dificuldade. Abaixo o mapa da localização do projeto Barreiras Norte.

Figura 2 - Jornal expresso. Juiz vai decidir sobre invasão no projeto Barreiras Norte



Fonte: jornaloexpresso.files.wordpress.com/2010/10/codevasf.png, 9 de ago de 2010.

De acordo com Carlito, o chefe do escritório de apoio técnico da Codevasf em Barreiras, Jacques Magalhães Pinto, informou que a posse das famílias no Posto Agropecuário de Barreiras foi assegurada em liminar. Diante esses acontecimentos como forma de protesto e inquietação, os índios ocuparam a sede do escritório da CODEVASF para que alguma atitude fosse tomada decorrente da presença de outras famílias no território

que até então era direito deles. A manifestação ocorreu pacificamente, mas sem sucesso pois, os índios foram transferidos para o CTI. O centro de Treinamentos de Irrigantes da Codevasf (CTI), é uma área totalmente desmatada, de 34 hectares, a 14 quilômetros da cidade de Barreiras, às margens da BR 135 (trecho de Barreiras a São Desidério).

Figura 3



Fonte: TEIXEIRA. Caique, Documentário - Conhecendo os Kiriris Barreiras-BA, Youtube, Barreiras, 22 de jan de 2019.

Logo, na figura acima retrata de forma sucinta e objetiva a moradia temporária da aldeia na CODESVAF (companhia de desenvolvimento dos vales do São Francisco e do Parnaíba) em Barreiras. A situação intriga todos que estão vivenciando de perto as condições precárias que a comunidade vive; sem infraestrutura, sem saneamento básico e até mesmo sem água encanada. As crianças no início de sua vida educacional, estuda em casa e como é possível ver na imagem abaixo existe um despreparo na estrutura da “escola”.

Figura 4



Fonte: TRIBUNA Sisaleira. Escola de Caldas do Jorro visitam a aldeia, 17 de abril de 2019.

RESULTADOS e DISCURSÕES

Parafraseando o livro de Stuart Hall, a Identidade cultural na pós modernidade, o livro questiona a ideia de que as identidades nacionais sejam unificadas e homogêneas. Entretanto, na história moderna, as culturas nacionais denominam-se de “modernidade” para que, as identidades tendem a sobrepôr uma das outras. Contudo, essa situação vive em grande complexidade, pois parte de inúmeros processos e forças de mudanças que, por sua vez denominam-se de globalização, ou seja, com os grandes avanços tecnológicos e globais a sociedade se torna alvo fácil para aqueles que querem se sentir superiores. Logo, essas ações repercute na individualidade de um povo, tendo como consequências a falta de empatia.

A partir desse pensamento e trazendo para os indígenas. Percebeu-se que a principal dificuldade que o povo Kiriri passa, está relacionada as condutas assumidas pela FUNAI juntamente com o governo. O questionamento acerca da demarcação das terras existe ao longo de cinco anos, onde os indígenas se deslocam em busca de seus direitos e das suas Terras, que ainda passam por dificuldade na questão do partilhamento de suas terras. Com a falta de partido da fundação, os indígenas não tiveram escolha, e foram obrigados a ocupar a sede da Codevasf, já que o local destinado aos mesmos estava com a terra ocupada por outras famílias. Após muitas manifestações foram doados aos índios um terreno equivalente

à 32 hectares no CTI em Barreiras, uma região afastada do centro da cidade causando assim uma separação dos índios com a sociedade urbana.

Outrossim, a comunidade indígena espera que suas angústias e aflições sejam amenizadas para que consigam suas terras de forma legal. Ademais, buscam a valorização de seu grupo, além do respeito, para que reduza significativamente atos preconceituosos de etnocentrismo, por isso é notório que as políticas públicas se tornem mais presentes na vida dessa comunidade e, cumpra 100% do seu papel, que é acolher de todas as formas, para que não se sintam menos importante ou minoria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É importante reconhecer a grande valia dos povos indígenas para a sociedade brasileira e assim assegurá-los de todos os direitos essenciais para a sobrevivência humana. Outrossim, priorizar e dar espaço para que continuem a fazer seus trabalhos manuais, além de ajudar a preservar a fauna e flora da natureza. Diante dos fatos e consequências vivida dia a dia pela aldeia é notório o quanto a comunidade é carente, tanto em relação a falta de estrutura do local destinado, quanto a dificuldade de subsistência já que o espaço para plantação é reduzido.

Em meio a tantas turbulências o que os mantém unidos é o vínculo familiar, e as suas tradições como o ritual Toré que representa um símbolo de união e de etnicidade, fornecedor de elementos ideológicos de unidade e de diferenciação. Conforme diz o líder Carlito (22 de jan 2019), “ Todos nós somos irmãos, queira ou não queira nós somos, porque só existe um pai e se for pensar na diferença você está desfazendo seu próprio irmão.”

Essa frase expressa o quanto os indígenas são acolhedores e homogêneos diante uma sociedade preconceituosa que titula regras do que seja “certo” e “errado”. Somos iguais, e não há motivo de tanta ignorância ao ponto de excluí-los de políticas que visam o melhoramento da aldeia.

Para tanto, os problemas enfrentados pelas comunidades indígenas são consequentes do fruto de um processo de colonização devastador por eles no passado. Desde então, o processo de reconhecimento e luta dos direitos indígenas foi e ainda está sendo um caminho longo e penoso, com muitas barreiras ainda pela frente, o que demonstra a necessidade de manter e garantir a eficácia das políticas públicas que a eles são

destinadas, além da necessidade clara de se lutar por direitos que ainda precisam ser conquistados a fim de assegurar sua visibilidade perante ao Estado e a sociedade, que diante da realidade vivida por estes povos não podem se manter indiferentes.

É preciso que o estado dê total amparo a estes povos para que, assim, se possa garantir melhores condições de vida a eles, através da efetivação da lei e reconhecimento das demarcações das terras e segurança para os índios. Como a situação é emergente, precisa da representatividade para garantir o espaço dos índios na luta de seus direitos. A relação entre o Estado e o índio se mostra complexa, visto que apesar de a Constituição garantir os direitos indígenas, eles não são cumpridos, o que acaba por não transparecendo os povos indígenas que continuam como um dos povos mais pobres e marginalizados do mundo.

Referências

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.

ROCHA, Gilmar. Cultura Popular: do folclore ao Patrimônio. In: Revista Mediações v. 14, n.1, pp. 218-236, Jan/Jun. 2009.

TEIXEIRA. Caique, Documentário - Conhecendo os Kiriris Barreiras-BA, Youtube, Barreiras, 22 de jan de 2019.

BRASIL| Terras Indígenas no Brasil, terras indígenas, 2019 Disponível em:

terrasindigenas.org.br/pt-br/brasil#noticia. Acesso em: 05 de dez 2019

KIRIRI: “nós somos gente como todo mundo”, Sonha Caldas, Barreiras, 11 de jun de 2017

GT 34 - MORTE, SUBJETIVIDADES E EMOÇÕES

Comunicações orais

DESATANDO LAÇOS NO CANDOMBLÉ

Fabio Batista Lima³⁴⁰

Resumo

Os ritos mortuários são, simultaneamente, atos de despedida e um conjunto de engajamentos sensoriais de exclusão da terra o ayié. O evento se destina à separação adequada dos elementos vitais da existência individualizada e produz uma sequência de experiências subjetivas ao desenhar e controlar os engajamentos sensoriais, os sentimentos e emoções, de todos os enlutados envolvidos na atmosfera que o ritual se propõe a ter.

Palavras-chave: Enlutamento; Morte; Ritual; Performance.

Nos terreiros de candomblé baianos a morte é interpretada como um fenômeno natural para o indivíduo que teve o seu itinerário preenchido pelos critérios socialmente partilhados, como a formação de família, descendência, realização profissional, conhecimento respeitado pela aquisição de valores e saberes, ao longo da vida e de acordo com a tradição religiosa. No entanto, caso o indivíduo venha a morrer muito jovem, devido a alguma causa súbita (como acidentes, suicídio ou doenças), considera-se que sofreu uma morte negativa. Segundo os modelos explicativos dos terreiros, isso normalmente ocorre em decorrência de alguma negligência com os Orixás, ou da violação dos tabus prescritos na tradição religiosa.

Os estudos produzidos no âmbito da antropologia, da história e da sociologia têm se debruçado sobre as diferenças entre as variáveis espaço/tempo e o controle dos acontecimentos no curso da vida, muitos tendo como foco a temática da morte (Van Gennep, 2012; Turner, 1974; Metraux, 1972; Reis, 1991, Kapferer, 1979). Tais estudos se dão nas mais diversas sociedades e épocas históricas, e se focaram na descrição dos rituais, no estudo do controle das emoções e nos processos de interpretação da morte. No Brasil, os estudos sobre a morte se constituíram em análises meticulosas dos ritos funerários, tanto entre os povos indígenas quanto na cultura popular e na cultura negra. Há uma vasta literatura antropológica sobre a temática da morte nas religiões afro-brasileiras (Querino, 1938; Bastide, 1974; Prandi, 2000; Elbein dos Santos, 1986; Zigler, 1977; Ferreti, 2009; Santos, 2010; Leite, 2011), cujos autores têm ressaltado a importância conferida à morte nos

³⁴⁰ Pós doutorando no Programa de Ciências Sociais na UFBA

terreiros de candomblé, visível no conjunto de rituais sofisticados e no detalhamento do simbolismo que trata da relação mítica do mundo dos vivos e dos mortos (*Aiyé/Orum*).

O presente trabalho dá seguimento ao projeto executado no doutorado, cujo objetivo era abordar a questão do entrelaçamento entre religião e sentimentos e tem como foco central analisar os engajamentos sensoriais e as emoções evocadas nos ritos fúnebres no candomblé. O evento ritual funerário no candomblé tem a designação generica de Axexê, com outras denominações de acordo as nações. É uma cerimônia na qual o “corpo ausente” se faz presente, através de meios simbólicos conhecidos encenados e encarnados nos objetos, que são manipulados nas experiências dos enlutados nos terreiros de candomblé.

A finalidade principal do ritual é desfazer o “assentamento” do *Ori* (cabeça), que foi fixado na iniciação e, constantemente, cultuado e alimentado nas cerimônias de *bori* e ritos festivos, quando são alimentados com o sangue dos animais conjuntamente com os asentamentos dos Orixás, pedras e ferros. Portanto, o rito incide em desfazer os vínculos com o Orixá patrono do morto e a comunidade do terreiro, ao passo que se propõe também a socializá-lo no ritual, na condição de *ará-orum* até chegar ao fim na condição de Egum. Por fim, o objetivo derradeiro é o de “despachar” (no sentido de enviar) o falecido para o mundo dos mortos, um dos nove espaços do Orum.

O axexê é um ritual nos candomblés que conecta os mundos: o visível e o invisível, mediado pelos objetos sagrados, possessão dos Orixás – aqueles ligados diretamente com a morte - e os engajamentos sensoriais dos filhos-de-santo, que produz um verniz colorido ao ritual, na medida em que as emoções delineiam novas formas de afetividade entre os enlutados e os convidados, tanto com os outros membros da família-de-santo (netos, tios e sonrihos), como religiosos de casas-de-santo amiga, na gestação de uma “conspiração de conforto” para todos os presentes. Há uma hiperenfatisação das sensibilidades corporais: arrepios, temores, choros, por parte dos enlutados. Esses modos somáticos de atenção acabam por que contaminar todos e lhes abrem novas dimensões das suas sensibilidades, ao passo que socializam a dor da perda do ente querido.

Ao mesmo tempo, o ritual funerário se objeta á uma reconstituição do passado dos candomblés, ao venerar através das cantigas os antigos lideres pais e mães de santo, como no resgate da memória dos seus feitos heroicos e proezas. Os feitos ocorridos, ou imagens

idílicas e fantasiosas, de acordo com a posição que o morto ocupou no terreiro, são ressaltadas e ressignificadas, principalmente nas conversas informais e “causos” contados nos arredores da atmosfera ritual. A veneração aos antepassados começa por reviver as narrativas míticas do herói civilizador dos candomblés nagôs, aquele que é considerado como o primeiro Axexê, termo que também tem o significado de ancestral. O Orixá Oxóssi é evocado nas canções iniciais do ritual e nas finais como o Axexê, considerado como primeiro a se tornar Axexê.

O evento funerário, também, desenha novos caminhos para interpretar a dissolução do corpo, o itinerário a seguir do espírito, da saudade e o fortalecimento do grupo. Se por um lado, o Axexê é o espaço de várias linhas de socialização do morto, da comoção, da tristeza e da dor para os vivos, que tende a transformar as experiências da dor em alívio, pelas imagens e metáforas tecidas, ao longo do evento, da metamorfose do ser, enquanto presença afetiva e encarnada em objetos simbólicos em um não ser visível, “um corpo ausente”, mas, dotado de agência, tanto aos desígnios dos vivos no aiyé, como das forças transcendentais do orum. Por outro lado, é um rito festivo com canções e engajamentos corporais e diversos modos de sensibilidades que vão redesenhando o ritual com uma alegria, com vozes altas, empolgação nos passos de dança, o convencimento na audiência do melhor desempenho das coreografias, e na fofoca, que em alguns casos funciona como um canal pedagógico vigilante; comentários como alguém que não dançou bem, ou que pronunciou as cantigas nas línguas africanas erradas e|ou ainda não saiu do tom melódico. Oportunidade dos Ogãs mais novos demonstrarem, publicamente, seus conhecimentos e firmarem suas reputações como conhecedores das cantigas de “fundamento” e muitos outros acirram as disputas daquele que mais conhece as músicas. Culminando os batuques com grandes banquetes.

Contudo, além dessa ênfase nas complexas relações sociais do terreiro que se apresentam no evento performativo, faz-se necessário voltar o olhar para a compreensão corporal, nas expressões de cuidado e nos modos envolventes e significativos com que os enlutados são conduzidos a outras dimensões da emoção, e com isso tornam-se capazes de desenhar novas formas para o sentimento humano com relação à morte, enquanto parte da existência do ser-no-mundo.

O fazer o egum

Os africanos e seus descendentes relacionam-se com a morte de uma maneira especial, com uma atenção e cuidado com os seus mortos. Nas sociedades tradicionais africanas, os mortos são vestidos com as suas melhores roupas e têm seus cabelos, barbas e unhas cortadas, velados em vigílias, durante as quais se come e se bebe com a presença de sacerdotes, familiares e toda a comunidade, como parte de um projeto de ligação com o mundo dos vivos (Awolalu, 1981; Leite, 1986; Balogun, 2007).

No Brasil, os africanos trazidos como escravos encontraram, também, no catolicismo ritos funerários, com numerosas procissões, incontáveis missas e distribuição de esmolas durante o funeral. Havia, ainda, hábitos de vestir o morto com roupas de santo, como parte do projeto pós vida dos seus mortos, com medo de que vagassem errantemente pelo mundo ou caíssem no purgatório (Reis, 1991).

Estes escravizados, líberos e seus descendentes criaram instituições religiosas dentro da Igreja Católica no século XIX: as chamadas irmandades negras, que agregavam indivíduos de mesma nação, ou diferentes grupos, algumas admitindo a presença apenas de homens outras exclusivamente mulheres e algumas mistas. E a morte era celebrada e festejada pelas irmandades religiosas, como já sinalizado anteriormente, com grandes celebrações: a presença numerosa de carpideiras, mulheres pagas para chorarem nos velórios, cortejos fúnebres com a presença de batucadas, distribuições de dinheiro, celebrações de várias missas e procissões numerosas de pessoas ligadas a outras irmandades, assim como com as práticas religiosas africanas com a finalidade de controlar melhor seus mortos (Reis, 1991:90).

Dentre as irmandades da Bahia destaca-se, ainda hoje, a da Boa Morte, com a veneração do enterro e ressurreição de Nossa Senhora, assim como o culto às irmãs falecidas da irmandade. Na irmandade o Orixá Nanã, *Iya-n lá*, que lida com as coisas da morte ocupa um lugar especial, como uma gama de reservas, interdições e segredos quanto a esse culto. Esse ideário da morte africana, como parte significativa da existência, foi reconstruído e reelaborado nos terreiros de candomblé nos ritos propiciatórios para a viagem do morto para uma nova vida no Orum.

Os ritos funerários dos terreiros de candomblé são chamados, genericamente, de “Axexê” – embora atendam por outras denominações, de acordo com a nação do terreiro: entre os angolas, *Mukundu*, *Mucondo*, ou *Natambii*, para os jejes, *Zerrim* ou *Sirrum e Tambor de Choro*, na Casa das Minas, no Maranhão. Entretanto a depender da nação convencionou-se chamar genericamente de Axexê, na Bahia, todos os ritos mortuários do candomblé, mesmo que alguns mais atávicos as tradições de suas nações prefiram preservar os seus termos etnolinguístico.

O Axexê é um ritual funerário que tem uma longa duração, variando de três a seis noites e uma tarde de despedidas, no qual todos os membros do terreiro de candomblé devem participar de todas as etapas, de modo ativo na performance da despedida do falecido. Porém, por razões diversas, que variam as questões de trabalho, estudo ou de ordem pessoal, nem todos podem participar em todas as noites, apenas um núcleo pequeno que habita no terreiro, ou aqueles membros signatários, que ocupam determinados cargos e posições, que as suas presenças são imprescindíveis. Não obstante, há uma máxima nos terreiros que diz: que quem vai ao primeiro dia, fica compelido a ir para todos os dias subsequentes. E aquele que vai ao sexto dia, só poderá ir embora ao outro dia, após o “arremate”.

O ritual é baseado em algumas concepções ideológicas e cosmológicas dos africanos transplantado para o Brasil, em particular os grupos denominados angolas e os jeje nagô. É um ritual recriado aqui “Novo Mundo” e que encenam e encarnam tais concepções sobre a morte com uma performance pública, que reproduz repetidas encenações e certas sequências criativas: músicas, danças, oferendas, regras de etiquetas (Tambiah, 2018:135), uma situação esperada nos terreiros de candomblé, mas nunca desejada, já que é o encaminhamento do morto para o Orum. Segundo a concepção dos terreiros nagôs, o recém-falecido é chamado de ará-orum (corpo do Orum) e o evento proporciona ao morto um entendimento desta passagem, pois ele ocupa uma *liminaridade* e não consegue distinguir com precisão a que mundo pertence, não conseguindo se desvincular dos laços construídos neste mundo.

Uso do conceito “evento” (Tambiah, 2018) para o Axexê, por ser um ritual extraordinário aos terreiros, e “performativo”, por ser um rito como os demais do candomblé que obedecem a certo senso de encenação coletiva intencional, no uso de

múltiplos meios dos sentidos combinados (Tambiah, 2018), cujo objetivo é o de desatar os laços dos mortos com o mundo dos vivos (Prandi, 2000), na medida em que eles conservam, por algum tempo, determinados poderes e direitos (mais ou menos duradores) entre a comunidade, dependendo da posição que ocupavam na estrutura hierárquica.

Os ritos mortuários são, simultaneamente, atos de despedida com a manipulação de um conjunto de engajamentos sensoriais para a exclusão do falecido da terra, o *ayié*, ao passo que também se faz a feitura de um novo ser na existência cosmológica dos *candomblés* o *Egum*. Os gestos e comportamentos sensoriais que são desenhados no evento funerário são compreendidos como um encaixe de linhas que se convergem para a inserção desse ser numa nova vida, em uma nova sociedade: a do “outro mundo”. Segundo as concepções dos *nagôs* e reproduzidas através das narrativas míticas, por outros modelos de *candomblés*, o indivíduo ao deixar o seu corpo terrestre se reuni ao seu *Ipori* no *Orum*, e que apenas abandona a sua corporalidade visível, no entanto sua essência virtual (não significa o conceito moderno do termo) continuar a manter e reforçar seus laços sociais com sua família, sua linhagem, seu *clã*.

O evento funerário se destina à separação adequada dos elementos vitais da existência individualizada, o *Orí* (cabeça), o *Inu* (órgãos internos) e o *Ipori/ou Emi* (alma). Esses elementos são impactados e desorganizados pelo evento da morte. No evento funerário, o *axexê* busca-se a superação social dessa desordem, pela noção de imortalidade do homem e manipulação da mesma, assim como o fortalecimento dos laços afetivos da família-de-santo e redistribuição do *axé*.

Os mortos, nos terreiros de *candomblé*, são chamados de *Eguns* e fazem circular as suas mensagens entre os vivos, seja por meio dos diversos “eventos de possessão” nos membros do terreiro, pelo canal de comunicação oracular,, ou ainda pela materialização sob a forma humana sob vários tecidos e tiras, chamados de *Babás Eguns*. Eles se comunicam com os vivos, por suas metáforas e metonímia e, também, por meio de manifestações concretas, como assobios, jogo de pedras nos telhados, fazem voar lençóis dos varais. Nas casas-de-santo, no eixo dos terreiros tradicionais, guardava-se até bom pouco tempo o interdito de deixar lençóis nos varais à noite, segundo uma interlocutora mãe-de-santo, principalmente nos dias dos eventos mortuários, sob a prerrogativa do defunto usar como roupa para aparições nefastas.

Os eventos mortuários nos terreiros de candomblé se iniciam no momento em que se tem a notícia da morte comprovada, pelos membros dos terreiros. Imediatamente, os filhos do terreiro trocam as roupas coloridas pelas brancas; usam as roupas mais simples, chamadas de “roupas de razão”: saias e camisas de crioulas para as mulheres e calça pijama e camisa para os homens. As mulheres enrolam o pescoço e os ombros com o pano-da-costa branco, em forma de xale, e os enlutados cobrem as cabeças. As mulheres com turbantes e os homens com um gorro. A cor branca é o símbolo do Orixá Oxalá, considerado como pai dos vivos e dos mortos. Entre o povo-de-santo, o branco é a cor de Oxalá, e seus equivalentes e também a cor do enlutamento. Após a troca das roupas coloridas pelas brancas dos enlutados, os assentamentos dos Orixás do morto são retirados dos altares e colocados no chão, em um quarto que é arrumado para o evento, ou no *ilê Ibo Iku*, no qual “as quartinhas que compunham água são esvaziadas e emborcadas” (Santos, 1986: 231), e ali naquele espaço, os seus Orixás serão alimentados até o findar do Axexê, culminando com a missa católica de sétimo dia de falecimento, ou no dia em que se completa um mês, três, seis e um ano no caso dos pais e mães- de-santo.

Nos terreiros têm sempre aquele grupo de homens que são destinados a oficializarem os ritos que detêm um conhecimento específico para lidarem com os assuntos relacionados à morte e aos ancestrais, os Ogãs, e quando não se tem esses especialistas religiosos se convocam outros, contratando-os. Em alguns terreiros de Salvador, os Ojés são solicitados para tal empreendimento.

O corpo após a dissolução da vida passa a ser considerado nos terreiros de candomblé como portador de uma carga perigosa, isto porque não há mais o fluxo vital, da corrente sanguínea, dos órgãos e sistemas, remove a sua composição de ser-no-mundo. Não há mais nada que comprove a sua relação com o mundo, estando entregue ao invisível, ao incompreensível. Portanto, o corpo precisa ser controlado e moldado aos mecanismos simbólicos de controle para não haver uma desordem na manutenção do axé do terreiro e, também para que o corpo não venha ser vilipendiado por forças não controladas. Dessa ordem, será efetivada uma “obrigação”, considerada de pelo povo-de-santo como de “alto fundamento”. O Ato consiste na retirada simbólica do *oxu i*, uma massa cônica e simbólica que foi assentado nos ritos da iniciação no Orí. Em algumas casas, coloca-se, ainda, o *hunjebe* (um colar de contas vermelhas com coral e um *segui* azul, um colar ligado aos

mistérios de Iansã) na boca do defunto, no caso de terem sido *egbomis*. Esse é uma parte do rito fúnebre extremamente secreta reservada a poucos iniciados.

Nos terreiros mais antigos, aqueles situados no eixo das casas tradicionais, ocorre o cortejo fúnebre à velha “moda africana”, no caso dos signatários sacerdotes, descrito na literatura de Jorge Amado. O cortejo fúnebre “à moda africana” incide em ir à tumba com danças, enquanto os Ogãs e pais-de-santo seguram o caixão, ao som de cânticos lamuriosos, apropriados para o evento. Embalando a coreografia das danças com sete passos para frente e três para trás. Nesse instante, a presença da possessão do Orixá Iansã em suas filhas. Ela é indispensável, pois é Iansã a responsável por migrar o espírito para o Orum.

E, por fim, o corpo é depositado em uma cova rasa no chão, por razões que atendem à própria gênese cosmológica do homem na concepção nagô, e adaptado as demais nações de candomblé, quando se gera uma comoção inevitável entre a presença encarnada dos Orixás em choros prestando suas condolências aos vivos. Em seguida ao enterro, espera-se saber a data do Axexê e, se tratando das lideranças religiosas os pais ou a mães-de-santo o evento funerário ocorrerá no mesmo dia, após o retorno do cemitério.

Os pais, mães e filhos-de-santo tem seus sentimentos e engajamentos sensoriais redesenhados no desenrolar de todo o evento performático, numa relação de porosidade entre a ideia de mundo dos mortos com suas vidas, oferecendo-lhes suas últimas dádivas, no sentido de prestações rituais, as premissas votivas: músicas, danças com banquetes sofisticados e esteticamente elaborados e a entrega do óbulos: as moedas.

O evento performático obedece a uma sintaxe, nas seis noites e uma tarde do evento, em todas as nações de candomblé com uma cenografia, coreografias e cânticos lamuriosos, com um apelo dramático à despedida na entrega das moedas, que são depositadas no interior da cuia de uma cabaça, com as peculiaridades de cada nação de candomblé, assim como de cada casa de santo.

O evento obedece às diversas intensidades, às etiquetas e distinções hierárquicas, seja para os indivíduos chamados de *adoxus* (os que ao serem iniciados receberam um *oxu*, massa cônica na cabeça, que permite o transe dos Orixás), os ogãs, ekedis, iaôs e abiãs. No final de cada noite, os membros do terreiro formam duas grandes rodas para dançarem, a primeira é para fechar a primeira etapa do ritual, e a segunda se realiza o xirê dos Orixás e, por fim, a despedida do morto, quando todos enlutados retomam o uso do pano-da-costa,

em forma de chulé cobrindo-lhes os pescoços. E na tarde do sétimo dia, ocorre o arremate, isto é uma síntese dos dias anteriores.

No “evento” performático do Axexê se reverencia as divindades Iansã, Nanã e principalmente a divindade Iku (representação coletiva da morte), ao passo que encomenda o morto na condição de *ará-orum* ao mundo da existência virtual, o Orum. O ará-orum passa do estado da *liminaridade* à categoria de ancestral divinizado, que será cultuado no terreiro, levando em conta a posição que ele ocupava em vida no ayiê, isto significa que quanto maior teria sido a sua posição mais axé ele poderá redistribuir no terreiro como ancestral.

O Axexê é um ritual que foi construído nos terreiros de candomblé no eixo das casas tradicionais, ainda no século XIX, no período de formação e consolidação dos candomblés e perpetuado nos demais candomblés do Brasil, que vai sendo reconstruído uma síntese da concepção da morte africana, celebrada com um vasto repertório de canções, cenografias, engajamentos corporais, mímicas, gestos, danças, além do repasto das oferendas, as “comidas secas” e oferta do sangue de aves e quadrúpedes. Nestes dias, se considera que a morte ronda o terreiro, por isso todos os membros do egbé, inclusive os iaôs, que habitualmente andam descalços, usem calçados, afim de não ter contato com o solo, que passa a ser entendido como perigoso, nele encontra-se a “carga dos mortos”.

Segundo os mitos pretéritos da tradição nagô, os *itãs*, a morte tem o nome de Iku, e é considerada com uma divindade errante, que não fica em lugar algum. É filha de Odudua com Obatalá e forneceu o material primordial para criação dos homens. Quando todos os Orixás se recusaram a pegar a lama, a entidade Iku foi até a casa de Nanã e a pegou. Oxalá então lhe coube à incumbência de devolvê-la, sempre, ao mesmo local para manter o equilíbrio.

O Axexê se compõe em um período de “obrigações” necessárias, de acordo com a estrutura do mito, que podem ser: de sete dias para os “mais velhos”, os *egbomis*; de três para iaôs, que não possuem as obrigações de sete anos de iniciados, de um dia para os iaôs, que não completaram as obrigações de três anos. Quanto mais tempo de iniciado tiver o morto, mais complexo será o ritual, a modo de desfazer os vínculos com a comunidade (Prandi, 2000:178), na dissolução da noção de pessoa que foi construída ao longo de seu itinerário de iniciado.

No caso da morte do pai ou mãe-de-santo o Axexê é repetido em intervalos de um mês, três meses, seis meses, um ano, sete, quatorze e vinte anos. Isto porque eles são considerados como pessoas morais (Mauss, 2001), as cabeças das comunidades – *Olorí Egbé*,- e as suas cabeças são conectadas as outras cabeças dos filhos-de-santo e dos Orixás. Suas cabeças são portadoras do maior axé de suas comunidades e faz-se necessário, paulatinamente, serem desfeitos esses laços que os conectam pela grandiosidade de seus axés. Do mesmo modo que, o filho-de-santo é construído em fluxo, relações e movimentos, com intervalos de rituais de consagração e maturação na construção da pessoa, no desatamento dos laços devem se obedecer a esse mesmo tipo ideal de linha temporal ao contrário, para assim desprender e cortar os vínculos com o terreiro, e, por fim, para que eles fiquem guardados na memória coletiva dos terreiros, a fim de serem homenageados e consultados quando necessário pelas novos sacerdotes

Em muitas casas de candomblé, os ogãs, ekedis e outros membros da comunidade são destinados apenas um ritual mais simples, chamado de “carrego” – *eru iku*. Nesse ritual são despachados os *otás*, as pedras dos assentamentos entre outros objetos sacralizados que foram do falecido. Juntam-se seus pertences pessoais utilizados em “obrigações” como as roupas, os colares e após um sacrifício de uma ave, ou uma quadrupede acompanhado de outras aves (a depender do grau do falecido na hierarquia) são rompidos os colares, as roupas rasgadas, as quartinhas e as vasilhas e pratos dos assentamentos são quebrados e colocados num lençol formando uma trouxa e colocados dentro de um balaio, que será entregue em um local também indicado pelo jogo de búzios. Essa trouxa é que é chamada de “Carrego do Egum”.

A depender do tempo de iniciação do ogã, ou da *ekedi*, e/ou a função que ocupavam no terreiro lhes são reservados as premissas votivas de uma noite, em alguns casos até três dias de celebração do Axexê, ou mesmo o ritual completo para alguns desses grupos de sacerdotes cujos laços afetivos e efetivos eram bem reconhecidos pela comunidade. Todavia, nos terreiros de candomblé com poucos recursos econômicos, aqueles mais pobres, a maioria dos iniciados falecidos acaba não tendo nem sequer um dia de homenagem no Axexê. Reservando-lhes apenas o “carrego”, pois para se realizar o evento ritual do Axexê demanda um saber especializado de alguns sacerdotes, que muitas vezes são chamados, “contratados”, de outras casas, cuja cobrança monetária é de alto valor, o “dinheiro do

chão”. E “não é qualquer dinheiro”, me disse um interlocutor referindo-se ao alto valor cobrado, que atualmente são cobrados pelos Ojés.

Os custos financeiros vão além do “dinheiro do chão”, se gasta com a compra dos animais, que serão sacrificados, dos ingredientes para as oferendas: grãos, azeite-de-dendê *obi, orobo* (frutos africanos), camarão seco entre outros. Há, ainda, um grande investimento econômico com os jantares de todas as seis noites e o almoço do sétimo dia para os visitantes e membros da comunidade. Os Cardápios são sempre compostos de peixe, nas suas diversas modalidades gastronômicas - a rigor Bacalhau e Miraguaia, peixe salgado de água doce -, pois nestes dias, há a interdição alimentar à carne, em respeito à ausência do corpo do morto, considerado como “carne vermelha”.

Depois do “carrego” ser despachado na madrugada do sexto dia, antes do pôr-do-sol, se realiza o “arremate”, ou seja, o sétimo dia de Axexê, o fechamento do ciclo com as danças mortuárias e no final cântico em louvar aos Orixás, em seguida costuma-se realizar o “sacudimento” nos participante e incensar o terreiro, como forma de apagar os vestígios da morte.

Além dos aspectos simbólicos e transcendentais, do modo virtual de existência que envolve a atmosfera, o evento do Axexê é, também, o espaço construído de socialização das experiências dos indivíduos relativos à “dor”, a sofreguidão pela ausência do corpo físico, mas que se faz presente na manipulação de um conjunto de símbolos (a cuia de cabaça, moedas, vela e comida) e na retórica do ritual (cenografia; música, gesto e coreografia). O evento produz uma sequência de experiências subjetivas ao desenhar e controlar os engajamentos sensoriais, os sentimentos e emoções, de todos os enlutados envolvidos na atmosfera que o ritual se propõe a ter.

Segundo Mauss (2001), cada sociedade elabora tipos específicos de ritos funerários, nos quais as expressões de sentimentos corporificados como o gesto, a lágrima, o choro “e todos os tipos de expressões orais dos sentimentos e emoções não são apenas expressões individuais, ou meros reflexos fisiológicos ou psicológicos espontâneos, mas são signos coletivos” (Mauss, 2001:325). Entrementes, mesmo que as representações coletivas modelem e regulem as expressões e os sentimentos, e que não haja uma sinceridade nas emoções e que a forma de expressar a dor seja a que é esperada pelo grupo, não se pode reduzir as emoções e sentimentos apenas ao aparato cultural negligenciando as

subjetividades, as intensidades de experiências, escolhas e vontades dos indivíduos de controlarem, ou não as suas emoções, mediante ao seu contexto vivido e nas suas interações com os demais.

Em certos contextos religiosos, como no Axexê nos terreiros de candomblé os filhos-de-santo mergulham, profundamente, na experiência religiosa através dos seus engajamentos emotivos corporificados, como cognições encarnadas pelos afetos recebidos e trocados pelo seu entorno e com a criação de novos canais de comunicação que o ritual propicia libertando todas as formas de sentimentos e emoções, enquanto pensamentos encarnados. Muitas vezes, os sentimentos vivenciados no ritual são antagônicos ao esperado e desejado para os enlutados dentro da visão de mundo eurocristã a cerca da morte. Comportamentos contrários a tal postura desejada levaram o antropólogo Alfredo Metraux a se indignar no Axexê da Mãe-de-santo Emiliana do terreiro jeje, o Bogum, nos anos 40 do século XIX (Bastide, 1974): *nada de solene ou mesmo de respeitoso no comportamento dos assistentes. Todos falam e riem, mesmo durante os cânticos e danças* (1974:343).

O Antropólogo Metraux não conseguiu se desvestir de suas categorias analíticas ocidentais e ser afetado, mergulhar nesse universo, cuja dimensão da emoção envolve outros enquadres e engajamentos corporais, no qual tristeza e alegria não se dissociam, ou se operam por antagonismo. Essa dimensão corporal é efetuada de diversos modos de ocupação do espaço combinando gestos, mímicas, falas e sorrisos com danças, durante as longas madrugadas, que deixou o antropólogo francês escandalizado.

Os pais, mães e filhos-de-santo e amigos do terreiro confortam-se, trocam olhares e condolências uns aos outros, mas os seus engajamentos corporais são convocados, segundo as etiquetas a expressarem as suas últimas homenagens ao falecido, através das danças, ora se apresenta mais solenes, ora em passos e gestos descontraídos. Porém, seguem a norma dos candomblés: o princípio da hierarquia e a senioridade. As danças se iniciam com a mãe ou pai-de-santo, na sequência os seus auxiliares imediatos a Iya quequerê ou Babá quequerê, a seguir os egbomis mais velhos, até os mais novos iniciados. Primeiramente, um a um na sequência de gestos e passos e depois em par ou em determinados momentos em grupos do mesmo a qual a canção destina-se. A dança consiste em um engajamento corporal no universo do Intulá, a casa dos mortos, cujas intensidades, sentimentos e emoções dos enlutados desenham várias coreografias, como movimentos de inclinações do corpo, de um

lado ao outro, com passos para trás e os braços estendidos, balançando as mãos - semelhantes às danças de lansã afastando os mortos -, enquanto os presentes vão lhe levando as moedas e o dançarino recebe com as mãos em forma de uma cuia, em seguida são passadas no corpo e na cabeça e depositadas no interior da cuia de cabaça, em frente à vela acesa.

O evento performático é instaurado ao apagar das luzes. Uma vela é acesa no centro do barracão e, imediatamente, se joga a água da quartinha no chão, chamando pelo nome do ancestral, em seguida se dá uma sequencia de *paó* – palmas ritmadas. Os elementos e a ordem podem variar, relativamente, de acordo a genealogia da casa, ou a nação a qual pertence, no entanto na gramática geral dos candomblés de Salvador, no centro do barracão são dispostos pequenos bancos de madeira - para os ogãs, que executam os toques em cabaças invertidas e em potes de barro com abanos de palha dobrados, dois *mariwôs* (folhas de palmeira desfiadas que afasta os Eguns, usado por lansã e como veste de Ogum), dois *ixãs* (bastões sagrados que controlam os Eguns), uma quartinha, um pacote de velas, um castiçal de barro (em algumas casas um monte de terra), pequenos pratos com oferendas dos Orixás do morto e a cuia de cabaça que é a morada temporária do *ará-orum*, o Egum a ser feito. Nos terreiros da nação Angola coloca-se, ainda, uma fileira de bandeirinhas preta, vermelha, roxa e branca fincada em garrafas. Todavia, há terreiros que apenas encontra-se a cuia de cabaça no barracão e a vela. Essas descrições serão mais detalhadas nos casos etnográficos.

Em algumas casas, no final da “obrigação”, de cada noite, todos os objetos sacralizados, que se encontram no centro do barracão, são cobertos com um pano branco, para descansarem, incluindo os tamboretas e os instrumentos musicais, acompanhado de palmas ritmadas o *paó*, para que o “corpo ausente”, o *ará-orum*, se retire do recinto e só retorne na outra noite do Axexê, quando serão convocados ao som das palmas ritmadas.

Enquanto a vela estiver acesa, o *ará-orum* estará presente na cuia da cabaça, por isso recomenda-se não olhar muito para o seu interior, assim como não se deve aproximar muito dela, principalmente os neófitos, que, por proteção e temor encontra-se com os ombros amarrados com o *contra-egum*, um traça de palha-da-costa, e o *mocã*, uma longa trança em forma de colar com as duas extremidades desfiadas. Há uma canção da nação jeje eu diz : “...galo cantou a ê zuelo aê , aê a mina jojo” e ao ser entoada ninguém deve ficar próximo à

cuia da cabaça, aquele que estiver dançando deve fazer um movimentos com os dedos retirando um pouco da areia que se encontra no chão e menciona colocar próximo a cuia de cabaça e sair rapidamente do centro do barracão. É como se o ancestral se levantasse da cuia, naquele instante. Do mesmo modo, caso o vento apague a vela toma-se logo a providência de acendê-la, para que o espírito não fique irritado ou perdido as voltas no barracão.

A cuia de cabaça é a própria presença do que estou chamando de “corpo ausente”: o morto. É, também, uma extensão corporal de toda comunidade, pois é manipulada, tocada, vivida, sentida, encenada e encarnada a cosmologia. No candomblé, certos objetos têm um *status* de sagrado, mesmo quando não estão imersos no ambiente do ritual, costuma-se dizer nos terreiros que até as panelas são sagradas e tem agência, como algumas que são viciadas em “queimar as comidas”. Assim, a cuia de cabaça deixa de ser uma mera cuia, um mero objeto, um recipiente e torna-se significante no Axexê, com uma agência, um ser presente na ausência do corpo físico, que se torna o próprio *ará-orum*, o Egum no estado de *liminaridade*. Uma ontologia a ser instaurada. Esse ser da existência cosmológica, o *ará orum* que virá a ser o ancestral, tem o poder de manipular o egbé (a comunidade) no evento, com as suas exigências e na manipulação para lograr os seus desejos, que são interpretados pelos especialistas, ao passo também que se dá um fluxo de manipulação pelos presentes, através das premissas votivas: as coreografias, o denso repertório musical, as comidas, as bebidas, as flores, as velas e o dinheiro.

O momento mais dramático dessa relação é o da entrega das moedas, que expressa às aspirações e os pedidos da comunidade, para que esse ser em construto, o Egum, não venha a desencadear os tormentos e aflições aos parentes, amigos e os membros do terreiro enlutado. Desse modo, o que será o Egum é socializado na comunidade e evita-se que se torne uma “alma penada”, na certeza de que lansã lhe levará para a outra existência o Intulá, no Orum sem nenhum percalço.

A cuia de cabaça cumpre o papel fundamental nesse trajeto de socialização do Egum, a se fazer, em virtude do espírito do falecido se encontrar no limbo. Segundo a cosmologia nagô existe uma grande cabaça que é dividida ao meio, a parte superior é o Orum, outro modo da existência, o virtual, aonde se encontra um *doublé* (Santos, 1977) de tudo que há na terra e composto de nove espaços, em um deles habita os ancestrais e os Orixás e a parte

inferior da cabaça é o aiyé, esse plano da existência concreta. Esses dois planos já foram ligados e, no entanto, por uma transgressão humana, segunda uma narrativa mítica se separou definitivamente. Contudo, essas metades guardam memórias afetivas e se conectam através dos rituais e pelas diversas modalidades de possessão, ou ainda pelo canal de comunicação que a divindade Ifá preside no sistema de adivinhação, o jogo divinatório dos búzios, ou do obi. Essas adivinhações revelam quais oferendas a serem entregues as divindades e aos ancestrais em todos os rituais. Que também comunicam as prestações e contraprestações. Nos ritos funerários a cuia da cabaça serve também de recipiente onde são preparadas e depositadas as oferendas do padê quando Exu assume a sua característica de ser o Elebó, aquele que transporta as premissas votivas do padê, como nos demais ritos que se requerer a presença desse ritual.

No evento funerário do Axexê, a cuia da cabaça se metamorfoseia de objeto a um ser não visível, isto é uma transformação progressiva ao desenrolar e todos os seis dias de ritual. Ela se metamorfoseia de experiência concreta em uma experiência virtual, guiada pela ação laboriosa e colaborativa dos filhos-de-santo, que atuam como mestres artesões que a experimentam os seus feitos, com uma suave e tranquilidade nos movimentos dos pés e mãos ao se envolverem na trama do circular ao fim as moedas sobre as cabeças no executar as danças e despejá-las no interior da cuia no desejo que “o morto fique na paz de Oxalá”.

Esses feitos só são possíveis pela manipulação de um conhecimento esotérico, a cerca desse outro modo de existência, o cosmológico, pelas textualidades que são vivenciados nos engajamentos sensoriais e no desenrolar do fluxo de energias coletivas, a renovação do axé na confecção, em ritmos graduais do ritual, do Egum, o espírito do morto. Nos próprios termos do candomblé o Egum é “feito”. Ele é instaurado em um processo de desconstrução da “feitura” do santo do iniciado. Destarte, a cuia da cabaça passa a ter uma “ambiguidade ontológica”, na medida em que se é uma coisa, por ser objeto um recipiente onde são depositadas as moedas, as premissas votivas para viagem do morto, e ao mesmo tempo, o próprio ara-orum, o Egum a ser “feito”.

O recipiente ritual, a cuia de cabaça, é dotado de uma agência com força, vontade e expressão, com uma biografia, um **nascimento** envolvida em ritos de consagração de caráter sigiloso, numa analogia ao *Ori* do morto, representada pela outra cabaça que se encontra no *Ilé Ibo Iku* (*casa dos mortos*); uma **maturidade** assistida e experienciada na sua virtualidade

e concretude, durante os seis dias do Axexê, quando são depositadas as moedas ao seu interior, em meio à execução das coreografias e expressões de desejos ao ser consultado pelos Ogãs e Ojés se foram aceitas as premissas votivas da noite; e uma **morte**, ao fim do rito na sexta noite, quando são colocados os tocos da velas e as moedas restantes, que se encontram nas mãos dos presentes e despachados, ela é destruída conjuntamente com outros objetos do falecido sob o epíteto de “carrego”- *eru* -, num local não revelado a comunidade, apenas de conhecimento dos sacerdotes que levam essa “carga perigosa”, a um lago, ou na mata e, por último, a **transcendência**, a restauração do axé, quando no sétimo dia ela esta ausente no “arremate”, mais se dança repetindo toda a cenografia dos dias anteriores na sua presença virtual, invisível e se dá por encerrado a feitura do Egum, com exceção dos pais e mães de santo, que ainda precisaram passar por outros rituais de consagração, em diferentes temporalidades (até 21 anos de morto, contudo não é uma regra geral para os candomblés baianos) para se tornarem ancestrais ilustres, que pode vir a ser um *uessá*, venerado em grande ocasiões.

Em suma, é preciso alargar a reflexão de que a cuia de cabaça não é apenas um mero recipiente dotado de simbolismo no ritual, mas que está intercambiada ao modo de existência cosmológica dos candomblés e materializada em uma atmosfera que a faz ser coisa sagrada, uma ontologia, dotada de uma biografia (nascimento, maturidade, morte e transcendência) e esse fluxo só é possível pelos engajamentos sensoriais dos filhos-de-santo, que alargam suas sensibilidades e expressam suas emoções ao desenharem cenografias, movimentos coreográficos em sua volta., ao som de outras cuias de cabaças emborcadas, consideradas como suas parentas que nascem para a finalidade do rito e depois desaparecem e estas são presas entre as pernas dos tocadores, que executam o som com as varetas, os *aguidavis*.

Em algumas casas de candomblé, na composição da orquestra fúnebre há lugar para uma cabaça emborcada sobre um alguidar com água, - chamado de *sirrum*, pelos confrades da nação jeje. E em outras casas de candomblé, geralmente as da nação angola, a orquestra funerária é acompanhada por um ou dois porões de barro (a depender da casa) que são tocados com abanos de palha dobrados, fazendo-o emitir um som abafado. Os atabaques são ausentes ao ritual, pois, estão de luto (Bastide, 1973) em qualquer nação, apenas visto nos terreiros de Egungun. Essas demarcações de territórios quanto ao uso dos

instrumentos musicais têm fronteiras bem tênues. Há uma confluência dos instrumentos o que pode se ver em uma casa keto, instrumentos jeje ou angola ou vice-versa.

Músicas de várias nações de candomblé são entoadas durante os estágios temporais do evento pelos ogãs e respondidas em uníssono por todos. Algumas canções se emitem gemidos ou assobiam, outras a performance se efetiva com muito entusiasmo e outras ainda apresentam nuances mais solenes, que expressam a tristeza e o enlutamento. Cada cantiga tem um tempo, que varia de três a cinco minutos. O desenrolar do ritual avança a depender do domínio do repertório por parte do grupo de tocadores, que se esforçam na demonstração e terem mais domínio das músicas, de conhecerem mais os “fundamentos”. Os ogãs se revezam sentados em pequenos bancos, tamboretas, virados para o lado, para criar uma maior proximidade com os instrumentos sobre o chão.

Os estágios que me referi à cima são marcados pelas cantigas que são reunidas em grupos pelas suas nações: as de jeje, as de angola, as de ijexá e as de keto. Enquanto a orquestra é executada, durante todo evento uma dinâmica de relações se faz presente. Os indivíduos sorriem, fazem piadas e, ainda, podem expressar um comportamento jocoso em meio à solenidade. Do mesmo modo que, como já sinalizado anteriormente, as canções, ora se apresentam com um tom de tristeza e lamento pelo “corpo ausente”, ora se felicitam com o comparecimento de um ancestral, que vem trazer as mensagens do morto, através da sua presença sentida pelas diversas sensibilidades entre os filhos-de-santo: escutam sua voz, sentem seu cheiro, tem visões, ou ainda com o aparecimento de um Baba Egum. Nos terreiros em que há o culto de *lesse* Egum. A expressão mais contagiante de descontração se dá, principalmente, nos momentos que são tocadas as cantigas da nação angola, cujo ritmo é mais próximo ao samba.

Há momentos de descontração “permitidos”, no ritual, como no caso dos indivíduos saírem do barracão para irem ao banheiro -- uma espécie de “fuga” consentida -- para beber as escondidas ou, ir à cozinha para tomar cafezinho e/ou fumar cigarros, entretanto todo esse tempo é vigiado pelos próprios “insurgentes”, com risos discretos pelas suas travessuras. Nessas escapatórias cria-se um espaço de “negociação” com os desejos individuais, burlando a norma tão hermética dos protocolos do evento performático e com o próprio morto, que vigiado sob a forma da cuia de cabaça no centro do barracão,

principalmente pelos familiares, que mesmo não participando de forma efetiva na execução das coreografias se mostram serenos, em seus lugares sentados.

Enfim o axexê não é o rito da tristeza. É o rito um evento em que a saudade e engajamentos sensoriais são compartilhados e vivenciados de modo solene para separação do morto do mundo dos vivos ao passo que se socializa um novo ser e o agrega na condição de ancestral, que irá ser vigilante na manutenção das tradições da casa e guiara seus parentes no plano terrestre

Referências

ABIMBOLA, W. (1976) Ifá: an Exposition of Ifá Literary Corpus, Ibadan Nigeria, Oxford University, Press.

AWOLALU, J. Omaosale (1981) Yoruba Belifes and sacrificial rites. Longman. Universidade delbadan. Nigéria.

BASCON, W. (1969) Ifá Divination: Communication between Gods and Man in West África, Bloomington, Indiana University Press.

BASTIDE, Roger, (1973) O Ritual Angola do Axexê. In:..Bastide, **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva.

BALOGUN, Oladele Abiodun (2007) The Concepts of Orí and Human Destiny. In: **Traditional Youruba Thought: A Soft-Deterministic Interpretation**. Nortic Journal of African Studies 16 (1): 116-130.

BRAGA, Júlio. (1992) Ancestralidade afro-brasileira. Salvador: Ceao-IANAMÁ

CSOARD, Thomas j. (2008) Corpo/ Significado/Cura. Tradução de José Secudino da Fonseca e Ethon Secudino da Fonseca. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

COSTA LIMA, V. (1998) Liderança e Sucessão , Coêrência e norma no grupo de candomblé. In: Leopardo dos Olhos de fogo, (org) Carlos EU G^RNIO Marcondes de Moura. São Paulo. Ateliê Editorial.

DOPAMU, Ade P. (2006): The Yoruba Belief in Life after Death. In: **Change and Continuity: Perspectives on Science and Religion**, June 3-7, in Philadelphia, PA, USA., a program of the Metanexus Institute.

DREWAL, Margaret Tompson (1992) Yoruba ritual: performances, play, agency. Bloomington: Indiana University press.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. (1983) *Os Nagô* e a Morte. Petrópolis, Vozes.

KAPFERER, B. (1979). Introduction: Ritual Process and the Transformation of Context. *Social Analysis*, 1:3-19.

LEITE, Fábio (1986) Tradições e Práticas Religiosas Negro-Africana na Religião de São Paulo. In: **Culturas Africanas. Documentos da reunião de peritos sobre sobrevivências das Tradições religiosas africanas nos Caraíbas e na América Latina**. São Luis do Maranhão. Junho de 1985. São Luís. UNESCO.

LEWIS, Ioans M (1977) Êxtase Religioso. São Paulo. Editora Perspectiva.

LIMA, Fábio (2005) Os candomblés da Bahia: Tradição e Novas Tradições. EDUNEB/ARCADIA. Salvador.

PRANDI, Reginaldo. (1991), Os Candomblés de São Paulo. São Paulo: Hucitec.

QUERINO, Manuel. (1938) Costumes africanos no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

SOURIAU, Étienne, (1943) Les différents modes d'existence, Paris, Presses Universitaires de France. (Reprinted in 2009, also by PUF, with an introduction by Isabelle Stengers and Bruno Latour.)

RABELO, Miriam Cristina M. (2006) Feeding the Head: carnal meanings and religious experience in the Candomblé of Bahia, Brasil. Universidade Federal da Bahia. Salvador. (mimeo).

SILVA, Sônia. (2008) Vidas em Jogo: Cestas de adivinhação e refugiados angolanos na Zâmbia. Lisboa; ISC. Universidade de Lisboa.

STOLLER, P. (1997). *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

TAMBIAH, Staneley Jeyaraja (2018) Cultura, Pensamento e Ação Social: Uma perspectiva antropológica. Petrópolis, RJ. Vozes.

TURNER, Victor. (1977) O Processo Ritual. Petropolis. RJ. Vozes.

_____ > (2005) Floresta dos Símbolos: Aspetos do Ritual Ndembu. Niterói: EdUFF.

VAN GENNEP, Arnold(2011). Os Ritos de Passagem. Petrópolis, RJ Vozes.

VERGER, Pierre Fatumbi (2000) Borí, primeira cerimônia de iniciação ao culto dos òrisà nagô na Bahia, Brasil. In; **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns**. São Paulo: EDUSP.

KOURY, Mauro Gulhermi Pinheiro(2003) sociologia da Emoção: O Brasil urbano sob a ótica do luto. Petrópolis, RJ. Vozes.

ZIGLER, Jean (1977) Os vivos e os mortos: Uma sociologia da morte no Ocidente e na diáspora africana no Brasil e seus mecanismos culturais. Rio de Janeiro. Zahar Editores.

“MEDO” E “RESPEITO”: APROXIMAÇÕES ACERCA DA FESTIVIDADE E DO CUIDADO NO CULTO DE BABÁ EGUM

Lara Rosa Meirelles Barros³⁴¹

Resumo

“Eu não tenho medo, eu tenho respeito” comenta uma praticante do culto de Babá Egum, religião afro-brasileira, cuja singularidade é a lida com a morte. Caracterizada pela exclusividade iniciática masculina, nela as mulheres são participantes dos terreiros e dos rituais. Assim, por meio de pesquisa em mestrado investiga-se as relações das mulheres com os ancestrais em Itaparica/BA, sendo observadas as complexas relacionalidades e a irrupção de habilidades e emoções diversas em um multifacetado universo de adoração, cuidado e resistência.

Palavras-chave: Babá Egum; Mulheres; Afro-brasileiro; Ancestrais; Morte.

INTRODUÇÃO

O culto de Babá Egum é uma religião afro-brasileira caracterizada pelo traço distintivo de sua especialização em lidar com a morte e elementos a ela relacionados. O culto volta-se para a adoração principalmente dos Babá Eguns, espíritos normalmente relacionados a sacerdotes falecidos do culto que, após processos de transformação, foram divinizados, podendo ocasionalmente “renascer”³⁴².

A formação do culto aos Eguns liga-se ao período de escravização de africanos no Brasil (SANTOS, J., 1986; BRAGA, 1992; CASTELUCCI JR., 2018) sendo principal núcleo de propagação a Ilha de Itaparica, na Bahia, porção insular localizada a cerca de 13km, por mar, da capital baiana, Salvador. Há narrativas diversas que tratam sobre a estruturação do culto remetendo suas vinculações a Salvador (BRAGA, 1992), Recife (CONCEIÇÃO, 2017) e a Itaparica (SANTOS, J., 1986; BRAGA, 1992; CONCEIÇÃO, 2017).

Durante a pesquisa, foi possível identificar a existência de treze casas dedicadas ao culto aos Eguns na “Ilha”, como é conhecida a localidade. Além de casas em Salvador, Lauro de Freitas, Brasília, Recife e outras localidades³⁴³. A organização do culto sucede em torno de terreiros que organizam “festas” e “obrigações” aos Babá Eguns a quem a casa é diretamente dedicada e aos quais o nome do terreiro está relacionado.

³⁴¹ Mestranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia.

³⁴² Palavras grafadas entre aspas, sem referência posterior, referem-se a termos nativos.

³⁴³ Tanto na “Ilha” como em outras localidades existem terreiros dedicados a orixás que fazem eventualmente oferendas, chamadas de “ossés” para os ancestrais onde essas entidades podem se materializam e onde podem ocorrer pequenas “festas”, podendo haver, nesses terreiros, locais exclusivos para culto aos ancestrais como “barracões”, nome dos salões onde ocorrem rituais públicos, as festas, e/ou “Ilê Ibó”, locais privados dedicados aos ancestrais de um terreiro.

A história dessa religião é marcada por um episódio emblemático que foi retratado sobre o culto: uma invasão policial ocorrida nos anos 40, no Ilê Omo Agboulá, localizado à época na praia de Ponta de Areia, levou a apreensão objetos religiosos e de suas lideranças, Eduardo Daniel de Paula e Dona Margarida Daniel de Paula (BRAGA, 1992). Esse importante terreiro, devido à perseguição e crescente especulação imobiliária que acometia a Ilha como local de “veraneio” e turismo de segunda residência, mudou de localização para o bairro do “Barro Vermelho” e, posteriormente, para sua atual localização no alto da “Bela Vista” (BRAGA, 1992; VELAME, 2007). Ilê Omo Agboulá é reconhecido como patrimônio cultural brasileiro, pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN (2015). Também houve reconhecimento institucional do Ilê Axiá, em Salvador, pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia – IPAC.

Composições internas

O culto aos eguns é organizado por meio da iniciação de sacerdotes homens a um segredo comum. Para se tornarem sacerdotes passam por dois estágios: primeiro pelo de “amuixã” e, posteriormente, após alguns anos, poderá se “confirmar” como “ojé”. Os sacerdotes são responsáveis pela invocação e controle dos espíritos ancestrais, os Babá Eguns e integram um grupo que, de modo hierárquico, dirige a ritualística do culto. Os membros não iniciados como crianças, homem não-“ojés” e mulheres também estão presentes nos terreiros. Os integrantes destes grupos podem deter “postos” dentro das casas, sendo responsáveis por diversas atividades.

As mulheres³⁴⁴ não são iniciadas no culto e compõe um grupo extenso devotado ao funcionamento dos terreiros, dedicando-se à organização dos espaços e das festas, à cozinha, às oferendas para os espíritos e à “puxada” de “cantigas”, mantendo um território particular de práticas e habilidades³⁴⁵ a serem desenvolvidas. Há interdições relacionadas ao

³⁴⁴ Usasse o termo mulheres para remeter a um grupo específico do culto de Babá Egum que costuma ser associado ao vocábulo “Obirin”, cuja relação abrange a compreensão ocidental de mulher. Conforme afirma Joanice Conceição, no culto de Babá Egum “Cada grupo tem um lugar que corresponde ao seu sexo [...]” (2007, p.201), porém é importante ressaltar que há também vivências e práticas particulares das mulheres nessa religião.

³⁴⁵ O termo habilidades é usado como referência a teoria de Tim Ingold (2015) cujo trabalho se correlaciona às religiões afro-brasileiras por uma variedade de pesquisas. Em especial aqui, tenho como ponto de diálogo o

gênero, e as mulheres experienciam o culto de forma diferente na medida em que não se iniciam e não detêm os segredos rituais de invocação dos espíritos. Há restrições à presença delas em determinados espaços dos terreiros como a casa do mistério, o “lessén”, denominação do local onde se realiza a invocação dos ancestrais e rituais privados só acessíveis a sacerdotes iniciados.

Os terreiros costumam se organizar em torno do parentesco de uma casa e relação com as lideranças fundadoras. A filiação da maior parte das pessoas ocorre por meio do parentesco consanguíneo – remetendo-se aos vínculos de sangue – relacionados à família Daniel de Paula. Apesar de haver pessoas que não detêm esse sobrenome nos respectivos documentos, mas identificam-se como pertencentes ao grupo familiar — Julio Braga (1992) já apontava esse elemento — e outras que, mesmo não possuindo o parentesco consanguíneo, associam-se ao culto na Ilha de Itaparica por enredo³⁴⁶ ou afinidade.

Vale destacar ainda que um fator de interação com enredos e afinidades pode ser identificado como as “relações” ou as relacionalidades³⁴⁷. Esses vínculos com os espíritos ancestrais podem se estabelecer e serem alimentados com a concessão de um “posto” por um Babá Egum, um cuidado terapêutico recebido ou processos de encantamento com o vislumbre estético e mágico ao ver um ancestral em certa ocasião festiva ou mesmo em sonhos. Levando a que, de modo constante, se cultue o ancestral por intermédio de “ossés”, pequenas oferendas, ou que, pelo “dar a roupa” ou “cadeira” a um egum ou ainda realizar ou colaborar com festas em sua homenagem, dentre outras ações.

trabalho de Miriam Rabelo (2014) e suas elaborações sobre a fusão entre a pessoa e o desenvolvimento de habilidades no circuito de cuidados da religião.

³⁴⁶ Conforme conceito de Miriam Rabelo (2014, p.93): “Enredo chama atenção para os muitos caminhos que se cruzam e se imbricam na pessoa, formando uma história. [...] o enredo até onde entendo, é dotado de certo dinamismo: mais que uma estrutura fixa de linhas ou pontos, é uma configuração que sofre deslocamentos. [...] o enredo não é apenas uma história que se desenrola fora do alcance e interferência das pessoas humanas e que elas podem apenas contemplar [...] é uma história da qual elas efetivamente participam”.

³⁴⁷ O conceito de relacionalidade aqui apresentado busca se aproximar de forma criativa das elaborações de Janet Carsten (2014) (MACHADO; MARQUES, 2014) sobre “relatedness”, como “conectividade” (MCCALLUM; BUSTAMANTE, 2012, p.234) pensando os estudos sobre parentesco. Ainda que suas elaborações sobre parentesco possam contribuir para pensar esse tema na pesquisa em desenvolvimento a abertura que a autora traz para estudar as relações contribui para pensar os entrelaçamentos entre mulheres e os ancestrais na medida que se constituem necessariamente de forma relacional e podem envolver ou não a consanguinidade.

Vivendo com ancestrais

Os Babá Eguns são ancestrais divinizados de uma família ou comunidade de terreiro que, em vida, foram sacerdotes no culto aos ancestrais³⁴⁸, “ojés” e, uma vez falecidos, passam por processos de transformação para que seu egum possa retornar se materializando nos “axós”. Por sua vez, os “axós” são indumentárias multicoloridas e extensamente decoradas com motivos dos orixás³⁴⁹ com os quais o egum se relaciona e por meio das quais se apresentam em formas humanóides para se comunicarem com os adeptos, notadamente, em ocasiões rituais como as “festas” públicas. Porém, é necessário se ter cautela diante dos ancestrais, o que inclui atentar para que a “roupa”, os “axós”, não encostem em membros da plateia. A limitação do espaço entre a plateia e os espíritos é trabalho dos sacerdotes durante as cerimônias públicas quando afastam as vestes da plateia com a “ixã”, vara de madeira manuseada pelos sacerdotes:

[...] se atribui poder mágico, por excelência, e durante as festas públicas, quando o egum dança no barracão, no espaço sagrado que lhe é reservado ninguém, nem os ojés, deve se aproximar da vestimenta sagrada, muito menos pode tocá-la, sob pena de sofrer eventuais sanções (BRAGA, 1992, p.106-107).

No que tange à vestuária do Egun, segundo as concepções dos seus adeptos, sob a roupa está somente a energia do ancestral; esta afirmação conduz para todo o desenrolar da aparição do Babá no meio do seu povo. Esta roupa é carregada de simbolismo sacro e apresenta significados diversos, já que nenhum ser humano pode tocá-la sob risco de morte; mas, por outro lado, no momento em que o Babá a balança em direção ao público ou a uma pessoa, ela possui todo axé que, simbolicamente, amenizará problemas, propiciará prosperidade e cura. Entretanto, no momento da aparição de Babá [...]. Caso a roupa ou mesmo uma das tiras toque uma pessoa, é necessário que se façam vários rituais a fim de purificá-la e assim afastar doenças, atrasos materiais na vida e, sobretudo, evitar a morte (CONCEIÇÃO, 2017, p.89-90).

A comunicação entre ancestrais e praticantes do culto se efetiva por meio da “dança”, “saudação”, “benção”, “dar axé” e também proferir conselhos e enviar “recados”. A comunicação ocorre em lorubá através de expressões faladas localmente ou em contexto religioso. Sobre a língua corrente nos terreiros, Zigler (1977) considera como um lorubá arcaico e Braga (1992) considera-o variante de lorubá funcional para o contexto religioso. O

³⁴⁸ Ouvi relatos de uma interlocutora que afirmava haver Babá Eguns que não foram necessariamente ojés, e sim Pais de santo, sacerdotes no candomblé.

³⁴⁹ Orixás – Nome das divindades cultuadas nos candomblés Jeje-Nagô, também estão podem ser chamados de “Santos” e estão relacionados a forças da natureza.

tom da fala também pode ser um fator de dificuldade uma vez que é peculiar a cada egum, podendo ser mais baixo ou mais grave e gutural, dificultando o entendimento para leigos e, por vezes, até aos próprios praticantes. Assim, para intermediar as comunicações há a necessidade de que um sacerdote ou pessoa designada traduza as mensagens dos eguns.

O processo de transformação de um iniciado falecido em ancestral dura cerca de sete anos. No curso deste período, passa-se por algumas etapas necessárias como rituais no velório, e pelo axexé. No decurso desta “obrigação”, o egum³⁵⁰ do falecido recebe cuidados para que possa chegar ao “orum” (SANTOS,J., 1986; SANT’ANNA SOBRINHO, 2015; CONCEIÇÃO, 2017). Realizado o axexé, pode ocorrer após um período de 3 anos o ritual do “aku”, no curso do qual esse espírito recebe oferendas e rituais para que possa voltar a integrar sua comunidade, podendo receber imediatamente um “axó” e sendo conhecido como “aparaká”. Esta primeira veste é mais simples se comparada a dos Babá Eguns, sendo composta por um corte de tecido em formatado de retângulo ou “quadrado” — esse último é um nome usado para se referir a roupa — com duas faces. Por sua geometria, lembra um lençol bem esticado e estendido, no qual o “aparaká”, ao habitá-lo, pode dançar movimentando o “pano” em várias direções. Além disso, esses espíritos podem enviar recados aos adeptos por meio de outros espíritos ou do jogo de búzios³⁵¹. Cumpridas as obrigações, o egum pode receber seu “axó” de Babá Egum, roupa completa e poderá ter a “fala aberta”, por meio de o oferecimento de um carneiro. Após este procedimento sacrificial, poderá se comunicar e anunciar seu “nome”, podendo ganhar também uma “cantiga” própria que inclua seu nome.

³⁵⁰ O egum é considerado uma parte da pessoa dentro das religiões afro-brasileiras como o candomblé e o culto de Babá Egum. Essa consideração tem como base a pesquisa de Márcio Goldman (1985;2009) sobre a divisibilidade do ser nessas religiões onde a pessoa é composta por diversas partes que são atualizadas, “feitas” e alimentadas em sucessivos rituais de iniciação e cuidado.

³⁵¹ Prática divinatória e de comunicação com as entidades e forças presente no candomblé e no culto de Babá Egum.

Figura 1 – Babá Aboulá em mural de Carybé



Fonte: SILVA (2012, p.16).

Além dos Babá Eguns e dos aparakás, existem também os mandu e manduãs espíritos que possuem vestimentas que lembram as dos Babá Eguns, mas não possuem fala e podem ter comportamento inesperado ou perigoso aproximando-se em demasia de pessoas e podendo “assombrá-las”. Tais espíritos, ocasionalmente, aparecem nos barracões, local de festas públicas dos terreiros, em especial em rituais de “aku”, axexé e em festas relacionadas ao dia de finados, no início do mês de novembro. Os “aparakás”, “mandus” e “manduãs” são considerados “alaruns”, termo que pode ser traduzido como “espíritos sem luz”.

Nas práticas de lidar com “espíritos” se estabelecem relações no culto de Babá Egum. Estas envolvem processos rituais de transformação em que o espírito adquire novas atribuições e poderes e também requer especificidades de cuidado. Miriam Rabelo (2014) elabora reflexões sobre a ética do cuidado tendo como referência o convívio entre humanos e entidades no candomblé³⁵²: “A ética ordinária do cotidiano não só está implícita na fala como também enraizada na sensibilidade — ser sensível a algo implica não só reconhecer este algo, como também participar e comprometer-se com sua existência” (RABELO, 2014,

³⁵² O termo Candomblé é usado com referência a religião afro-brasileira de culto aos orixás (nota 9) e como sinônimo do que se costuma considerar, no senso comum, a “Nação Ketu” e, nos estudos da área, considerado Jejê-nagô com registro de influência Bantu e indígena (BRAGA, 1992).

p.266). Esta ética pode ser também ampliada ao tecer cotidiano de relações entre praticantes do culto de Babá Egum e ancestrais uma vez que existe aqui um compromisso da ordem da convivência e a sensibilidade que atrela humanos e “espíritos”. Cabe ressaltar que, na pesquisa em andamento, volto-me para acompanhar mulheres atreladas a esta religião a quem atribuo um terreno próprio de habilidades perpassadas por esta ética do cuidado, que vão se constituindo, ao longo de suas vidas, no convívio com ancestrais e na própria constituição dos terreiros de egum.

O ponto a ser destacado nesse trabalho é a emergência de sentimentos³⁵³ diversos e, por vezes, conflitantes diante dos “espíritos”. No geral, os rituais aos ancestrais têm clima festivo, com muitos cantos, dança, palmas, reverências, zelo pela arrumação dos espaços, esmero na arrumação pessoal com confecções de “saias” e “roupas” novas para as mulheres — que também podia se estender a outros membros —, risadas, fatura. É uma verdadeira “festa” à qual os praticantes estão ambientados e sabem participar ativamente. O desenrolar das festividades pode ser marcado por acontecimentos que causam tumulto, como a aproximação rápida ou considerada excessiva de um “espírito”, e podem trazer à tona o “medo” e a necessidade de hábil percepção sobre o perigo iminente que pode ser acarretado pelo comportamento do ancestral ou da própria movimentação coletiva diante do acontecimento. Há um limiar tênue entre uma atitude respeitosa ante o ancestral, que pode ser vista quando um praticante “baixa a cabeça” diante de sua aproximação, mantém “silêncio” e permanece parado e é o momento de “correr”, se “proteger”. Esses são elementos que fazem parte das habilidades que os praticantes³⁵⁴ desenvolvem no dia-a-dia, onde momentos de tensão e alegria coexistem.

Vale destacar ainda sentimentos que emergem diante das particularidades que esse culto tem em lidar com o morrer, possuindo o que Joanice Conceição chama de uma “[...] morte africana ressignificada no Brasil” (2017, p.24) — elaborações própria de um legado

³⁵³ Sentimentos e emoções aparecem nesse texto como uma forma de analisar uma postura ambivalente que emergiu na minha etnografia sobre o culto de Babá Egum. Dialoga em alguma medida com as discussões da Antropologia das emoções (COELHO; DURÃO, 2017) uma vez que está atento ao contexto etnográfico buscando não pressupor significados e ações vinculadas as emoções.

³⁵⁴ Aqui falo dos praticantes mais restritivamente referindo-me aos não-ojés, já que os sacerdotes parecem possuir outras habilidades cultivadas como uso da “ixã” e o “virar língua” para se comunicar com os ancestrais e não possuo dados aprofundados sobre suas vivências.

africano que teve contato com catolicismo e práticas indígenas — onde se convive com o medo de morrer e de lidar com a morte e, ao mesmo tempo, com eventos transformadores em que uma parte dos seres teria existência após a morte física, o egum. Conviver com esta conjectura particular de vivenciar o morrer traz variadas responsabilidades e cuidados aos familiares e adeptos da religião e também parece trazer à tona emoções próprias como “medo” e “respeito”, expressões comuns usadas entre as interlocutoras da pesquisa para expressarem posturas diante dos ancestrais.

CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

Conforme salientado por Ruy Blanes e Diana Espírito Santos (2014), pesquisar com “intangíveis”³⁵⁵ suscita preocupações teóricas e metodológicas. Como a consideração do *status* dos objetos não estarem apartados de um estudo do que poderia ser chamado de social, uma vez considerado que a intangibilidade atuaria em diversos contextos etnográficos e causaria efeitos no mundo, sendo reconhecida pelos atores nos respectivos contextos. Para tanto, metodologicamente, segui algumas recomendações dos autores concernente ao trabalho com entes espirituais, no que tange a estar atenta aos efeitos e índices de suas presenças e manifestações. Assim, considerei, como salientado por Marcelo Mello (2016), a importância de se ater a como essas elaborações sobre a presença e atuação dos seres estão ocorrendo no contexto de pesquisa.

Rabelo (2014), em pesquisa com membros do candomblé de Salvador, adota postura metodológica voltada para acontecimentos além dos rituais mais visíveis. Debruça-se também no cotidiano dos praticantes dentro da religião e fora dela, buscando refletir sobre os acontecimentos religiosos e suas reverberações nas histórias de vida. Consideração de importância ímpar nesse trabalho, uma vez que procurasse compreender as relações entre humanos e entidades espirituais no culto de Babá Egum da Ilha de Itaparica. Onde apenas uma parte das situações estão expostas nos grandes rituais públicos com entrega de oferendas para entes espirituais e também para pessoas; além de rituais terapêuticos abertos que ocorrem em espaço compartilhado. Outros ocorrem em espaços menos

³⁵⁵ A categoria não é fechada pelos autores, mas inclui espíritos, entidades, quarks, cultura e etc. Os intangíveis têm como característica a sua ambiguidade material em constante vir a ser sendo melhor definidos dentro dos contextos etnográficos (BLANES; ESPÍRITO SANTO, 2014).

expostos como a participação nos preparativos de festas e engajamentos nos terreiros, ou mesmo a aparição em sonhos pelos espíritos

A pesquisa vem utilizando o método da observação participante conforme diretrizes de Carlos Rodrigues Brandão (2007) que considera a subjetividade do pesquisador parte da produção do conhecimento. Foram acompanhados rituais, “festas” e “obrigações”, em três casa de culto de Babá Egum da Ilha de Itaparica por meio da inserção no grupo de mulheres que compõe essas casas. Além disso, também convivi, em âmbito desses e de outros terreiros, acompanhando preparativos e organização de atividades e também nas casas das praticantes. Com registro documental em cadernos de campo e posterior e análise dos mesmos.

FESTAS, EMOÇÕES E CUIDADO: RELATO ETNOGRÁFICO

Desde o amanhecer, a “alvorada” de fogos que podia ser ouvida a quilômetros de distância já anunciava o começo das atividades no terreiro do “Obaladê”. Era a primeira vez que ia conhecer a casa que se localiza em uma região da Ilha de Itaparica conhecida por dispor nas adjacências outros locais de culto aos ancestrais. Acompanho nessa data Mãe Beatriz³⁵⁶, uma importante interlocutora de pesquisa que detêm um posto no “Obaladê”. Apesar de já saber do início das atividades, Beatriz precisou sair um pouco mais tarde que o habitual, pois receberia em sua residência, uma sobrinha cuja filha necessitava que Mãe Beatriz à rezasse.

Era em torno das 10h, após o ritual de reza da menina, partimos em direção ao terreiro. Da casa de Beatriz até chegar ao local, passamos por caminhos de barro, terra e asfalto demorando cerca de quinze minutos caminhando com a bagagem para permanecer no terreiro pelos próximos três dias, período em que duraria a “festa”.

Ao adentrarmos um portal metálico que dá na casa se avista, de pronto, a maior parte das edificações. De frente está o “barracão” público de festas e a cozinha

³⁵⁶ Os nomes aqui usados são fictícios. Até o presente optei por essa identificação para todas as interlocutoras em vistas de um diálogo futuro mais aprofundado sobre a questão em consonância com reflexões de Mariana Tello (2013), sobre como os “Contratos éticos” com as reflexões da antropologia passa a ser entendidos não como universalmente aplicáveis e sim como localizados e submetido a mediações constantes não como algo que deva ocorrer somente no momento de início da pesquisa, mas durante todo o processo de investigação e abarcando a publicação dos dados.

avarandada, a esquerda uma casa residencial e a direita uma casa pequena pintada de branco com desenhos de tridentes vermelhos que está de portas fechadas, a “casinha de Exu³⁵⁷”, diante da qual Beatriz, à distância, bate os pés no chão saudando o orixá. Fora da vista, mais ao fundo do terreno, se localiza o “lessén”, local somente acessível aos sacerdotes iniciados na condição de “ojés” e relacionado a invocação dos ancestrais. Ainda se tem, próximo à esquina do quarteirão, o “Ogum”, uma árvore imensa enraizada na primeira localização do terreiro.

Caminhamos até a varanda da cozinha que é um espaço coberto e azulejado que está ocupada por bacias, vasilhames com água e galinhas, galos e peixes que estão tendo “tratados”. A paisagem também é composta por grandes tanques de água no chão que servem para armazenamento desse recurso primordial e quase sempre escasso na “ilha”. Após o final da varanda fica uma estrutura de paus e metal em formato de bancada onde se faz um fogo de lenha para aquecer a água destinada a depenar as aves e cozinhar alguns alimentos.

A cozinha já está em pleno funcionamento com várias mulheres trabalhando no “trato” de diversos alimentos e oferendas. O grupo se divide entre os que estão cuidando do fogo de lenha e do manejo das “carnes” que é mais numeroso e conta com a presença de um conhecido “pai de santo”, sacerdote do culto aos orixás no candomblé. Outras estão na cozinha interna, em menor número, um anexo do barracão de festas, com fogão industrial, grandes panelas, utensílios e uma despensa. O trabalho prossegue pelo resto da manhã até o horário do almoço. No decorrer da tarde, ficam somente as mulheres trabalhando na cozinha interna; preparam as as “comidas da noite” que serão oferecidas aos visitantes da festa e os “axés”, oferendas para orixás e ancestrais que são enviadas aos “ojés”, para que sejam “arriadas”, colocadas em locais adequados no terreiro.

³⁵⁷ Exu é orixá mensageiro cultuado no candomblé e nos cultos de Babá Egum.

FIGURA 2 – “Ossés” para Babá Egum (Terreiro Obaladê – junho 2019)



Fonte: Acervo da pesquisa

O fim da tarde é marcado pela “arrumação” das oferendas para os Babás, os “ossés”: Oferenda feita com base de milho branco e açúcar que é colocada em uma “tirrina” coberta por um prato branco onde podem ser dispostas velas, flores, papéis com a identificação do “posto” do ofertante e dinheiro. Também é o momento das pessoas se prepararem para o primeiro dia de “festa”, privilegiando vestimentas brancas ou claras em consonância com o Babá Egum que está sendo festejado, que é de “Oxalá”³⁵⁸.

O início da “festa” ocorre com a “roda” para “despachar Exu”, onde as mulheres dançam em movimento circular para os orixás. Após essa roda ocorre o “oro” com disposição de oferendas no chão e entoamento de “cantigas” pelos “ojés”, até que se encerra a roda e as mulheres distribuem as oferendas aos sacerdotes que vão para o “lessén”.

A “festa” prossegue por toda a madrugada e a aparição de seu “dono”, “Alatundê”, é a mais festejada, ainda que o silêncio tenha sido uma das solicitações feitas na sua chegada, em virtude desse Babá Egum possuir tom de fala baixo de difícil audição. Com o encerramento do primeiro dia, se realizou um farto café da manhã servido a todos os presentes. Logo depois os trabalhos, ainda que poucos, são retomados com preparação do almoço e organização da cozinha.

À tarde, com os trabalhos já exauridos, as mulheres se reúnem na varanda para beber e conversar. As crianças estão “brincando de candomblé” dentro do barracão

³⁵⁸Orixá ancião relacionado a cor branca e a criação do mundo.

enfeitado de branco e azul. Ao fundo do salão ficam as “cadeiras” dos Babá Eguns confeccionadas em madeira e com assentos acolchoados. Acima delas estão dispostos dois *banners* com uma fotografia do sacerdote que hoje é o Babá Egum homenageado ao lado de sua esposa, também falecida. O lado direito do salão tem um altar para Santo Antônio, muito cultuado na “ilha”, principalmente por meio das “novenas” e do lado esquerdo um altar para Santa Bárbara. No recinto, sobre uma mesa, ainda havia um bolo ricamente adornado com motivos de Oxalá.

O descanso das mulheres na varanda do terreiro é interrompido quando dois Babá Eguns adentram o gramado em marcha cadente de passos que fazem cintilar suas roupas de tecidos brilhantes e cuidadosamente adornadas com búzios e enfeites. Na frente vem o “Alatundê” com suas vestes azul e branca, um delicado “filá”³⁵⁹ de finos cordões de missangas brancas intercaladas com azuis claras que balança formando o mosaico de um pombo sobre a fronte do ancestral. O Babá se aproxima da frente da varanda mexendo-se de um lado para o outro enquanto carrega um buquê em uma das mãos e na outra traz seu paramento — adorno chamado de “ferramenta” relacionado ao orixá Oxalá. Ele chama duas de suas filhas consanguíneas que estão fora do terreiro para que venham vê-lo — havia pouco tempo que esse ancestral passara pelos rituais de transformação que é descrito por uma interlocutora como uma espécie de novo nascimento, onde o Babá Egum é como um “laô”, que uma vez nascido, precisa aprender a “dançar” e a conhecer os “postos” que são pronunciados publicamente no barracão, sendo, na sequência chamados pelo ancestral, afim de que ele possa conclamar seus detentores. As “filhas” chegam rapidamente em virtude de morarem nas adjacências do terreiro e tomam a “benção” ao ancestral. Uma delas recebe das mãos do babá um buquê de flores e fica “emocionada”.

Outro que é chamado é um dos filhos consanguíneos do Babá Egum que se prostra no chão diante do ancestral, tomando a “benção” e sendo abençoado com toque do paramento em sua cabeça. A emoção toma conta do sacerdote que se coloca em prantos. Alguém comenta, vendo a consternação dos familiares diante da aparição do Babá Egum: “É uma dor que não passa”.

³⁵⁹ Adorno que cobre a face de uma pessoa em transe espiritual no candomblé e no caso da indumentária desse Babá Egum compõe a parte superior de sua roupa.

Para Norma, uma das “filhas” da casa e do ancestral, como ouvir dizer algum tempo depois em uma conversa com amigas acerca da morte de familiares, era preciso fazer todo o possível pela saúde enquanto seus parentes estavam vivos, como eles haviam feito com o “pai”. Mesmo que isso significasse contrariar suas vontades, já que, após o falecimento, só era possível ver a pessoa “daquele jeito” referindo-se à transformação em “Babá”, onde não é possível “pegar” nem “abraçar”. Janette, por sua vez, comenta que nunca superou a morte de sua mãe que “uma parte de seu coração” morreu com o falecimento e está “dolorida” até hoje.

Na noite de domingo, “Alatundê” é o primeiro a entrar no barracão e seu filho, assim como pela tarde, fica visivelmente afetado pela presença do ancestral. Curva-se no chão pedindo a benção e chora diante do Babá Egum, ficando sem conseguir se levantar durante um longo momento. No domingo, a “festa” não se alonga muito e logo o ancestral ordena que se divida a “janta” e reparta o bolo para todos, encerrando mais um dia.

O último dia da “festa” é conhecido como “itá”. Nesse dia, os “filhos, netos, bisnetos, noras e genros” são chamados pelo Babá Egum homenageado à “frente” do barracão. Esta parte se enche e cerca de 30 pessoas formam um semicírculo diante do ancestral. “Alatundê” agradece o esforço de todos para a realização da festa, ressaltando a abundância e união. Toca a “cabeça” de alguns familiares, abençoando-os. Os familiares se abraçam entre si, ao som de um toque de alegria e festejo: “Faraimará”³⁶⁰. Por último pede para que se tome “cuidado” com ele e alerta para não brigarem. Uma de suas netas comenta depois que ele era assim em vida muito “calmo”, mas se houvesse briga, poderia mudar de comportamento.

A festa de Oxalá é caracterizada por ser uma festa calma em oposição às festas “quentes” que Edna, uma interlocutora, gostava. Há exceções, como de um Babá Egum que se fez presente no barracão aquela noite que, mesmo sendo vinculado a Oxalá, é agitado e costuma causar movimentação e apreensão no “barracão”. Este babá, inclusive, foi descrito uma certa vez por uma jovem como tendo um comportamento intempestivo, o que não

³⁶⁰ Toque do Orixá ligada a caça: Oxóssi, que poeticamente Mãe Stella de Oxóssi relacionou em uma coluna ao Jornal à tarde como: “Abraçar” (SANTOS, M., 2016).

impede, porém que seja muito cultuado e que algumas mulheres lhe fazem oferenda com “ossés”, “roupas”, “carneiros” e etc.

Nessa festa em especial, o babá interpela o filho mais novo de Edna indo até sua direção com um “paramento” e repreendendo-lhe por imitá-lo. A criança ainda não tinha dois anos completos, mas costumava “imitar” o ancestral na sua dança e modo de se exibir no salão com muita destreza — ação vista em alguns momentos pela família com preocupação, mas também com gracejo. A criança, com a aproximação do ancestral, aconchega-se no colo da mãe e finge estar dormindo deixando que ela conduza o “axé” do Babá que é emanado com o mover da parte frontal de sua roupa chamada de “banté”, e só volta a se levantar após a saída do ancestral.

As crianças, assim como os adultos, se mantêm atentas no contato com os ancestrais. O caso de Mônica, adolescente que em uma festa posterior tendo sido chamada por um Babá Egum para que “sacudisse o corpo”, ritual de purificação chamado por alguns de “ebó” feito publicamente onde a pessoa bate palmas, dá risada e salta três vezes, o faz timidamente e com atenção dividida as aproximações do Babá e ao espaço físico do barracão. Após o “ebó” o Babá Egum lança “axé” para a Mônica enquanto se aproxima, ela recebe o axé emanado enquanto olha para o lado constantemente e chega, paulatinamente, para trás, até que o ancestral aproxima sua ferramenta da barriga da jovem em uma espécie de simulação de um ataque ágil ao que ela reage, correndo e indo se sentar. Esta é uma cena muito comum nos barracões que costuma revelar sorrisos e gracejos da plateia, mas também certo nível de tensão.

O “itá” termina no final da madrugada com à distribuição de flores que um Babá Egum havia incumbido Norma, importante liderança da casa, a dar aos presentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Nós não temos medo de nada, nem da morte [...]”, assim registra um sacerdote do culto de Babá Egum, em uma fala pública na ocasião do lançamento de um livro na Universidade Federal da Bahia, remetendo-se aos processos de “resistência” desta religião. O termo “medo” também apareceu durante a pesquisa de campo ora apresentado como uma emoção diante do contato com os ancestrais, ora confrontado com “respeito”, a exemplo de duas frases marcantes que ouvi de interlocutoras: “Eu tenho respeito e medo” e “Eu não tenho medo, eu tenho respeito”, que buscavam caracterizar as possibilidades de

afetação diante dos ancestrais. Foi no intento de explorar os sentimentos e atitudes diante do convívio com os ancestrais, que apresentei o breve relato etnográfico de uma “festa” ocorrida em meados do ano de 2019.

O convívio entre humanos e entidades espirituais no culto de Babá Egum tece uma série de relações e sentimentos entre eles. Em tais relações há processos transformativos que acompanham os ancestrais e podem ser catalizadores de cuidados. Ao se encontrar diante do ancestral divinizado pode se fundir uma série de sentimentos, memórias que se concatenam na figura do ancestral e de sua aparição, inclusive na medida em que se lida com o espírito denominado de egum na qualidade de ancestral, um Babá Egum. As transformações também permitem que se possa amalgamar uma série de referências e lembranças da pessoa durante sua existência pregressa. Levando ao choro, à emoção, à alegria e ao profundo comprometimento em prosseguir resistindo e exercendo a religião mesmo diante das adversidades.

É através das “festas” e do convívio cotidiano onde os praticantes, no caso dessa pesquisa, mais notadamente as mulheres, vão refinando uma série de habilidades cuidadoras. É ali onde também se desenvolvem as finas percepções sobre como agir nas diversas configurações de atitudes que se pode ter diante dos espíritos. Sentimentos como “medo” e “respeito” podem ser vistos como um léxico emocional, que tem efeitos práticos, diante do contexto de um culto a ancestralidade que, bem de perto, lida com o viver, morrer e renascer perante os processos transformativos e os mistérios que envolvem tais processos de vida.

REFERÊNCIAS

BLANES, Ruy; ESPÍRITO SANTO, Diana. Introduction: On the Agency of Intangibles. In: _____. **The Social Life of Spirits**, Chicago: The university of chicago press, 2014, p. 1-32.

BRAGA, Júlio Santana. **Ancestralidade afro-brasileira: o culto de babá egum**. Salvador: CEAO/Ianamá, 1992.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e cultura**, v. 10, n. 1, p. 11-27, jan./jun. 2007. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/html/703/70310103/>>. Acesso em: 05 jan. 2019.

CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. **R@ u**, v. 6, n. 2, p. 103-118, 2014

CASTELLUCCI JR., Wellington. A árvore da liberdade nagô: Marcos Theodoro Pimentel e sua família entre a escravidão e o pós-Abolição. Itaparica, 1834-1968. **Revista Brasileira de História**, vol. 38, n. 78, p. 211-233, 2018.

COELHO, Maria Claudia Pereira; DURÃO, Susana Soares Branco. Introdução ou Como Fazer Coisas Com Emoções. **Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares**, v. 19, n. 1, p. 44-60, jun. 2017.

CONCEIÇÃO, Joanice. **Irmandade da Boa Morte e Culto de Babá Egum**: Masculinidades, feminilidades e performances negras. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro: v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.

_____. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. **Análise Social**, v. 44, n.190, p.105-137, 2009.

INGOLD, Tim. Antropologia não é etnografia. In: _____. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petropolis: Vozes, 2015. p. 229-243.

MACHADO, Igor José de Renó; MARQUES, Ana Claudia. Entrevista com Janet Carsten. **R@ U-Revista de Antropologia da UFSCAR**, v. 6, n. 2, p. 147-159, 2014.

MCCALLUM, Cecilia; BUSTAMANTE, Vania. Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador da Bahia. **Etnográfica**. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, v. 16, n. 2, p. 221-246, 2012.

MELLO, Marcelo Moura. Entidades espirituais: materializações, histórias e os índices de suas presenças. **Etnográfica**: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, v. 20, n. 1, p. 211-225, 2016.

RABELO, Miriam C.M. **Enredos, feituas e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

SANT'ANNA SOBRINHO, José. **Terreiros Egúngún**: um culto ancestral afro-brasileiro. Salvador: EDUFBA, 2015.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. Xireando o yoruguês. **Jornal A TARDE, Salvador**, 23 fev 2016. Opinião. Disponível em: <<https://atarde.uol.com.br/opiniao/noticias/1749013-xireando-o-yorugues-premium>>. Acesso em: 25 nov. 2019.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Artes do axé**. O sagrado afro-brasileiro na obra de Carybé, Ponto Urbe [Online], n.10, p.1-57, 2012. Disponível: <<http://journals.openedition.org/pontourbe/1267> ; DOI : [10.4000/pontourbe.1267](https://doi.org/10.4000/pontourbe.1267)> Acesso em 18 jul. 2019.

TELLO, Mariana. Ética y antropología de la violencia. In: Cynthia Sarti e Luiz Fernando Dias Duarte (orgs.). **Antropologia e ética**: desafios para a regulamentação. Brasília: ABA, 2013. p. 172-230.

VELAME, Fábio Macedo. **A arquitetura do terreiro de candomblé de culto aos egum**: o Omo Ilê Aboulá - um templo de ancestralidade afro-brasileira. 2007. 365 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Arquitetura, 2007.

ZIEGLER, Jean. **Os vivos e a morte**. Tradução de Áurea Weissenberg, Rio de Janeiro: Imago, 1977.

ESPIRITISMO: CORPO, “MORTE” E SIGNIFICADOS RACIONAIS E EMOCIONAIS

Carlos Kleber Saraiva de Sousa³⁶¹
Valdênia Maria Lima Leandro Saraiva³⁶²

Resumo

Esta pesquisa tem o objetivo de entender como membros do espiritismo veem a relação entre corpo e “morte”, bem como sentidos racionais e emocionais vindos dessa mescla. Para tanto, o estudo realiza(rá) uma análise sócio-antropológica e organizacional em três fases que incluem casas espíritas em Fortaleza – Ce: 1) Lar dos Humildes, 2) Francisco de Assis e 3) Lar de Clara. O artigo evidencia resultados etnográficos e análises narrativas iniciais, à luz da codificação de Allan Kardec e dos conceitos de cultura, tipo ideal e organização presentes no Lar do Humildes.

Palavras-chave: Espiritismo, Racionalidade, Emoção, Cultura.

INTRODUÇÃO

Antes de iniciar com a disposição de informações e desenvolvimento das reflexões inerentes a este estudo, é preciso sublinhar que as compilações presentes nele são de um breve alvorecer investigativo, merecedor de continuidade e passível de críticas construtivas de caráter metodológico, teórico, informativo ou de outra ordem. Isso ocorre em virtude da densidade e pluralidade de abordagens possíveis, de eventuais incertezas involuntárias ou mal-entendidos autorais, bem como da diversidade e profundidade temática e analítica que a doutrina espírita oportuniza e que foi sumariada primordialmente em 1857, por Hippolyte Léon Denizard Rivail, autodenominado Allan Kardec, com a obra exordial “Livro dos Espíritas”, na qual o autor acomoda uma tríade pilastra orientativa das vidas ou existências terrena e espiritual: ciência, filosofia e religião.

Em se referindo a ciência, o espiritismo³⁶³ mantém fundamento e relação com instrumentos e perspectivas desse método, na medida em que, ao recortar os fenômenos espirituais como propósito essencial de estudo, desenvolve a pesquisa sobre esses fatos com base em observações regulares, questionamentos, hipóteses, comparações de fenômenos, experimentos, comprovações e conclusões, que podem ser cabais ou aproximativas em

³⁶¹ Doutor em Sociologia e professor de Antropologia da Universidade Federal do Ceará

³⁶² Mestre em Administração e professora de Cultura Organizacional da UNIASSAU e UNIATEU

³⁶³ Espírita ou espiritismo são conceitos amoadados por Allan Kardec como uma forma de atribuir sinal linguístico e diacrítico àqueles que acreditam, lógica e racionalmente, na existência e comunicação com o plano ou mundo espiritual e seus habitantes. Noutra direção, as pessoas que creem em algo além da matéria, mas não em espíritos e suas comunicações, são denominadas de espiritualista (ROCHA, 2014)

relação aos eventos investigados. Nesses termos, o conhecimento organizado e proposto pelo espiritismo, é resultante de um raciocínio indutivo³⁶⁴ que percebe os fatos espirituais estudados, como pares reais dos eventos naturais ou sociais, com suas respectivas especificidades constituintes. Com efeito, uma informação ou fato apresentado como pertencente ou decorrente do plano espiritual, deverá ser submetida à racionalidade científica para ter o seu conteúdo e/ou forma, demonstrados como espiritualmente reais (KARDEK, 2009)

No que se declara filosofia ou amor a sabedoria, a doutrina se provem da permanente ação racional e intelectual de sempre querer conhecer mais e com maior densidade, os fenômenos que selecionou para estudar, quais sejam, os espíritos e suas relações e comunicações diversas no plano espiritual, como também suas junções com o mundo terreno. Em sentido mais específico, o aspecto filosófico da doutrina diz respeito as buscas de questionamentos e entendimento racionais de eventos que circunscrevem, por exemplo, a origem do espírito humano, como ele se desenvolve, suas relações com outros espíritos e com uma moralidade do bem e sua ausência, suas possibilidade e limites de realização moral e intelectual, seus destinos e tantos outros temas que são averiguados pelo que pode ser nomeado de curiosidade racionalizada que objetiva conhecer mais: a filosofia. (Idem).

No que é alusivo a religião, o espiritismo organiza princípios filosóficos semelhantes a ordens religiosas, como a existência de Deus, do espírito, da alma, do plano espiritual e de vida após a “morte”, por exemplo. Não obstante, há inúmeros aspectos que as religiões sustentam e que a doutrina espírita não possui, entre os quais destacam-se os ritos convencionais de batismo, crisma, casamento, extrema unção, os cultos e missas ordinárias, indumentárias e objetos sagrados, a hierarquia institucional entre pessoas e cargos, templos sagrados, procissões, etc. Por outro lado, a moralidade que abriga religiões também é notada na doutrina espírita, especialmente os traços que enlaçam pensamentos,

³⁶⁴“Os raciocínios indutivos podem ser enumerativos, eliminativos ou intuitivos. Seja qual for o tipo de raciocínio, a conclusão dependerá diretamente dos itens tomados como pontos de partida. Via de regra, inicia-se o raciocínio com informações, fatos ou evidências. A conclusão é generalizante, quer dizer, ultrapassa o conteúdo das premissas e pretende servir aos demais casos não observados. É por causa dessa característica que se diz que esses raciocínios ampliam o conhecimento.” (OLIVEIRA, 2019)

sentimentos e ações direcionadas para o bem comum e fraternidade, amor ao próximo e generosidade, indulgência e justiça. (ROCHA, 2014)

Imerso nesse âmbito, o triplo pilar do espiritismo apresentado acima, pode ser abreviado com rigor e cuidado lógicos, lançando mão das reflexões de Emanuel, orientador espiritual de Chico Xavier, presentes na obra “O consolador” e que a seguir reportamos uma parte: “Podemos tomar o espiritismo, simbolizado {...} como um triângulo de forças espirituais. A ciência e a filosofia vinculam a terra essa figura simbólica, porém, a religião, é o ângulo divino que a liga ao céu. No seu aspecto científico e filosófico, a doutrina será sempre um campo nobre de investigações humanas, como outros movimentos coletivos, de natureza intelectual que visão ao aperfeiçoamento da humanidade. No aspecto religioso, todavia, repousa a sua grandeza divina, por constituir a restauração do Evangelho de Jesus Cristo, estabelecendo a renovação definitiva do homem, para a grandeza de seu imenso futuro espiritual”. (XAVIER, 2018, p. 9-10).

A partir desse terno reflexivo (ciência, filosofia e religião), é possível abordar inúmeros fenômenos socioculturais e naturais, associados a fatos espirituais. Assim ocorreu e acontece com capítulos do suicídio, da política e educação, da sexualidade e gênero, origem do homem e evolução biológica, riqueza e pobreza material, individualismo e solidariedade, entre tantos outros assuntos.

Não obstante, para esta pesquisa objetivamos realizar uma análise sobre como membros da doutrina espírita compreendem a relação entre corpo e “morte” (desencarne), bem como os significados racionais e emocionais decorrentes dessa amálgama. Para tanto, optamos por realizar uma microcomparação entre três casas espíritas na cidade de Fortaleza – Ce, com base na viabilidade de inserção investigativa nas mesmas. Com efeito, elencamos 1) o Lar dos Humildes, 2) o Francisco de Assis e 3) o Lar de Clara, enquanto campos empíricos de análise. Essa seleção desdobra este estudo em três fases correspondentes a cada casa espírita mencionada e uma quarta e derradeira parte na qual as sínteses comparativas serão desenvolvidas e inseridas no relatório final. Nessa disposição, o atual artigo traz ao debate as perspectivas de espíritas, estudiosos e praticantes da doutrina na Casa Espírita Lar dos Humildes (CELH), exclusivamente.

Ressalta-se que a pesquisa de campo possui tênues limites com a nossa vivência regular na referida Casa³⁶⁵, que remonta ao segundo semestre do ano de 2014. Não obstante, assume escopo de trabalho etnográfico e estudo científico sócio antropológico e organizacional, a partir de julho de 2019. Nesses últimos 5 meses (julho à novembro de 2019), portanto, as observações participantes se concentraram, habitualmente (mas não apenas) nos dias de sábado e domingo, perfazendo aproximadamente 20 dias de trabalho direcionados à esta pesquisa e que circunscreveram as seguintes atividades da Casa: participação em reuniões mediúnicas, em palestras públicas, na realização de passes mediúnicos, na cooperação em reuniões de grupos de estudo e da família e elaboração de entrevistas.

Com relação a essas últimas, informamos que conversamos, até este momento da pesquisa, com 12 pessoas, sendo 3 mulheres e 9 homens que nos autorizaram a utilizar suas reflexões para este estudo. Ao todo registramos 336min17seg ou 5:59h de gravação. A menor entrevista teve duração de 14min33seg e a maior percorreu 50min47seg. O tempo médio das entrevistas foi de 28min. Ressaltamos que os critérios de seleção dessas pessoas³⁶⁶ tiveram caráter qualitativo, ou seja, recaíram sobre a densidade de apropriação teórica da doutrina, bem como a participação voluntária e regular em atividades da casa, das mencionadas pessoas. Não obstante, há muitas outras pessoas na CELH, com vivência e conhecimento acentuados sobre a doutrina espírita, mas que não foram contemplados neste artigo por limites objetivos de tempo e páginas, tendo em vista que o máximo permitido pelo evento são 20 laudas. Entanto, como a pesquisa está em andamento, certamente elas poderão contribuir em tempo vindouro, pertinente e significativamente, com seus saberes e experiências com a integralidade da pesquisa. A seguir destacamos, em ordem alfabética, os nomes dos espíritas que nos concederam, gentil e atenciosamente, as informações solicitadas para esta investigação científica, bem como o tempo de participação e identificação com a doutrina e suas respectivas idades.

1 Alcides Lopes Ferreira, 70 anos de idade e 48 anos de doutrina.

³⁶⁵ Os autores deste artigo são membros da Doutrina Espírita e trabalhadores voluntários da Casa Lar dos Humildes.

³⁶⁶ Somos muito gratos a todas e todos que nos agraciaram com sua disponibilidade, atenção, informações e ponderações sobre o tema proposto para este estudo, bem como a diretoria da CELH por nos permitir a coleta de dados, organização dos mesmos e divulgação desta pesquisa.

- 2 Antônio Jonathan Andrade, 49 anos de idade e 10 de doutrina.
- 3 Alexandre Veiga Matono, 41 anos de idade e 27 de doutrina.
- 4 Françoise Marie Araújo de Sousa, 45 anos de idade e 30 anos de doutrina.
- 5 Iran Gonçalves Vieira Filho, 54 anos de idade e 5 anos de doutrina.
- 6 Jefferson Luiz de Meneses, 48 anos de idade, 31 anos de doutrina
- 7 Marcos Marinelli, 56 anos de idade, 33 anos de doutrina.
- 8 Marcus Vinicius do Nascimento Bastos, 49 anos de idade e 31 anos de doutrina.
- 9 Maria Iracy Sampaio Barroso, 57 anos e 25 de doutrina.
- 10 Raimundo Mota Dias, 49 anos de idade e 16 anos de doutrina.
- 11 Ramon Fernandes Ramos, 41 anos, 24 de doutrina.
- 12 Sandra Silva de Araújo, 60 anos de idade e 33 anos doutrina.

Sublinhamos que os usos que realizamos dos conteúdos das entrevistas, orientam-se pelo conceito de “tipo ideal”, amoldado por Max Weber (2001) e que trata da reunião unilateral de pontos de vistas apartados e alastrados, revelados pelos sentidos subjetivos de ações sociais determinadas. O “tipo ideal” evidencia uma organização reflexiva ou conjunto semelhante de pensamentos, passível de compreender as qualidades de ações sociais que podem ser tradicionais, racionais referentes a fins, afetivas ou racionais referentes a valores, ou combinações delas (WEBER, 2000). Nas palavras do autor, “ obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou de vários pontos de vista e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isoladamente dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vistas unilateralmente acentuados, a fim de e formar um quadro homogêneo de pensamento” (WEBER, 2001, p. 137-138).

Nesses termos, os relatos a nós apresentados serão reunidos e amparados como fundamentos de nossas análises, naquilo que convergem e se assemelham, relacionando-os, outrossim, aos fenômenos selecionados para estudo, objetivando, com efeito, desnudar a entrelaçada malha de fatos, informações e significados presente no destacado campo empírico: Casa Espírita Lar dos Humildes.

A próxima seção deste artigo será constituída por um debate teórico sobre o método etnográfico e fenômenos socioculturais. Na parte seguinte, faremos uma sucinta etnografia

da Casa Espírita Lar dos Humildes, realçando sua formação, organização e atividades desenvolvidas, notadamente uma entre aquelas que atuamos como etnógrafos: as reuniões mediúnicas. Contudo, outras atividades em que realizamos etnografia (palestras públicas, estudos nos grupos da família e do EADE II³⁶⁷ e outras que ainda vamos averiguar), serão contempladas posteriormente, quando a pesquisa estiver concluída. Na derradeira seção, apresentaremos as ponderações sobre os fatos, informações e perspectivas que nos foram concedidas sobre o objeto em pauta, pelos 12 espíritas entrevistados e que acima elencamos.

CULTURA E ETNOGRAFIA

A proposta desta seção é imprimir nossas orientações etnográficas a partir do conceito de “descrição densa”, nos termos propostos por Gilbert Ryle e utilizado, especificamente, por Clifford Geertz (1989), segundo o qual este último autor valoriza as narrativas explicativas acerca de fenômenos estudados que, neste caso, são eventos espirituais associados a fenômenos culturais que o objeto deste estudo apresenta, a saber amiúde: a compreensão que membros da Casa Espírita Lar dos Humildes possuem sobre a relação entre corpo e “morte” no espiritismo.

Isso quer dizer que o método etnográfico, além de lançar mão de instrumentos de coleta de dados primários como gravador de voz, máquinas que capturam imagens paradas ou em movimento, cadernos de campo para anotações do pesquisador, conversas individuais ou coletivas com “nativos”, observação participante, elaboração de mapas e genealogias, registro dos “imponderáveis da vida social”, etc..(MALINOWSKI, 2019), ele propõem, sob a luz reflexiva de Geertz (1989), inspecionar os pontos comuns, dispersos, entrelaçados e significativos presentes nos ditos, adornos e performances em relação, evidenciados pelas pessoas e situações sociais estudadas.

A procura por uma organização inteligível da realidade em pauta para análise, ocorre porque ela, em si mesma, é incompreensível em estado “bruto”, necessitando de alguém (nativo, visitante e/ou especialista) para dizer ou refletir algo (cientificamente elaborado, ou

³⁶⁷ EADE é a abreviação para “Estudos Avançados da Doutrina Espírita” e o algoritmo “II” corresponde ao segundo ano de estudo nesse curso. A formação completa de uma pessoa no EADE, tem duração de 5 anos (EADE I, II, III, IV e V).

não) sobre suas manifestações. Feita essa organização inteligível, sobretudo de maneira especializada e científica (para não enunciar preconceitos ou etnocentrismos), a realidade e o seu complexo de relações, narrativas, performances, adornos e sentidos a ela inerentes, será mais bem compreendida enquanto formas culturais. Nas palavras desse autor: “O ponto a focar agora é somente que a etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato {...} é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis da atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o senso doméstico... escrever seu diário. Fazer etnografia é como ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de eclipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamentos modelados” (GEERTZ, 1989, p. 07)

Orientados por essa maneira de compreender o fazer e a construção etnográficas, percebemos, ainda, que os eventos aos quais esse método concede atenção, conservam fundamentos, aspectos e sentidos culturais. Não obstante, o vem a ser cultura? Precisamos debater brevemente esse conceito e selecionar limites explicativos para o mesmo, antes de subsumir às “descrições densas” do Lar dos Humildes e apresentarmos reflexões alusivas a amálgama entre corpo e “morte” no espiritismo.

Em um sentido vulgar, popular, cotidiano ou rústico, o conceito de cultura não apresenta explicação precisa, lógica e/ou organizada. Habitualmente sua definição explicativa é substituída e manifesta por um amparo narrativo dos exemplos corriqueiros, tais como: cultura é ... essa dança, aquela tradição, um ritmo musical, aquele comportamento, essa roupa, uma comida, um jeito de falar, entre outros possíveis casos. Esses exemplos estão corretos, entanto, não correspondem a explicações sobre o sublinhado conceito. Não obstante, observamos, experimentalmente, que há 6 categorias ou traços que fundamentam e perpassam, ao mesmo tempo, os exemplos culturais que são apresentados acima, em substituição a definição do conceito de cultura, e que podem

auxiliar em uma possível definição vulgar/popular da mesma. Essas 6 categorias ou traços são as seguintes:

- 1) Exóticos: aspectos objetivos incomuns;
- 2) Marginais: que estão às margens da sociedade;
- 3) Legitimados por setores dominantes (políticos, acadêmicos, intelectuais, etc.);
- 4) Organizados, sobretudo, para os outros (de fora) apreciarem;
- 5) Sentido positivo para os criadores, organizadores e apreciadores do evento cultural.

6) Faz triagem, pois seleciona, “involuntariamente”, o que deve ou não ser cultura.

Apoiados nessas 6 categorias ou traços, é possível organizarmos uma definição do conceito de cultura em âmbito vulgar, expressando que a cultura são manifestações criativas e objetivas que, impreterivelmente, necessitam enlaçar as 6 categorias ou traços acima elencados, sob a possibilidade de não serem reconhecidos enquanto cultura, nesse sentido vulgar/popular. Nesses termos, essa definição de cultura que apresentamos, presta-se bem a associação com os exemplos cotidianos, populares e vulgares de manifestações culturais, que reclamam uma explanação. Com efeito, podemos afirmar, em síntese, que o sentido popular do conceito de cultura, corresponde aos fatos, objetos e narrações terrenas, criados pelos seres humanos e que tenham, ao mesmo tempo, as 6 categorias ou traços supranumerados.

Não obstante, é mister acentuar que a explicação vulgar/popular que elaboramos para o conceito em pauta, parece não encontrar envergadura analítica plausível para nos orientar na peleja de averiguar a relação entre corpo e “morte” na Doutrina Espírita, sobretudo porque essa interpretação não considera os significados e nem tão pouco os eventos espirituais enquanto formas culturais representativas de uma realidade distinta daquela que se considera, rotineiramente, terrena, concreta ou real. Sendo assim, optamos por nos orientar pelo que John B. Thompson (1995) compreende como sendo cultura, pois seu desenvolvimento reflexivo sobre esse conceito, pareceu-nos mais apropriado para examinarmos o objetivo proposto para estudo. Isso não quer dizer que outras direções epistêmicas não possam ser empregadas para a análise de eventos socioculturais, mas

significa tão-somente que para o estudo dos objetivos propostos neste artigo, as ponderações desse autor nos afiguram pertinentes.

As diversas realidades (sociais, naturais, animais, vegetais e celestiais) que são associadas aos seres humanos, correspondem a tramas de fatos, dados e ponderações enlaçadas que edificam sistemas que, em um primeiro momento, são ininteligíveis e inundados de sentidos irregulares. Esse baralhar inicial e enigmático de objetos, fenômenos e significados, permite, por deliberação clara e investigativa, ser inspecionado, compreendido, organizado e apresentado como representativo da realidade pautada para estudo. Em outras palavras, as sociabilidades em conexões internas ou com mundos externos, possibilitam-nos estudar sua rede, a princípio, tosca de informações. A organização racional, lógica e ponderada dessa rede embaralhada de sentidos, permiti-nos entender melhor a realidade dentro da qual ela se encontra. Sendo assim, as realidades e seus aspectos constituintes, não são auto evidentes, elas precisam enunciar algo de si mesmas, conscientemente ou não, e serem compreendidas metodológica e teoricamente por quem pretende fazê-lo.

Por seu lado, John B. Thompson (1995), opta por nomear essas realidades ininteligíveis e suas partes constituintes de “ formas simbólicas”, ou seja, parafraseando o autor, elas são “ações, objetos e expressões significativa de vários tipos – em relação a contextos e processos historicamente específicos e socialmente estruturados dentro dos quais e por meio dos quais, essas formas simbólicas são produzidas, transmitidas e recebidas” (THOMPSON, 1995, p. 181).

Segundo o autor, as “formas simbólicas” relacionam a sua definição significativa supramencionada, 5 aspectos que as tornam mais bem acomodada a tarefa de colaborar com o entendimento das realidades que se quer pesquisar. Vejamos: 1) Intencional – afirma propósitos deliberados; 2) Convencional – realiza normas ou valores de diversos tipos; 3) Estrutural – organiza relações estruturais a partir e sobre si mesma; 4) Referencial – indicam uma representação organizada de algo difuso na realidade; 5) Contextual – Inserem-se em contextos históricos dentro dos quais são produzidas (IDEM, p. 183-192). Em síntese, as “formas simbólicas”, que também podem ser denominadas de cultura, em uma acepção estrutural, são construídas pelos seres humanos em épocas sócio históricas precisas, a partir das realidades ininteligíveis, representando elementos desse contexto, dispendo de

determinados objetivos que, paulatinamente, desenvolve normas, valores e uma estrutura de significados.

Por esse ângulo, a relação que envolve corpo e a “morte” na perspectiva da Doutrina Espírita, pode ser apreendida com a orientação do que Thompson (1995) pondera ser “formas simbólicas”, uma vez que o fundamento sobre o qual se evidenciam fatos, informações e significações, podem assumir diversas qualidades e ordenamentos, entre os quais, fenômenos espirituais passíveis de serem analisados de maneira, lógica, racional e científica. Natureza e cultura, nesse caso, se amálgamam em um campo real único, passível de entendimento em seus múltiplos temas e características, mas sem fronteiras ou limites que o segmente a realidade.

LAR DOS HUMILDES: UMA BREVE ETNOGRAFIA

A Casa Espírita Lar dos Humildes - CELH, campo empírico de análises neste artigo, está situada há 25 anos na rua Cônego de Castro, Nº 956, no bairro Parangaba, na capital do estado do Ceará: Fortaleza.

Sua formação remonta o início dos anos de 1990 e foi edificado em um terreno no qual morava a sua precursora espírita, dona Angélica Rizzato Marineli, que optou por organizar nesse lugar, uma casa espírita em virtude de sua frágil saúde, idade adiantada e dificuldade para continuar frequentando outro centro da doutrina em um bairro vizinho ao seu. Além disso, o grupo de espíritas que fundou o Lar dos Humildes no sublinhado terreno, realizou diversas reuniões ao longo dos anos de 1992 e 1993, para conversar, mentalizar e alçar a organização desse lugar, enquanto centro da doutrina. Essa realização completou-se formal e concretamente, no ano de 1994.

Nas palavras de seu neto, Marcos Marineli, um dos fundadores da Casa Espírita Lar dos Humildes, esse percurso de concepção e elaboração da CELH ocorreu aproximadamente assim: “Na realidade, desde pequeno, eu e meus irmãos, aqui neste terreno, onde hoje é a casa espírita {...}, a gente brincava e via umas luzes e não sabia o que era, mas que hoje a gente acredita que seja a casa espírita no plano espiritual funcionando na época. Mais na frente ela (dona Angélica) me disse : ‘não meu filho, eu queria muito fazer uma casa espírita, porque é muito distante pra mim (outra casa espírita que ela frequentava), já tô ficando idosa, não tenho como me locomover...’ E ela sempre teve esse desejo e na década de 90,

92, 93 {...} surgiu essa ideia e nós conversamos com ela e iniciamos um trabalho de vibração. {...} A gente se reunia, semanalmente, pra fortalecer o grupo e vibrar pela casa espírita, na ideia de você criar mentalmente e vibratoriamente essa concepção da casa espírita. Ainda não era casa espírita. Veio iniciar mesmo em 94.” (Marcos Marineli. Espírita fundador da CELH. Fortaleza, 01/12/2019).

Após sua fundação, esse centro da doutrina espírita foi se desenvolvendo e hoje se constitui em uma organização, em sentido próximo ao que Stephen Robbins (2014) lhe atribui: “Organização é a ordenação e o agrupamento de funções, a alocação de recursos e a atribuição de trabalhos em um departamento para que as atividades possam ser realizadas conforme o planejado” (ROBBINS, 2014, p. 109). Essa definição vai ao encontro e reconhece enquanto aplausível, as reflexões que Amaru Maximiano (2008) amoda, no que concerne o significado e práticas das organizações. Segundo esse último autor, a “organização é um sistema de recursos que procura realizar algum tipo de objetivo (ou conjunto de objetivos). Além de objetivos e recursos, as organizações tem dois outros componentes importantes: processos de transformação de divisão do trabalho.” (MAXIMIANO, 2008, p. 04).

Imerso nesse âmbito reflexivo, compreendemos que as atividades organizacionais, sociais e espirituais que a CELH desenvolve, contribuem, sobremaneira, com o abrandamento ou solução de demandas e problemas múltiplos, que pessoas lhes apresentam em diversas ocasiões ou situações que as atividades casa espírita contemplem.

Essas atividades envolvem a disponibilidade, o empenho e dedicação de aproximadamente 300 trabalhadores voluntários e são segmentadas nas seguintes atuações: 1) Atendimento Espiritual; 2) Grupo de Coral 3) Reuniões Mediúnicas 3) Palestras Temáticas; 4) Palestras sobre o evangelho; 5) Evangelização de crianças e adolescentes; 6) Evangelização da família; 7) Estudos da Doutrina Espírita – EPE, ESDE e EADE; 8) Curso pra formação de passistas; 9) Curso para o conhecimento e controle da mediunidade; 10) Produção e distribuição de sopa; 11) Aplicação de passes mediúnicos, entre outras ações.

Não obstante a pluralidade e densidade dos processos organizacionais da CELH, bem como do limite de 20 laudas que VI REA nos concedeu para confeccionar este artigo, optamos por eleger uma atividade entre aquelas supra listadas, para que possamos descreve com um pouco mais de atenção. São elas as reuniões mediúnicas. Entanto, consideramos pertinente realizar um sucinto relato sobre o espaço físico do lugar antes do mais.

A área total da Casa Espírita Lar dos Humildes – CELH é de aproximadamente 720 metros quadrados. No seu interior existe uma casa de cor branca, singela, pequena e com ares interioranos e familiar, dividida em 5 cômodos (incluindo o banheiro), na qual residiu a proprietária e fundadora desse centro espírita, dona Angélica Rizzato Marineli. Nessa “casinha” (algunha carinhosa ofertada a essa edificação pelos membros do lugar), funcionam o grupo da família, reuniões mediúnicas, estudos coletivos e confecção da sopa.

No seu entorno imediato, há uma área ampla com árvores sobreiras e chão de areia, na qual são organizadas reuniões pontuais de grupos de estudo, Atendimento Espiritual, celebrações coletivas beneficentes, além de ser utilizado pelas crianças para brincadeiras e se diversão.

Ao findar esse chão de areia, indo em direção ao oeste, encontra-se uma sala do lado direito do terreno, na qual são organizadas pequenas reuniões específicas e realizações de seções dos grupos de estudo como o EAD.

De frente a essa sala, indo na direção sul, há um pequeno portão que permite o acesso a outro grande espaço do CELH: o salão. Nele acontecem as palestras públicas de caráter temático ou associado ao evangelho de Jesus, as apresentações de filmes, o bazar para arrecadar recursos, aplicação de passes coletivos entre outras atividades.

No entorno do salão existem 9 ambientes com tamanhos e atribuições diferentes que funcionam como: 1) livraria, 2) sala de estudos, 3) sala de costuras, 4) sala da diretoria, 5) banheiros, 6) cozinha, 7) sala de aplicação de passe, 8) sala do som e 9) sala do coral (que também funciona como sala de estudos). Em frente a este salão, indo na direção leste, temos um estacionamento com capacidade para aproximadamente 10 automóveis e a entrada da CELH. No andar superior ainda funcionam três outras salas nas quais são realizados cursos, estudos em grupo e reuniões mediúnicas, que a seguir descreveremos.

Sessões Mediúnicas

As reuniões mediúnicas na CELH, tem como objetivo essencial, amparar com palavras de conforto e conselhos renovadores de esperança, espíritos de pessoas desencarnadas que, por motivos diversos, não conseguem encontrar tranquilidade no mundo espiritual e adentram essas reuniões, deliberadamente ou não, e nelas são assistidos.

Esses encontros não são abertos ao público por orientação da Federação Espírita Brasileira, segundo nos informou o trabalhador da casa Iran Gonçalves Vieira. Conforme essa instituição indica, “as reuniões mediúnicas devem ser privadas e as portas devem ser fechadas para se evitar a entrada de participantes atrasados ou pessoas estranhas ao trabalho” (MOURA, 2014). Além disso, reuniões com essas características necessitam que os participantes tenham uma preparação mental e espiritual inicial que a anteceda, e pessoas que não tenham o conhecimento e preparação adequados, podem prejudicar o andamento da mesma. De acordo com Raimundo Mota Dias (conhecido como Neto), outro trabalhador e presidente da casa, “essas reuniões precisam ter uma concentração dos médiuns para que tenha uma efetividade boa na realização das atividades. E quando tem pessoas de fora podem causar dificuldades, como, por exemplo, os maus pensamentos {...} e acaba encontrando ali um campo aberto para os espíritos mistificadores. Então, o fato de ser fechado é pra gente se resguardar de mistificações de espíritos zombeteiros que possam interferir, porque na medida em que um encarnado que não é integrante do grupo mediúnico, que não conhece o processo, que não conhece o fenômeno, ele participa de uma reunião como essa, ele pode interferir negativamente por meio dos pensamentos”. (Raimundo Mota Dias. Espírita e presidente da CELH. Fortaleza 04/12/19).

Com efeito, participam dessas reuniões mediúnicas, apenas os médiuns e os denominados dialogadores³⁶⁸. Excepcionalmente, porém, é possível conseguir uma autorização especial com a coordenação da CELH e com os coordenadores (as) e participantes das reuniões mediúnicas, para adentrar algumas de suas sessões. Não obstante, essa participação excepcional considera critérios espirituais, morais e racionais dos requerentes, bem como das intenções enunciadas pelos mesmos para essa presença. É importante enfatizar, todavia, que há casas espíritas que realizam reuniões mediúnicas abertas ao público, pois, nesses casos, o objetivo é outro, a saber: orientar ou curar pessoas que demandam assistência espiritual ou pertinentes a determinados tipos de males orgânicos ou corporais.

³⁶⁸ Segundo Alan Kardec, na obra intitulada “O livro dos médiuns” (2009), médiuns são aquelas pessoas utilizadas como instrumentos de comunicação, conscientemente ou não, com o mundo espiritual. E dialogador são indivíduos que se prestam a conversar com os espíritos nas reuniões, através dos médiuns, com o propósito de assistir aqueles que se apresentam tristes, revoltados e/ou com alguma problema no mundo espiritual.

Na Casa Espírita Lar dos Humildes, há 6 reuniões mediúnicas semanais fechadas ao público, que são distribuídas nos seguintes dias e horários: 2 reuniões distintas e no mesmo horário aos domingos (07:30h e 9h), outras 2 reuniões às segundas feiras (19:30h às 21h) e 2 reuniões também às quartas feiras (07:30h às 21h). Nós participamos de 2 sessões distintas que acontecem aos domingos.

Os espaços nos quais acontecem essas reuniões, são salas simples, climatizadas, com mesa longa ou conjunto contínuo de mesas ao centro e cadeiras no seu entorno para que os médiuns se acomodem bem. Sobre as mesas há folhas de papel em branco e lápis coloridos para serem utilizados em cartas ou desenhos psicografados e uma jarra de água a ser fluidificada³⁶⁹ ao logo da sessão, por espíritos moralizantes, e ingerida pelos participantes ao final da reunião, através de pequenos copos descartáveis.

Como indicamos acima, participam dessas reuniões apenas os médiuns e os dialogadores das respectivas sessões. Nos dois encontros que estivemos presentes, há uma breve diferença numérica entre os participantes. Na primeira havia 6 médiuns (5 mulheres e 1 homem) e 4 dialogadores (2 mulheres e 2 homens) e na segunda existiam 7 médiuns (5 mulheres e 2 homens) e 8 dialogadores (6 mulheres e 2 homens). Em ambas as reuniões, um dos dialogadores também ocupa a função de coordenador da sessão mediúnica. Na primeira é um homem e na segunda é uma mulher.

Segundo uma das diretoras da CELH e coordenadora da evangelização infanto-juvenil, Françoise Marie Araújo de Sousa, o formato das 6 reuniões mediúnicas que existem na casa, é o mesmo para todas, entanto, com ligeiras distinções.

Com base nas duas reuniões mediúnicas que participamos e na informação que Françoise Marie nos concedeu sobre a forma modelar dessas sessões, podemos afirmar de maneira classificatória, que elas possuem uma linha estrutural que as segmentam em 5 partes constituintes, a saber: 1) *a sintonia inicial*; 2) *o diálogo evangélico*; 3) *a assistência aos espíritos*; 4) *a troca de experiências* e 5) *o epílogo*. Vejamos um pouco dessa segmentação estrutural que organizamos.

³⁶⁹ Fluidificar a água significa transmitir fluidos curadores e magnetizadores à água normal. Isso pode ser realizado por pessoas encarnadas ou por espíritos (KULCHESKI, 2019)

1 – *A sintonia inicial*: corresponde a parte primeira da reunião mediúnica na qual todos permanecem sentados em volta da mesa, sendo que os médiuns se sentam mais próximos daquele móvel e os dialogadores conservam-se imediatamente atrás. Uma pessoa realiza uma prece e em seguidas todos entoam canções espiritualistas, pertinentes à moralidade ensinada e exemplificada por Jesus que, em resumo, afirma a generosidade desinteressada. Esse momento é especialmente apropriado para que os bons pensamentos entre em sintonia e harmonizem o ambiente. Essa parte tem uma duração próxima a 5 minutos.

2 – *O diálogo evangélico*: esse momento diz respeito a leitura regular de trechos da obra “Evangelho segundo o espiritismo” e de outras obras selecionadas pelo grupo, nas quais o conteúdo apresentado por um participante, remete a ensinamentos da doutrina. Em seguida ou concomitantemente a leitura, são desenvolvidos diálogos evangélicos a partir dos quais, os membros da sessão mediúnica aprendem e ensinam reciprocamente, com base nos textos versados e em experiências e vivência especiais. Esse momento adensa a harmonização iniciada na primeira parte e prepara aquele campo terreno para assistência espiritual que se aproxima. A duração dessa parcela da sessão é de aproximadamente 25 minutos.

3 – *A assistência aos espíritos*: nesse segmento alguém é encarregado de trancar as portas e janelas da sala na qual a sessão é realizada, para que pessoas estranhas ao grupo entrem, desavisadamente, e desarmonizem o ambiente. Em seguida as luzes são apagadas e a visão, anteriormente clara, converte-se em imagem embaciada. Canções espiritualistas são entoadas por todos, acompanhadas ou não por um violão e também por uma prece. Não tarda e os médiuns, sentados à mesa, principiam a mediunização: seus corpos parecem amolecidos, as vozes são postas com timbres incomuns e os espíritos iniciam as comunicações e são assistidos pelos dialogadores que também são passistas. Com efeito, para cada espírito em comunicação através de um médium, há uma pessoa conversando com ele, em pé e ao seu lado. Atrás ou do outro lado médium, há um segundo dialogador aplicando passes magnéticos no médium.

Os assuntos e problemas relatados pelos espíritos são diversos, abordam temas como alcoolismo, suicídio, desespero porque desencarnou, vingança, não reconhece que seu corpo pereceu, alguns vem apenas para zombar e há também espíritos benfeitores que

trazem algum conselho moral ou mensagem para um parente encarnado, entre outros. De quando em vez, um ou outro espírito se mostra um pouco mais arredio, por intermédio do médium, a pessoa que coordena a sessão mediúnica realiza uma prece em alta voz, acompanhada por uma ligeira suspensão das conversas espirituais, com o propósito de serenar aquele se mostra indócil. Observamos que as conversas dos dialogadores, bem como os passes magnéticos e as preces empreendidas, intentam e logram êxito no propósito de conscientizar, aconselhar e aquietar aqueles espíritos que vem à reunião com alguma angústia. Esse quinhão do encontro, é o mais longo e se estende por aproximadamente 50 minutos, as vezes mais e outras vezes menos.

4 – *A troca de experiências*: nessa parcela do encontro, espíritos, médiuns e dialogadores não se apresentam mais em sintonia com vista a comunicações espirituais. Os médiuns já estão integralmente conscientes e os dialogadores voltam a se sentar. Em seguida, há a distribuição de água fluidificada em copos pequenos e descartáveis e se inicia uma conversa entre os participantes, concernente aos assuntos que foram enunciados pelos espíritos, às cartas e desenhos psicografados, bem como sobre as vivências geral na sessão. Essa troca de experiências concede oportunidade aos participantes, de aprender uns com os outros e, conseqüentemente, aprimorarem-se no trabalho, no conhecimento da doutrina e na moralidade. Essa parte da reunião tem um período de tempo próximo a 10 minutos.

5 – O epílogo: ao término da reunião é realiza uma prece, os participantes se despendem uns dos outros e é encerrada a sessão mediúnica.

CORPO E “MORTE”: UMA AMÁLGAMA DE RACIONALIDADE E EMOÇÕES

A Doutrina Espírita conserva uma perspectiva lógica e racional sobre a relação entre o corpo e “morte”, que ocasiona uma certeza factual sobre a situação futura do espírito que tem suas vestes orgânicas fenecidas por motivos diversos.

Esse parecer assertivo foi evidenciado mediante diversas comunicações mediúnicas analisadas cientificamente por Allan Kardec (2010), em meados do século de XIX, e que orientam as pessoas em existências terrenas, a conduzirem os usos e práticas de seus corpos, conhecimentos e moralidade, de formas as quais o caminhar do tempo e a aproximação com o fenômeno imprescindível da “morte” e as conseqüências decorrentes dele, são compreendidos sob a luz da racionalidade.

Esse enunciado indica que o corpo é alocado por Deus (“Inteligência suprema e causa primeira de todas as coisas”) ao espírito (“princípio inteligente do universo”), para que esse último tenha oportunidade de iniciar e continuar, no plano terreno, seu aprimoramento moral e intelectual mediante os processos diversos de aprendizagem, vivências e da generosidade desinteressada. Além disso, ao longo das encarnações, o espírito no corpo deve enfrentar provas determinadas e saldar dívidas passadas, adquiridas em outras vidas. Esse processo dialético quase incessante de nascer, morrer e renascer, deve ser refeito até que o espírito não tenha mais necessidade de se esmerar intelectual e moralmente. Nesse momento em que o espírito adquire a qualidade de pureza celeste, uma nova encarnação sua em algum plano terreno somente ocorrerá caso ele solicite ou lhe seja atribuída uma missão, a ser realizada enquanto ser humano encarnado. Um caso exemplar foi Jesus. De outra forma, seu empenho e dedicação se sucedem em planos espirituais, em outras dimensões por assim dizer (KARDEC, 2010).

Nesses termos, o corpo orgânico deve ser bem lapidado e receber atenções ponderadas concernentes a alimentação e demais cuidados com sua saúde e funcionamento, a fim de que o espírito que nele habita e o controla, possa mais bem desempenhar livremente, as atribuições morais e intelectuais com vista ao amadurecimento espiritual. O espírito André Luiz se pronuncia sobre esse tema, por meio do médium Chico Xavier: “O veículo do Espírito, além do sepulcro, no plano extra físico ou quando reconstituído no berço, é a soma de experiências infinitamente repetidas, avançando vagarosamente da obscuridade para a luz. Nele, situamos a individualidade espiritual, que se vale das vidas menores para afirmar-se {...} dela, recolhendo preciosa cooperação para crescerem a seu turno, conforme os inelutáveis objetivos do progresso” (XAVIER, 2008, p. 48).

Alcides Lopes Ferreira, tem compreensão semelhante a de André Luiz. Nos afirma esse senhor a respeito do corpo, que “ele deve ser tratado com todo respeito, porque é um empréstimo que Deus nos concede para nossa evolução. Cada reencarnação é uma etapa evolutiva e esse corpo é um empréstimo que nós ainda não temos a noção da grandeza que ele nos proporciona. Então ele merece todo o nosso respeito {...} durante toda a nossa trajetória na terra. Porque é um veículo que nos proporciona o progresso” (Alcides Lopes Ferreira. Espírita e diretor da CELH. Fortaleza 19/11/19)

Entendimento análogo foi apresentado por Iran Gonçalves Vieira Filho, quando nos disse que “o corpo é a morada do espírito, é a ferramenta que o espírito tem para essa temporal caminhada. Então, deve ser o mais bem cuidado possível. {...} Nós não temos o direito de negligenciar o cuidado com o nosso corpo, com a morada do nosso espírito. Na verdade, nós somos o espírito e o corpo é a ferramenta que nós temos para essa experiência que é a encarnação. {...} O que você faz ao seu corpo, você está marcando também o seu espírito, então {...} o seu corpo é uma ferramenta imaculada. Você não deve sacrificar a morada do espírito de forma nenhuma” (Iran Gonçalves Vieira Filho. Espírita e diretor da CELH. Fortaleza, 05/11/19).

Com parente reflexão, Raimundo Mota Dias (o Neto) atribui qualidades sagradas ao afirmar que “o corpo deve ser tratado como um santuário. Santuário no sentido de que o corpo físico nos proporciona o desenvolvimento do espírito. A gente sabe que a composição do nosso corpo {...} é uma engenharia absolutamente fantástica. E é essa engenharia que proporciona ao espírito imortal o progresso moral. O corpo físico é um instrumento de elevação do espírito. A alimentação que você ingere, a prática de esporte {...} eu acho muito importante porque a medida que a gente tem o corpo, que eu entendo como sendo esse instrumento de elevação do espírito, a gente precisa cuidar dele muito bem {...} porque é a morada do espírito durante algum tempo e se essa morada está desestruturada, totalmente desorganizada, desarrumada, não é um bom ambiente para o espírito. Ele certamente vai sofrer muito com aquilo. E essa desorganização perpassa por tudo aquilo que ingerimos, desde uma questão alimentar, até a bebida alcoólica, as drogas lícitas e ilícitas, o abuso do alimento, da relação sexual... Então, tudo isso são questões que afetam e que trazem algum dano para o corpo. (Raimundo Mota Dias. Espírita e presidente da CELH. Fortaleza, 05/11/19).

Alexandre da Veiga Matono, em suas ponderações, vai ao encontro daqueles que entendem que o corpo biológico do ser humano, deve ter sua saúde bem cuidada. Em suas palavras, “o corpo físico é uma manifestação do que carregamos no espírito, quando estamos em carne. Então, assim como nós devemos ter cuidado com o espírito, também devemos ter cuidado com o corpo. A doutrina compõe o ser individual em três partes: espírito, perispírito e o corpo. Então, o corpo fazendo parte da individualidade do ser, ele tem que zelar por um instrumento de trabalho que hoje em vida eu tenho e que foi

fornecido {...} para o aprendizado do espírito. (Alexandre da Veiga Matono. Espírita e coordenador da área da Família na CELH. Fortaleza, 10/11/19)

As perspectivas manifestas acima pelos sublinhados espíritas, em associação direta com as orientações da doutrina, organizam em uma convergência lógica racional, as reflexões alusivas ao esmero do corpo biológico, entendido como “instrumento”, “ferramenta”, “engenharia” e “veste de trabalho”, que tem como finalidade proporcional o aprimoramento moral e intelectual do espírito que nele habita. Não obstante, a depender das formas com as quais as pessoas fazem uso desse envoltório físico, seja na qualidade orgânica, moral e/ou intelectual, a “morte” ou o desligamento do espírito em relação ao corpo, dar-se-á de maneira diferente, mais lenta ou mais rápida, com mais ou menos transtorno. Conforme acentua Allan Kardec “a observação comprova que, no instante da morte, o desprendimento do perispírito não se completa subitamente: que se opera gradualmente e com uma lentidão muito variável, conforme os indivíduos. Em uns é bastante rápido, podendo-se dizer que o momento da morte é também o de libertação; em outros, sobretudo naqueles que a vida foi toda material e sensual, o desprendimento é muito menos rápido, durando alguns dias, semanas ou meses, o que não implica a existência, no corpo, da menor vitalidade, nem a possibilidade de retorno a vida {...}” KARDEC, 2010, p. 163)

Sobre o momento da separação entre corpo e espírito, nos diz Antônio Jonathan Andrade que “no momento da morte há o desprendimento do espírito e do perispírito, do corpo. Essa é a morte biológica e o nosso espírito retorna ao mundo espiritual, que é de onde nós vinemos. Dá-se o nome de erraticidade. Todos os espíritos ainda em evolução ficam na erraticidade. {O tipo de desprendimento} vai depender do grau de evolução de cada espírito. Se você tiver conhecimento suficiente, esse processo além de ser rápido, será menos doloroso. Quanto mais apego você tem as coisas materiais {...} esse desprendimento pode levar semanas, meses e até anos, para que aja um completo desprendimento do espírito da matéria. (Antônio Jonathan Andrade. Espírita e coordenador do Atendimento Espiritual da CELH. Fortaleza, 10/11/19).

Marcos Vinicius do Nascimento de Castro manifesta entendimento racional aparentado ao exposto acima por Antônio Jonathan Andrade, quando indica que “há uma variação muito grande. {...} tirando os casos limites de mortes violentas, como as de homem

bomba, acidente de avião, na verdade há um intervalo de desligamento que tem dois conjuntos de parâmetros pra se analisar. Primeiro separando os técnicos e biológicos. Se você morre em uma idade terna, você ainda está com as forças físicas muito bem implantadas, esse desenlace... o que há é uma espécie de cola (...) no sentido de interação de campo... é claro que essa cola é mais tenaz. Já se você está como idoso, a gente já sabe que a cola está esfacelada, não precisa de grande coisa pra se desdobrar não. {...} Agora há um outro conjunto de fatores {...} morais ou ideológicos ou religiosos. É a compreensão ou o grau de afinidade que cada um tem ou não da matéria. {...} Se você é uma pessoa estritamente materialista, que não acredita no espírito, que não acredita em nada além da matéria {...} Mas quanto mais espiritualizado você for {...} menos você vai sentir necessidade de estar ligado aquilo que não vai mais funcional pra você. (Marcos Vinicius do Nascimento de Castro. Espírita e monitor na CELH. Fortaleza, 22/11/19).

Ajuntam-se as ponderações acima, a compreensão que Jefferson Luiz de Meneses evidencia sobre o momento do desligamento entre corpo e espírito. Segundo ele, é importante atentar para o intervalo de tempo relativamente necessário, para que uma equipe espiritual promova a separação entre corpo e espírito: “O que eu vejo na maioria dos velórios é o pouco tempo que o plano espiritual tem para trabalhar todos os desenlaces. É recomendável 24 horas para o sepultamento.” (Jefferson Luiz de Meneses. Espírita e monitor da CELH. Fortaleza, 01/12/19).

Para Ramon Fernandes Ramos, o intervalo de tempo e as sensações que as pessoas sentem no período do desencarne, são variáveis: “Essa separação se dá pelo conhecimento e pelo desprendimento que você tem da vida material. Se você é uma pessoa muito materialista, você vai passar anos até perceber que se foi. E se você tem alguma espiritualidade mínima, esse tempo será menor. (Ramon Fernandes Ramos. Espírita e monitor na CELH. Fortaleza, 06/12/19)

Imersos nesse campo de reflexões que amálgama os usos do corpo e o desprendimento do espírito desse envoltório, de maneira lógica e racional, é importante sublinhar o entendimento que membros da CELH organizam sobre a conexão entre racionalidade e emoção, no que concerne a “morte” de um querido e amado parente ou amigo.

De acordo com Françoise Marie Araújo de Sousa, a razão e a emoção habitam o mesmo território no momento em que um parente deixa o corpo e retorna ao plano espiritual: “Quando o meu filho perdeu as vestes carnis, eu achei que... Eu observava as pessoas no velório... e eles desesperados e eu não. Eu não tive sensação de desespero, nem nada. A sensação que eu tive era de tá com o dever cumprido. {...} Foi doloroso, foi. Ele faleceu com 10 anos de idade, ia fazer 11 anos. E no momento eu vi mudar a cor... eu vi todo o processo de desencarne. Dói, mas a dor não é de desespero. É saber que eu não vou mais poder pegar naquele cabelinho gostoso e nem cheirar. É aquela separação...é reconfortado espiritualmente. {...} E hoje eu tenho oportunidade de falar com ele, ou na casa espírita ou na mediúnica”. (Françoise Marie Araújo de Sousa. Espírita e coordenadora da evangelização infanto juvenil na CELH. Fortaleza, 10/11/19).

Pensamento semelhante apresentou Sandra Silva de Araújo no que tange as perspectivas que circulam e perpassam o desencarne de um parente querido. De acordo com sua vivência e compreensão “{o espírita} recebe com naturalidade para que o outro siga sossegado. O meu neto quando ele partiu, ele tinha 10 anos de idade, eu fui dá o passe nele... ele tinha acabado de desencarnar, de sair da UTI, tava num quatinho sozinho no hospital. Eu passei a mão no braço dele, morninho, a gente tem a impressão que ele não tá desencarnado. Cabelinho cortado...tava lindo ele. Ai quando eu estava em oração, eu o vejo em pé. Aí tinha uma enfermeira de um lado e outra do outro, segurando. É uma reação que a gente sabe que ele tá se libertando. (Sandra Silva de Araújo. Espírita e coordenadora de sessão mediúnica. 16/11/19).

Maria Iracy Sampaio Barreto compreende de maneira assemelhada a Sandra Araújo e a Françoise Marie, o encadeamento entre razão e emoção no que pertence as situações de desencarne de pessoas próximas e/ou muito queridas. Segundo suas reflexões “A racionalidade não tira a dor da saudade. Mas não o desespero de não mais encontrá-lo. Porque nós temos a certeza que iremos revê-lo. É como uma viagem... a pessoa faz uma viagem, mas vamos reencontrá-la. Agora a dor da saudade existe. (Maria Iracy Sampaio Barreto. Espírita e diretora da CELH. Fortaleza, 23/11/19).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A curiosidade metodológica, científica e acadêmica que nos orientou nesta pesquisa, conduziu-nos a mais bem compreender, sobretudo, mas não apenas, os enlaços de entendimento que abrigam as emoções e sentimentos de um lado, e a lógica e a racionalidade de outro, quando o fenômeno em pauta é a relação entre corpo e “morte” no espiritismo.

Não obstante, é informativo destacar, que nem todos os dados primários coletado por nós, por meio de entrevistas, diários de campo e observações participantes, foram utilizados neste artigo, em virtude, como sublinhei em outro lugar, do limite de laudas proposto pelo evento (20 folhas). Contudo, o denso material primário que temos acondicionado, associado a outros que serão coletados com vistas a conclusão da microcomparação proposta entre as três casas espíritas indicadas na introdução deste, estarão disponíveis para análises e reanálises vindouras.

Noutra direção, a pesquisa de campo qualitativa e etnográfica realizada, transportou-nos a observações, vivências e aquisição de conhecimentos que antes nos eram opacos, desnudando realidades que anteriormente se apresentavam a nós, tão somente em perspectivas narrativas, literárias ou teóricas. A CELH, enquanto campo empírico de análise, com todo seu composto de atividades, informações, sociabilidade e significações socioculturais e espirituais, que realizam abrandamentos de aflições, incremento moral e intelectual em espíritos encarnados ou desencarnados, evidencia-se enquanto caso organizacional que amálgama, racionalmente, as dimensões cultural, natural e celestial em cerne único.

Desse modo, o laço evidenciado entre o corpo orgânico do ser humano, o desencarne do espírito e o entendimento que membros e participantes da doutrina erguem sobre esse liame, indicam perspectivas simultâneas de tristeza e saudade, por um lado, e consolação racional, por outro.

Os resultados evidenciados ao longo deste estudo são, portanto, iniciais, muito possivelmente merecedores de ajustes ou complementação. Entanto, são minimamente representativos das realidades que experimentamos na Casa Espírita Lar dos Humildes.

Nesse sentido, é possível afirmar com evidências íntegras que os princípios, observações e reflexões espíritas, sendo lógica e filosófica, científica e racional, possuem a certeza factual que não existe a denominada “morte”. Que esse fenômeno nada mais do que

o fenecer das “vestes orgânica”, mas que o espírito continua vivo e segue sua jornada na busca do aprimoramento imprescindível. Todavia, esse acerto racionalizado da vida futura, não elimina o sentimento de saudade e falta que o desencarne de uma pessoa querida pode trazer.

REFERÊNCIAS

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro-RJ: LCT, 1989.

KARDEC, Allan. **A gênese**. Rio de Janeiro-RJ: Federação Espírita Brasileira, 2009.

_____, **O livro dos espíritos**. Rio de Janeiro-RJ. Federação Espírita Brasileira, 2010.

_____, **O livro dos médiuns**. Rio de Janeiro. Federação Espírita Brasileira, 2009.

_____, **O céu e o inferno**. Rio de Janeiro. Federação Espírita Brasileira, 2009.

_____, **O evangelho segundo o espiritismo**. Rio de Janeiro. Federação Espírita Brasileira, 2010.

KULCHESKI, Edvaldo. O que é água fluidificada? Disponível em:

<https://www.bezerrademenezesnatal.org.br/o-que-e-agua-fluidificada.html>
05.dezembro.2019.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo-SP: UBU Editora, 2019.

MOURA, Marta Antunes. **Mediunidade: estudo e pesquisa**. Brasília. Federação Espírita Brasileira: 2014.

OLIVEIRA, Marcos Aurélio Caetano. **Raciocínio Indutivo**. Disponível em:

<https://www.infoescola.com/filosofia/raciocinio-indutivo/> 26.novembro. 2019.

ROBBINS, Stephen P. **A nova administração**. São Paulo: Saraiva, 2014.

MAXIMIANO, Antônio César Amaru. **Introdução à administração**. São Paulo: Atlas, 2008.

ROCHA, Cecília (Org.). **Estudos sistematizados da doutrina espírita. Programa fundamental**. Brasília-DF: Federação Espírita Brasileira, 2014.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.

XAVIER, Francisco Cândido. **O consolador / Pelo espírito Emanuel**. Brasília-DF: Federação Espírita Brasileira, 2018.

_____, Francisco Cândido e VIEIRA, Waldo. **Evolução em dois Mundos. Pelo Espírito André Luiz**. Rio de Janeiro: FEB, 2008.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Volume I.* Brasília: Ed UnB, 2000.

_____, *Metodologia das Ciências Sociais. Parte I.* Campinas -SP: Ed UNICAMP, 2001.

O REMADOR E O MARUJO: RELIGIOSIDADE, NARRATIVAS E DEVOÇÕES NO TÚMULO DE WILSON FREITAS EM VITÓRIA-ES

Barbara Thompson³⁷⁰

Resumo

Este artigo é sobre o ritual de devoção praticado no túmulo de um morto milagreiro. A proposta é compreender como a religiosidade popular capixaba constrói este rito devocional no túmulo do “Marujo”. E busca analisar as narrativas rituais e o personagem “Marujo” que remodelam a memória, identidade e história de vida do homem enterrado nesta sepultura, o remador Wilson Freitas. Assim, indaga-se como subjetividades, fluidez, e plasticidade das narrativas da religiosidade popular coexistem com a história escrita sobre quem foi esse personagem.

Palavra chaves: Religiosidade; Memória; Mortos; Oralidade; Escrita.

Introdução

No calendário católico, o dia dois de novembro foi designado como a data oficial de lembrar dos mortos, é o dia dos fiéis defuntos, popularmente conhecido como dia de finados. Trata-se de um evento realizado anualmente, conforme registram os historiadores, Le Goff (1924) e Jean-Claude Schmitt (1999). Nesta data as pessoas visitam o cemitério para orar, acender velas pelas almas dos mortos e ornamentar com flores os túmulos dos entes queridos que faleceram. Todavia, no cemitério de Santo Antônio, em Vitória-ES, é notável o caso de alguns mortos que além de serem lembrados e homenageados no evento católico de memória aos mortos, ou seja, o dia de finados, eles também são recordados em qualquer período do ano. Estes são os “mortos milagreiros”, que realizam graças, e, assim, conquistam uma legião de devotos que entregam variadas oferendas nas lápides. Os mortos especiais mais cultuados deste cemitério capixaba são, a Cigana Adélia, o Fernandinho e o Wilson Freitas.

Entre estes mortos notáveis, este artigo destaca o caso do Wilson Freitas, falecido em 25 de março de 1945, enterrado em uma lápide com um grande monumento semelhante à proa de um navio, e que atualmente é conhecido como o Marujo. Assim, o objeto de análise é a construção deste rito devocional realizado especificamente nesta lápide. Destaca-se que este objeto de estudo é relevante, pois possibilita apreender como devoções populares aos mortos dialogam com ritos religiosos oficiais, como o dia de finados. Além disso, tais

³⁷⁰ Doutoranda em Antropologia na Universidade Federal da Bahia-UFBA.

devoções são permeadas de liberdade e ultrapassam os preceitos e dogmas católicos, assim se tornam um campo fecundo para a manifestação de subjetividades e criatividade gerando novas formas de lembrar e cultuar os mortos.

É oportuno destacar que entre os anos de 2015 e 2017, período de confecção da minha dissertação de mestrado, desenvolvi um estudo sobre rituais religiosos e práticas de religiosidade que aconteciam no cemitério Santo Antônio, com ênfase nos rituais dedicado à Cigana Adélia. Neste contexto de pesquisa obtive conhecimento sobre a existência do culto devocional que ocorria no túmulo do Marujo, porém, na minha dissertação, fiz breves e rápidas análises acerca deste rito. Além disso, após concluir a redação da pesquisa localizei narrativas jornalísticas as quais informavam que, durante sua vida, o Wilson de Freitas atuou como remador profissional, vinculado ao famoso clube de Regatas do Saldanha, oriundo da cidade de Vitória, na capital do Espírito Santo. Portanto, a não inclusão desta história de vida e identidade de Wilson gerou uma lacuna no meu estudo de mestrado, por isso, este artigo nasce visando suprir tal superficialidade analítica de minha dissertação.

Compreender os traços identitários e a história de vida de um morto milagreiro é relevante, uma vez que permite perceber quais mortos são lembrados, e inseridos como membros relevantes da história de uma cidade. Assim, percebe-se como a memória é um ato de poder em um campo de disputa, que permite valorizar determinados indivíduos e grupos sociais. De fato, o cemitério é um rico campo polimórfico permeado de memória e apagamentos, possibilitando que a história de vida de alguns indivíduos seja eternizada por meio de monumento fúnebres e/ou culto aos mortos.

Em revisão bibliográfica feita em minha dissertação, Thompson (2017), notei que nos cemitérios brasileiros há inúmeros casos de indivíduos que em vida eram socialmente marginalizados e que após a morte conquistam a posição de mortos milagreiros. É possível citar a devoção aos mortos João Baracho e o Jararaca, enterrados no Rio Grande do Norte. A autora Eliane de Freitas (2006) aponta que Baracho foi um ladrão e assassino, e o Jararaca um cangaceiro do grupo de Lampião e ambos tiveram uma vida e morte violenta pautada em sofrimentos físicos e morais. A dor torna-se elemento de purificação e transformação permitindo que uma identidade marginal se transforme em algo bom. Na tese de Jurkevias (2004), há o caso de Maria Bueno, considerada por alguns uma prostituta, e que faleceu em Curitiba. E na tese de Lourival Andrade Júnior (2008), há a Cigana Sebinca Christo, enterrada

e cultuada em Santa Catarina. Pessoas que durante a vida tiveram Identidades sociais marginais, criminosos, prostituta e ciganos, transformam-se após a morte e são cultuadas como mortos memoráveis.

Diante deste panorama, destaco que o Marujo Wilson ocupou nobre função de atleta remador em sua vida, tendo uma identidade socialmente valorizada, todavia, a carreira de remador não é conhecida pela maioria dos frequentadores do túmulo do Marujo. Dessa forma, é válido analisar como se forma o rito devocional no túmulo do Marujo e perceber como os devotos constroem narrativas orais que remodelam a identidade e história de vida do remador Wilson Freitas transformando em um Marujo. Este é o objetivo central do artigo. Nota-se que, por um lado as narrativas orais classificam Wilson Freitas como um Marujo e por outro lado as narrativas jornalísticas contam que ele foi um remador. Portanto, questiono quais são os possíveis diálogos entre essas duas tipologias de narrativas e entre a identidade de remador e a identidade de marujo.

Os conceitos oralidade e cultura escrita de Ong (1982) são centrais para compreender e comparar as narrativas orais e as escritas sobre a vida e morte de Wilson Freitas. Além disso, os conceitos de religiosidade por Jurkevics (2004), memória com Nora (1991), Le Goff (1924) e Pollak (1989 e 1992), serão utilizados de maneira auxiliar. O presente artigo é elaborado a partir de uma releitura, atualização e análise mais detalhada dos dados etnográficos sobre este ritual no túmulo do Marujo, que foram coletados no meu mestrado. Além disso, utilizo artigos de jornais que narraram sobre a vida e morte de Wilson Freitas, para poder compreender como essa narrativa escrita pode dialogar com a oralidade que forma o culto devocional na lápide de Wilson.

Em suma, o artigo está dividido em três tópicos. Inicia-se apontando os elementos basilares que constituem o ritual executado no túmulo e destaca-se o papel da narrativa oral na formação do Marujo, o personagem ritualístico. O segundo tópico enfatiza como a narrativa escrita de jornais descreve a história de vida e identidade do Wilson Freitas, o classificando como um atleta remador de sucesso. E por fim, destaca-se as interconexões e afastamentos entre as duas formas de narrativas, e como o Wilson Freitas transita entre as identidades de marujo e remador.

O marujo: personagem ritualístico

Ao adentrar o cemitério nota-se um mar de túmulos, quase todos feitos de mármore negro, e assim, amplia-se no horizonte uma paisagem com poucas cores. Entre estátuas de anjos, cruzeiros e mausoléus de políticos, um dos primeiros túmulos que são avistados contém a proa de um navio como monumento funerário. É o único túmulo que possui um imponente navio, sendo, portanto, um caso excepcional. E isto, pode ter fomentado a curiosidade daqueles que andavam pelo cemitério. Talvez, se o monumento era especial e diferente isso significaria que o morto ali enterrado também era alguém especial, digno de atenção e reconhecimento. Era digno de ser lembrado. Neste túmulo-navio há velas brancas e latas vazias de cerveja, formando uma visão peculiar e curiosa. É este o local onde está enterrado o Marujo Wilson Freitas, um “morto” especial, pois realiza graças.

Figura 01 – Túmulo do Marujo Wilson. Cemitério Santo Antônio, Vitória (ES), 02/11/2015



Fonte: acervo da autora

Há uma data/evento em que muitas pessoas se deslocam até o cemitério realizando uma peregrinação até os túmulos. Esta data especial é em 02 de novembro, no dia de finados. Este é um antigo hábito católico, é uma forma de homenagear os mortos. Porém, a realização de visitas em cemitérios e culto ao túmulo somente se tornou possível a partir do século XIX. Rodrigues (1983) afirma que durante a Idade Média as pessoas eram enterradas dentro da Igreja e nas suas proximidades, e não havia identificação nem epitáfios anunciando o nome do morto. Em 1850, um discurso urbanístico e médico- higienista proibiu enterros no interior das Igrejas, assim o cemitério, das cidades. Porém, símbolos

católicos como santos, anjos passaram a compor a paisagem do novo cemitério. Além disto, nesta época ocorreu o fortalecimento da burguesia, a qual usa o campo dos mortos para manter a identidade individual, especialmente dos mortos ilustres. Essas identidades são perpetuadas através de epitáfios, monumentos e fotografias.

Ao estar lá, no silêncio reinante no cemitério, notamos que isso se dissipa quando ouvimos as vozes provenientes dos inúmeros monumentos, estes contam uma história, a pedra narra. Ao visitar o cemitério os transeuntes interpretam as simbologias e narrativas funerária. Labov (1972) aponta que narrativa é a recapitulação de experiências passadas que são apresentadas em uma determinada sequência, que reafirma a ordem temporal em que cada fato ocorreu. Quando as pessoas visitam o cemitério, os monumentos, construídos por homens, se tornam narradores e transmitem informações ao visitante, pois tais monumentos atuam como forma de eternizar a biografia de um indivíduo que ali está enterrado.

Os epitáfio e estátuas revelam especialmente a profissão que determinado morto exerceu em vida, explicitando quem aquela pessoa foi, por exemplo, se foi advogado, político, padre, atleta, escritor. A exuberância, pomposidade ou simplicidade dos monumentos fúnebres indicam a qual classe social cada uma daquelas pessoas pertenceu, logo se revelam as desigualdades sociais que permanecem mesmo após a morte. Famílias e homens afortunados constroem grandes lápides e mausoléus com estátuas para valorizar a história e memória de cada indivíduo.

Nora (1991) aponta que os monumentos de uma forma geral, são lugares de memória. Pollak (1989) registra sobre os indicadores empíricos da memória coletiva de um grupo, de modo que o cemitério está enquadrado nessa categoria. Le Goff (1924, p. 454) explana que através da memória reevocamos as coisas passadas. Assim, argumento que a memória é continuidade, é a presença do passado. Portanto, a memória é solidificada, está presente nas pedras, nos monumentos fúnebres. E Le Goff (1924) descreve que os monumentos, feitos de pedra e de mármore, são considerados arquivos. Estendo esta análise de Le Goff (1924) para as pedras que formam os monumentos funerários, estes são documentos e por isso narram eventos, biografias, individualidades e identidades.

Apono que o monumento traz simultaneamente a cristalização e fluidez de uma imagem e identidade. No caso do túmulo do Marujo, que possui um monumento de navio,

isto indica que Wilson trabalhou na área náutica, e provavelmente viveu e morreu no mar. O mar é a simbologia principal e fixa que está presente neste monumento. Durante pesquisa etnográfica no cemitério todos os entrevistados fizeram essa relação entre o mar e o monumento do navio. Todavia, a pedra modelada na forma de navio não indica com precisão qual foi a profissão exercida pelo dono daquela lápide. Há um aspecto fluido que o monumento transmite e se trata das várias formas de se associar ao mar. Há várias profissões e motivos para navegar e estar num navio, como por exemplo, marinheiro, pescador, estivador, oceanógrafo, aqui- culturista. Portanto, o monumento funerário transmite imagens fixas e imagens móveis.

Algo similar ocorre com as oferendas deixadas no túmulo do Marujo, estes objetos ofertados significam que um morto é lembrado e homenageado, ele está presente na memória dos vivos. Os objetos encontrados em cima dessa lápide-navio também contam uma história e expressam que aquele morto, diferentemente dos outros, pode receber velas, cervejas e cigarros diretamente em cima de sua lápide. Deduz-se que alguém ou um grupo de pessoas visitam aquele túmulo e prezam pela alma do homem que ali está enterrado. São objetos que evocam uma memória. Assim, todo e qualquer objeto entregue na lápide é uma forma de lembrar, esta é a ideia perene, fixa que as oferendas transmitem à qualquer pessoa que caminho dentro do cemitério. Ressalto que, essa visão sobre as oferendas foi definida como sendo algo constante e majoritário, uma vez que todos os entrevistados explicaram que veem as oferendas entregues em cima da lápide como sendo uma forma de lembrar de um morto.

Por outro lado, os mesmos entrevistados relataram que há inúmeros motivos que orientam a lembrança, logo uns lembram de seus parentes que faleceram, outros lembram de mortos que são entidades de umbanda, outros homenageiam apenas aqueles falecidos que são espíritos de luz. O próprio Marujo, ora é lembrado por ser uma entidade de umbanda e ora por ser um espírito de luz, o qual não tem necessariamente uma associação com alguma religião. Portanto, concepções fixas e móveis são complementares e podem coexistir em um monumento funerário e em oferendas aos mortos.

Ressalto que, possivelmente, a visitação na lápide do Marujo se iniciou durante o dia dos mortos, isto é, o evento católico realizado no dia dois de novembro, pois este é o único momento do ano em que as pessoas realmente vão ao cemitério. Mas não se sabe ao certo

à origem da devoção ao Marujo. Assim, apresento como hipótese que o Marujo passou a ser cultuado quando as pessoas frequentavam o cemitério no dia dos mortos e passaram a conhecer a lápide com forma de navio. Mas, além do dia de finados, há outro evento do calendário católico que motiva as pessoas a visitar o cemitério, isto é, a segunda feira, dia das almas. O marujo também pode receber visitantes na segunda feira, que é o momento propício para realizar o culto às almas dentro do cemitério.

A realização do culto ao Marujo nestas duas datas evidencia um compartilhamento de simbologias e de influências mútuas entre o catolicismo e o culto devocional ao Marujo, visto que ambos possuem a noção de memória e de homenagem aos falecidos. Assim, é possível dizer que o personagem o Marujo é criado a partir da fusão do culto às almas, mais rito católico de lembrança dos mortos e acrescenta-se a isso concepções umbandistas. Os visitantes do cemitério interpretam que o monumento fúnebre com formato de navio se associa a um espírito, uma entidade umbandista do mar, o marujo. Destaco que apesar do ritual devocional ao Marujo receber a influência do catolicismo e da umbanda, esse rito de cemitério não se vincula fortemente a dogmas religiosos e não está subordinado à instituições religiosas. Jurkevias (2004) aponta que as práticas que não se vinculam a religiões institucionalizadas são classificadas como religiosidade popular

De fato, há muita liberdade na religiosidade popular dentro do cemitério Santo Antônio. Cada devoto do Marujo desenvolve uma análise subjetiva sobre o ritual feito na lápide. Em entrevistas durante o mestrado fiz o registro de várias narrativas orais e cada uma delas possuía suas especificidades, aspectos únicos. Para entender as características da oralidade diálogo com os estudos de Ong (1982). Segundo este autor algumas das características da oralidade primária são: holismo, flexibilidade, focada em experiências humanas concretas e visão situacional. De fato, a flexibilidade e análise situacional estavam sempre presentes nas narrativas dos devotos. Um exemplo de flexibilidade severa é que é possível realizar qualquer pedido ao Marujo.

Porém, essas narrativas, feitas por narradores diferentes, também tinham aspectos fixos e invariáveis. As características fixas do Marujo, são aquelas que constantemente são faladas pela maioria dos devotos são elementos centrais e estruturais e praticamente imóveis que compõem o personagem Marujo. E os aspectos móveis são aqueles traços do Marujo que aparecem de acordo com a visão particular de cada narrador. Mas, ressalto que,

a mobilidade e liberdade narrativa está sob atuação e poder restritivo de um elemento central, este é o ordenador de todas as possíveis variações que podem surgir na narrativa sobre o Marujo. Um exemplo, todos veem o Marujo como uma alma boa, mas cada um o nomeia de uma forma e apesar das diferentes nomenclaturas, estas se associam à ideia de alma bondosa.

Há várias formas de conceber quem é o Marujo Wilson, aspectos subjetivos dos devotos influenciam na forma como o marujo é visto. Averigui em entrevistas que, para alguns, Wilson é um espírito de luz, uma alma que alcançou uma evolução espiritual e agora está apta a ajudar as pessoas e realiza graças. Para outros, ele é apenas uma alma generosa e amiga, mas que está próxima dos vivos e que não alcançou uma grande evolução espiritual. Ele também pode ser uma alma aflita que teve uma vida difícil por trabalhar lidando com um mar imprevisível. Assim, o Marujo se aproxima das almas aflitas católicas que recebem velas em cruzeiros de cemitério. Há ainda aqueles que compreendem que o marujo Wilson é uma entidade de umbanda, associado aos princípios de caridade desta religião. Wilson representa um grupo de entidades da Umbanda chamadas como marujos, os quais são pessoas associadas ao mar e utilizam a bebida como elemento ritualístico na gira. Túmulos como o do Marujo podem representar coletividades de almas atuantes na Umbanda.

Todos solicitam a ajuda deste ser espiritual, porém cada pessoa faz um pedido de ajuda diferente. Uns pedem para solucionar problemas financeiros, outros pedem ajuda na área da saúde e há aqueles que desejam resolver questões amorosas. Um dos traços da religiosidade popular é a busca por solucionar problemas típicos vida mundana e a solução deve aparecer rápido. Assim, o espírito que promove a ajuda se torna cada vez mais querido e cultuado. Há diversas formas de pedir e agradecer ao Marujo, as práticas ritualistas são variáveis, por exemplo, um devoto pode fazer uma prece simples como forma de agradecimento, ou pode levar apenas uma vela branca. É possível também que um devoto faça um pedido curto ou que passe muitos minutos na frente do túmulo contanto o que deseja. Jurkevias (2004) fala que na religiosidade popular o comportamento dos praticantes não é sistematizado, não deriva de regras exteriores e superiores.

Além disso, apesar das histórias sobre a vida e morte deste Marujo estarem associadas ao mar, cada devoto traz diferentes nuances, detalhes na narrativa. Alguns falam

que o Marujo morreu ao navegar em alto mar, outros falam que a morte dele não ocorreu no mar, e que ele era um bom navegador e morreu em terra firme, e que não seria vencido pelo mar. É possível concluir que mesmo o mar seja o “núcleo duro” das narrativas sobre o Marujo, os aspectos subjetivos de cada narrador trazem ricas variações nessas histórias.

Apesar da subjetividade da oralidade no culto devocional, algo que é constante na fala das pessoas que frequentam o cemitério é que o Marujo é um amigo, alguém próximo. Essas pessoas constroem uma imagem do Marujo, o transformam em um personagem que tem proximidade com o universo emocional do praticante do rito. As pessoas deixam oferenda ao Marujo pois este, de alguma forma, torna-se familiar. Conforme a pesquisa etnográfica, notei que aquele que está no cemitério e resolve pedir ajuda à alma de um falecido é alguém que lida com dores e angústias da vida cotidiana. Essas pessoas em entrevista narraram sobre seus sofrimentos e que enxergam o marujo como alguém que venceu as dificuldades de navegar e que controlou os movimentos imprevisíveis e repentinos do mar. Esse marujo desbravador é uma ideia central e estruturadora na narrativa dos devotos e isso evoca emoções de superação de situações adversas ou lembra que é possível aguentar as dificuldades de um mar incontrolável.

Mortos que tiveram história de vida com sofrimento e/ou superação de problemas são valorizados e cultuados, e um exemplo disso, é o culto às almas aflitas, comumente feito por católicos as segundas feiras, nos cemitérios, e isto foi observado por mim na etnografia. Outros tipos de mortos que caracterizam categorias sociais marginais como ciganos, por exemplo, também são destacados. Portanto, estar em uma situação de desprestígio, ter sofrido em vida, ser marginalizado socialmente são elementos que tornam uns mortos mais especiais que outros e casos como esses foram localizados no cemitério Santo Antônio. Um morto que sofreu torna-se mais parecido com uma pessoa que está viva e sofre. Em minha dissertação, Thompson (2017), citei Jim Pieper (2002) e James S. Griffith, os quais relatam sobre os folksaints, isto é, termo em inglês utilizado para designar os santos populares existentes em cemitérios da América Latina. Esses santos populares são mortos marginais que são cultuados e migram para uma esfera de sacralidade e devoção após a morte.

Para reforçar essa visão de que mortos que sofreram em vida são mais valorizados nos cultos de cemitério, cito os umbandistas que frequentam o túmulo do Marujo. Estes

devotos explicitaram pontos cantados, nos quais o Marujo é retratado como alguém que luta contra as dificuldades do mar. A entrevistada Maria Cigana (2016) cantou o seguinte ponto para o Marujo:

“ Seu Marujo não deixa o seu barco afundar/ As ondas do mar são pesadas e o seu remo tem que aguentar/ Com a força de mamãe lemanjá, Marujo não deixa o seu barco afundar/ O seu remo é forte, seu Marujo, e as ondas do mar tem que te ajudar/ Com a força da mamãe lemanjá e Ogum Beira Mar, o seu barco vai chegar.”

Interpretando esse ponto cantado é possível dizer que o mar simboliza a vida, seus movimentos e intempéries. O Marujo Wilson é representado como um desbravador que enfrenta mares turbulentos. O mar tempestuoso exige que o marujo tenha além de coragem, uma postura de flexibilidade capaz de se adaptar às características instáveis e movediças que constituem o mar. Assim, esse personagem, o navegador, se aproxima da vida cotidiana dos vivos, vida que exige uma postura de desbravamento e flexibilidade para lidar com as mudanças.

O remador: história de vida, memória e identidade

Wilson Freitas Coutinho, capixaba, nasceu em 08 de janeiro de 1910, e faleceu em 25 de março de 1945. Foi um prático do porto, isto é, manobrava navios na zona portuária e, além disso, foi um renomado atleta, famoso remador integrante do Clube de Regatas Saldanha da Gama. Tal local é um clube esportivo, cuja sede está em Vitória-ES e ainda se mantém atuante em 2019. Wilson, no exercício de sua profissão, obteve prestígio nacional se tornando um conceituado esportista. Estas descrições sobre brilhantismo profissional do remador são apresentadas pelo livro *Patrulha da madrugada- uma história de aviadores*, de Silva (2008), que conta história de aviadores e do Aeroclube do ES. Nota-se que Wilson, além de ter a habilidade de remar, também foi piloto e por isso entrou para a história da aviação capixaba e é reverenciado por esse livro que disserta sobre aviadores. Por certo, ele foi um homem de talentos.

A história de vida de Wilson é narrada em livros e jornais e por isso, e por isso, permanece viva. Le Goff (1924) explica que o uso das letras conserva a memória das coisas. Aquilo que queremos reter de forma perpétua é escrito. A escrita tem a capacidade de cristalizar eventos e pessoas. O livro de Elmo Elton (1986) é uma importante fonte escrita

que narra com riqueza de detalhes o crescimento profissional de Wilson. Silva e Trentini (2002) destacam que a narrativa é o ato de contar um acontecimento de maneira sequencial, apontando um início, meio e fim e desenvolvendo estruturas basilares, como: o enredo (fatos), os personagens, tempo, espaço.

Elton inicia fazendo menção à outra fonte escrita, o famoso Jornal A Gazeta, que na data de 16-10-83 lançou uma reportagem sobre a história de vida do atleta. O jornalista responsável pela matéria foi Álvaro José Silva. O jornal em questão elucida que aos 8 anos surgiu o interesse pelo remo, e então, Wilson nesta mesma época começou suas práticas na região da Avenida Capixaba. Jose de Freitas Coutinho, pai de Wilson, era praticante de remo e serviu de grande influência nas escolhas do jovem filho. No início de sua aprendizagem, o remador principiante, se utilizou de um barco de remo extremamente rústico. Mesmo assim apresentou desenvoltura e habilidade, o que permitiu sua associação ao clube Saldanha da Gama em terna idade.

Uma vez que entrou para este clube, desenvolveu extrema fidelidade, de forma que jamais aceitou competir vinculado à outro clube. A reportagem da Gazeta prossegue narrando que Wilson tinha 16 anos quando participou de sua primeira competição e obteve sucesso. Assim, se iniciou uma carreira de vitórias. Sua excelência no remo era de grande notoriedade e chamou a atenção do Flamengo, no Rio de Janeiro, que convidou o capixaba para morar e trabalhar no RJ. Todavia, Wilson tinha fortes raízes no solo capixaba e negou o convite. A única vez que saiu temporariamente da cidade foi no ano de 1936, para participar das Olimpíadas em Berlim, na Alemanha. A carreira no remo tinha conquistado uma amplitude internacional.

A Olimpíada foi um evento marcante na carreira deste remador, de forma que este momento também é citado pelos autores Ribeiro e Gama (2013). Estes pesquisadores também enfatizam que Wilson Freitas desempenhou uma trajetória longa e marcante no Saldanha da Gama. Elton e o jornal a Gazeta mantêm essa mesma narrativa reforçando a ideia de que Wilson praticava esporte sempre em Vitória. Esta história escrita, repetida e difundida nos mais diversos meios comunicativos, desenvolveu força e universalização, de tal forma que é até hoje repetida oralmente pelos antigos moradores do centro da cidade.

Todos os narradores aqui destacados falam e escrevem que Wilson, apesar de ter uma carreira nacional e internacional, manteve alto vínculo com o clube de Vitória.

Ong (1982) e Lewgoy (2000) argumentam que uma das principais características da escrita é a universalização de ideias e eventos. Além disso, aspectos como abstração, olhar distanciado, lógica, precisão e abertura para desenvolvimento de análise também estão presentes na escrita. De fato, é possível notar grande teor de precisão e universalização na narrativa escrita sobre a vida de Wilson, pois os fatos narrados são sempre os mesmos, todos conhecem e narram a mesma história, apesar dos narradores serem pessoas diferentes.

Uma pessoa que exemplifica essa questão, da universalização da narrativa escrita, é Dona Mirinha, que tive a oportunidade de entrevistar em 2016. Os jornais tornaram a história de Wilson algo que todos sabem e contam de forma precisa. Não há dúvidas ou questionamentos sobre Wilson ser um excelente remador e sobre sua trajetória esportiva no clube do Saldanha. Assim, esta senhora me contou as mesmas informações expostas no jornal a Gazeta em 1983. Porém, na época da entrevista ocorreram equívocos que me levaram a considerar que o remador descrito por Mirinha não era o Wilson, mas sim um outro homem, que também foi atleta e que está enterrado no cemitério Santo Antônio. Além disso, na época da entrevista eu ainda não tinha acessado os jornais e não pude verificar que a fala de Dona Mirinha era exatamente igual da narrativa jornalística. Logo abaixo estão alguns registros jornalísticos responsáveis pela divulgação da imagem de Wilson, o tipificando e enquadrando na sólida identidade de remador de sucesso.

Figura 2- Wilson Freitas, grande atleta do ES. Vida Capichaba/1939. Publicado em 1 de dez de 2016. Vitória -ES

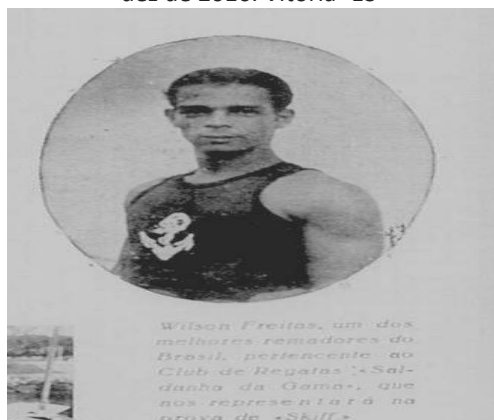


Figura 3 - 1939. Com Wilson Freitas, Remo do ES é destaque nacional. Publicado em: 09 de fevereiro de 2017. Vitória- ES.



.Fonte: Blog Vitrine Capixaba³⁷¹

Fonte: Blog Vitrine Capixaba³⁷²

A narrativa escrita dos jornais e livros é unívoca, permite uma única forma de interpretar, é coerente e repetida de forma sistemática, sem alterações, logo é intrinsecamente objetiva, imparcial. Como não há interpretações diferentes e individualizadas sobre a história de Wilson, posso dizer que isto seria um exemplo de distanciamento objetivante, termo este utilizado por Goody e Ong (1982). Assim, as narrativas jornalísticas não destacam a individualidade dos narradores. E isto, a objetividade, foi até mesmo encontrada na narrativa oral da entrevistada Mirinha, o que é paradoxal, uma vez que a oralidade tem por característica fundamental se pautar mais fortemente na subjetividade e liberdade criativa do narrador.

Nesta narrativa escrita os escritores criam uma identidade para o Wilson Freitas, que o define, classifica e enquadra. Forma-se, assim, uma identidade pública, ou seja, Wilson é um remador prestigiado. Vale ressaltar que, as identidades são inseridas no interior de um jogo de poder, são instrumentos de poder, como afirma Le Goff (1924). Os jornais atuando como veículos formadores de opiniões, se utilizam da escrita para trazer prestígio ao esporte capixaba através da construção de uma imagem de sucesso do remador Wilson.

Wilson deteve uma imagem pública de poder, reafirmada e em certa medida construída por jornalistas, os quais concordavam entre si. As narrativas jornalísticas são coerentes entre si, e afirmam que Wilson realizava as modalidades desportivas double e skiff. Na figura 02, acima apresentada, está descrito: “Wilson Freitas, um dos melhores remadores do Brasil, pertencente ao Clube de Regatas Saldanha da Gama, que nos representará na prova de “Skiff”. E a descrição da figura 03 é: “ Wilson de Freitas, o “sculler” número “um” capixaba e um dos mais perfeitos do Brasil, que provavelmente preferirá integrar o “ doublê”, no próximo certamen nacional...” Em concordância com as fotografias, Elton (1986) e o jornal A gazeta enfatizaram que Wilson fez dupla com remadores famosos e

³⁷¹ Disponível em: <http://vitrinecapixaba.blogspot.com/2016/12/wilson-freitas-grande-atleta-do-es-vida.html>. Acesso em: 16 nov. 2019

³⁷² Disponível em: <http://vitrinecapixaba.blogspot.com/2017/02/1939-com-wilson-freitas-remo-do-es-e.html>. Acesso em: 16 de nov. 2019.

executava o double-skiff. Nas palavras de Elton (1986, Pg. 134) “era considerado um remador ainda quase invencível. Uma espécie de mito do esporte de sua terra.”

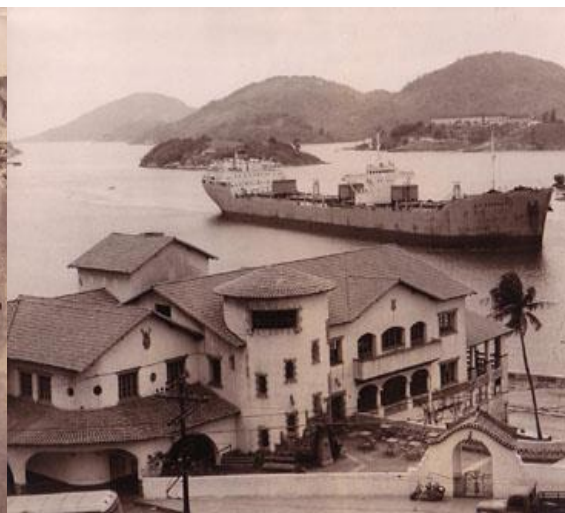
Tendo como base as narrativas escritas dos jornais e livros, aponto que o elemento central da vida de Wilson foi o remo na cidade de Vitória e no famoso clube do Saldanha. A história de Wilson e do clube se constituíram simultaneamente, assim são duas histórias que se misturam. A efervescência cultural e social do clube do Saldanha, isto é, a era de ouro do clube foi marcada pela presença de Wilson de Freitas, indivíduo notável. Este homem deu vida ao clube e fez do clube a sua vida. Devido a isso apresento registros fotográficos do clube e de Wilson em barco de remo nas proximidades no clube.

Figura 4 - Baía de Vitória, Clube Saldanha da Gama, um barco de regatas. Em destaque o senhor Wilson Freitas, de pé no barco. Década de 30, Vitória-ES



Fonte: Biblioteca online Instituto Jones dos Santos Neves IJSN, Governo do Estado do Espírito Santo.³⁷³

Figura 5 - CLUBE Saldanha da Gama, localizado no Forte São João. Ao fundo vemos a Baía de Vitória e um navio. Vitória-ES



Fonte: Biblioteca online do Instituto Jones dos Santos Neves IJSN, Governo do Estado do Espírito Santo.³⁷⁴

Destaca-se agora a história do lugar onde Wilson se desenvolveu profissionalmente no remo, isto é, o clube de Regatas Saldanha da Gama. O local foi inaugurado em 29 de julho de 1902 se caracterizando como um espaço que valorizava as regatas, isto é, os esportes náuticos, como barcos a vela e remos. Além disso, havia espaço para atividades como

³⁷³ Disponível em: <http://www.ijsn.es.gov.br/bibliotecaonline/Record/11997> Acesso em: 01 de nov. 2019.

³⁷⁴ Disponível em: <http://www.ijsn.es.gov.br/bibliotecaonline/Record/11268>. Acesso em: 01 de nov. 2019.

natação, vôlei, futebol de salão, basquete. Segundo breves palavras da historiadora Diovani Favoreto (2014), a história do clube se inicia no século XVII, uma vez que, nesta época foi construída uma fortaleza militar para defender as terras espírito santense do ataque de invasores. Com a passagem do tempo esta fortaleza, nomeada como Forte de São João passou a alojar o clube Saldanha da gama. Assim, a fortaleza se transformou em clube esportivo.

O Saldanha da Gama existe há 117 anos, e tem uma longa trajetória de conquistas esportistas, e fomentou nos capixabas uma verdadeira admiração pelos esportes náuticos. Conforme foi citado anteriormente, um dos pontos marcantes da história deste clube foi enviar o atleta Wilson Freitas para as olimpíadas de 1936, evento realizado em Berlim, e assim foi possível representar o Brasil e especialmente o povo capixaba nos jogos olímpicos. Favoreto (2014) destaca que o clube, além de ter sido um ponto relevante nas práticas esportivas capixabas, desempenhou outros papéis sociais ao receber relevantes personalidades e autoridades e políticos da sociedade capixaba e também ser palco para artistas conhecidos nacionalmente, como por exemplo, Maria Bethânia, Gal Costa, Cauby Peixoto. Além disso, nos anos 20 e 30, neste espaço ocorreram bailes de carnaval e concursos de beleza movimentando a vida cultural da cidade. Era prestigiado pela elite local e foi um relevante ponto na história do ES.

Todavia, hoje o clube perdeu grande parte de seu prestígio. Ademais, atrai uma pequena plateia que acompanha as regatas, ou seja, as competições de barco barcos a vela e de remos. Porém, não é mais um local provedor de atrações culturais variadas. Este contexto, fez com que a prefeitura de Vitória que era a proprietária do clube o vendesse para a Federação do Comércio de Bens, Serviços e turismo do Espírito Santo (Fecomércio). A promessa é de que o clube será transformado no Museu da Colonização do Solo Espírito Santense

Além de remador no clube do Saldanha, ele exerceu a profissão de prático do porto, a mesma que seu pai desenvolvia. Elton (1986) enfatiza que esta era a profissão de Wilson, e ressalto que este tipo de trabalho consiste em pilotar navios em regiões próximas ao porto, são as manobras de navios em zonas portuárias. Além disso, é responsabilidade desse profissional gerenciar rebocadores, lanchas e amarração de navios aos cais. Mas Wilson

também teve uma paixão pela aviação e foi piloto durante um curto período de sua vida. Elmo Elton (1986) e Silva (2008) narram que Wilson foi integrante da primeira turma de pilotos do Aeroclube, formada em 1942, momento no qual o clube estava recém-formado e época em que chegaram os primeiros aviões. Portanto, Wilson compôs o grupo de pioneiros da aviação espírito santense.

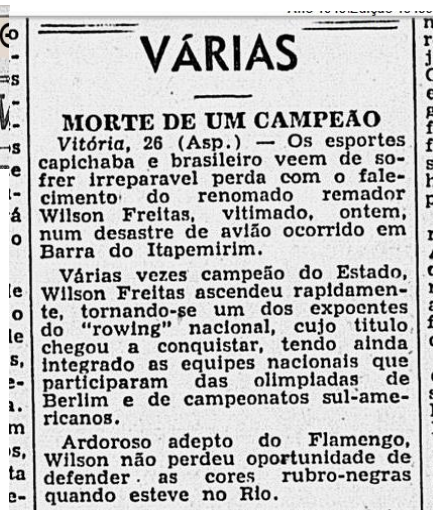
Foi um atleta com a vida repleta de atividade variadas, prestígio social e vitória profissionais. Porém, a intensidade de sua vida foi interrompida de maneira abrupta. Ele faleceu jovem quando tinha apenas 35 anos. De acordo com Silva (2008) este lendário remador e piloto morreu em acidente aéreo que ocorreu em Barra de Itapemirim no dia 25 de março de 1945. Abaixo há o registro do que os jornais na época relataram sobre a sua morte.

Figura 6 - Sessão Correio Esportivo publica nota de falecimento de Wilson Freitas. Publicado em 27 de março de 1945. Rio de Janeiro- RJ.



Fonte: Jornal Correio da manhã, disponível na Coleção Digital de Jornais e Revistas da Biblioteca Nacional.³⁷⁵

Figura 7- Nota de Falecimento. Várias: Morte de um Campeão. Publicado em 27 de março de 1945. Rio de Janeiro-RJ



Fonte: Jornal Correio da manhã, disponível na Coleção Digital de Jornais e Revistas da Biblioteca Nacional.³⁷⁶

A triste e trágica notícia de sua morte foi narrada em vários jornais capixabas e até

³⁷⁵ Disponível em:

http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=089842_05&pagfis=25291&url=http://memoria.bn.br/docreader Acesso em: 09 de nov. 2019.

³⁷⁶ Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em: 09 de nov. 2019.

mesmo a imprensa carioca se pronunciou sobre esse evento como evidenciam as figuras 06 e 07, uma vez que o Jornal Correio da manhã era do RJ. Silva (2008) conta que o sepultamento teve início no Clube do Saldanha, percorreu a cidade até chegar no Cemitério Santo Antônio. Para falar dos detalhes da morte do remador, o livro se pauta na reportagem jornalística da A Gazeta, lançada em 1998, na edição 5, da série “Esporte e Memória”. O jornal relata que Wilson acordou cedo para viajar no dia 25 de março de 1945. Porém, ele estava com dificuldades para voar, ele tinha obtido uma suspensão de voo, estava impedido de pilotar, pois costumava realizar manobras arriscadas ao aproximar perigosamente o avião do mar para acompanhar seus amigos que estavam remando próximo ao clube do Saldanha. Porém, o dia 25 de março de 1945 era diferente, ele necessitava ir ao Rio de Janeiro para ter notícias sua filha de 07 anos que passava por uma grave cirurgia. E diante desse contexto, obteve autorização para pilotar. O avião seguiu viagem, fez uma parada em Barra do Itapemirim- ES e depois foi até Campo dos Goitacazes- RJ e conseguiu falar com a filha ao telefone.

Ao levantar voo, saiu do RJ e chegou novamente em Barra do Itapemirim-ES, e neste local Wilson encontrou alguns amigos. Quando saía desse lugar, e iniciava seu voo ele viu um jipe com os amigos e resolveu fazer seus famosos mergulhos, fez uma rasante na direção do chão onde o jipe estava. Porém, perdeu controle do avião, o qual capotou e pegou fogo. O desfecho foi trágico, o corpo do piloto foi severamente atingido pelas chamas, mas conseguiu sair vivo do avião e foi levado para o hospital em Cachoeiro de Itapemirim. Wilson tinha um corpo resistente, e mesmo com graves queimaduras estava consciente e falava com os médicos. Em determinado momento ele disse: "Doutor, eu devo estar muito mal. Ouço minha voz, mas não sinto meu corpo" (Silva, 2008, pág.90). Após 8 horas no hospital Wilson não resistiu mais e veio a óbito. Seu corpo foi transferido para Vitória e seu caixão ficou no salão nobre do Clube Saldanha da Gama. Remadores do Saldanha levaram o caixão a pé até o cemitério, realizando, assim um cortejo fúnebre pela cidade.

Sua lápide está no cemitério monumental de Santo Antônio, que localiza-se na cidade de Vitória no ES. Ressalto que, para homenagear este atleta colocaram em seu túmulo uma escultura que julgo ser a proa de um barco de remo típico do século XX. Porém, nenhum livro ou jornal falam se o monumento realmente é um barco de remo ou se simboliza de fato um navio, visto que Wilson manejava navios na zona portuária. Destaco que não há um

epitáfio pomposo e longo e isto permite refletir que a narrativa escrita sobre Wilson se manifesta de outras formas estando além do espaço jornalístico e livresco. É coerente afirmar que a palavra escrita no papel se transforma como elemento essencial na manutenção da história de Wilson, os jornais o eternizaram. Porém, há outras formas de recordar deste homem. É importante perceber os outros campos onde a escrita pode se manifestar, como por exemplo, no epitáfio.

Ademais, outro local onde a escrita se manifesta e mantém o personagem Wilson vivo na memória capixaba é no nome de um ginásio que integra do clube do Saldanha da Gama. O ginásio se chama Wilson Freitas e as placas indicativas do lugar são referências escritas que sinalizam o ginásio. A presença do nome do remador neste local narra que Wilson se envolve na história do clube a ponto de ser digno de nomear um espaço frequentemente utilizado pelos esportistas.

E por fim, um outro caso digno de nota é a existência de uma rua chamada Wilson Freitas. Conforme narra o ilustre Elmo Elton (1986), o Wilson tem uma rua no centro da cidade de Vitória que ostenta seu nome. Esta rua se tornou uma homenagem ao atleta a partir de 1950. Elton (1986) é revelador ao afirmar que antigamente Wilson morava nesta ladeira, o que atesta a relação de proximidade que Wilson tinha com a cidade, e por isso este local foi escolhido para receber o nome do remador. Portanto, a lápide em forma de navio e um breve epitáfio, o nome da rua e o nome do ginásio esportivo são narrativas escritas que se transformam em lugares de memória, uma vez que, perpetuam o nome e a presença de Wilson no cotidiano do povo espírito santense.

Simbioses entre o marujo e o remador

Nota-se que Wilson Freitas em vida era reconhecido nos jornais, como um relevante atleta remador e após sua morte tornara-se um marujo segundo a perspectiva do culto de devoção aos mortos, logo há um nível de desencontro e afastamento entre as duas narrativas. Etnograficamente eu constatei que narrativa oral sobre o Marujo ocorre em um contexto de conversa informal dentro do cemitério. Susan Philips (1998, p. 24, apud Lewgoy 2000, p. 88) aponta que a conversa possui como elementos centrais a originalidade e a indeterminação, logo é um sistema de troca discursiva que se administra localmente. Cada conversa tem um ritmo próprio, e há também diferentes movimentos corporais dos falantes.

Quando eu estive no cemitério, e realizei conversas com os devotos do Marujo, percebia a fluidez deste processo, de forma que, cada narrador me contava uma história diferente, única. Havia muita liberdade criativa na oralidade.

Por outro lado, a narrativa escrita segue a norma culta, se associa ao rigor gramatical e como aponta Lewgoy (2000), é uma forma de expressão pertencente a um ethos letrado. Este autor ao estudar o kardecismo registrou que esta religião busca textualizar seus comportamentos rituais, promovendo assim, o processo de codificação doutrinária. Tal estudo permite perceber como a escrita tem capacidade de precisão, universalização e distanciamento, como já apontava Ong (1982). E de fato, a narrativa escrita nos jornais sobre Wilson é precisa e praticamente invariável.

Existem significativas diferenças entre oralidade e escrita sobre o Wilson Freitas, a primeira permeada de aspectos criativos e móveis e a segunda com ideias mais fixas e repetitivas. Lewgoy (2000) fala que o letramento, o uso da escrita favoreceu intensas mudanças culturais e nas relações sociais, o modelo letrado e culto forma a sociedade moderna, racional e cientificista. O mesmo autor destaca que a escrita simboliza uma fonte de poder associada à ciência e normalmente menos presente no mundo religioso afro-brasileiro. É notório que religiões como a umbanda, uma religião socialmente marginalizada, por exemplo, reproduz suas práticas e valores principalmente por meio da oralidade, como os pontos cantados. Assim, há um predomínio da transmissão oral da tradição. Destaco que a umbanda, não se pauta na transmissão de conhecimento pela via escrita e não tem um livro codificador de práticas como a bíblia católica, ou o livro dos espíritos dos kardecistas. Esse contexto expressa que a umbanda possui maior habilidade de incorporar novos valores e práticas, e tem mais abertura para a criatividade e fluidez.

Poderia, esse prestígio social da palavra escrita em nossa sociedade moderna, desvalorizar as narrativas de uma religiosidade oral? Haveria hierarquia entre as narrativas sobre Wilson, valorizando mais a escrita do que a oralidade? Apesar das diferenças entre história oficial e narrativa popular sobre Wilson, elas coexistem, mantem diálogos e relações horizontalizadas, sem hierarquias. As narrativas se aproximam e se interconectam Wilson transita entre as identidades de marujo e remador, o mais relevante é que é um homem associado ao mar, ele pertence às águas este é o núcleo duro da identidade dele. Como a entrevistada Maria Cigana afirma, Wilson é do mar. No culto devocional no túmulo do

Marujo o monumento indica que ele trabalhou no mar, em barcos e este é o ponto central mesmo que muitos devotos não tenham ciência da carreira de remador exercida por Wilson. A religiosidade popular facilmente pode unir o remador ao marujo, pois ambos têm simbologias próximas, isto é, são profissionais que trabalham no mar. Além disso, a ideia de resistência, bravura e força física estão presentes nas narrativas orais sobre o marujo e nas narrativas escritas sobre o remador. Ambos personagens possuem a imagem de homem forte. Ao marujo atribui-se força física para dominar um navio, e do remador se exige robustez corpórea para que o remo avance sobre o peso da água. A morte de Wilson também está relacionada à força e resistência. Na oralidade ele morreu no mar e nos jornais ele morreu queimado. Em suma, Wilson é remador e marujo.

O ritual de memória ao Marujo, conforme verifco em meus dados etnográficos, é também uma forma de os atores sociais envolvidos no ato de lembrar herdarem, transformarem e transmitirem a cultura que acreditam compartilhar com o ancestral morto, assim como é uma forma de esses atores reinventarem suas identidades. Portanto, a identidade dos devotos propicia uma forma de interpretar o marujo e remador, estes últimos são vistos como o navegador de mares e vencedor das intempéries e desgovernos das águas, que simboliza a vida. Esta identidade de desbravador do marujo e remador se relaciona com a vida cotidiana de dificuldades e instabilidades dos devotos. De fato, as relações entre Marujo, remador e devoto são simétricas, e por isso suas identidades são aproximadas e semelhantes

Considerações finais

Ao buscar entender a construção da devoção no túmulo do Marujo Wilson navegamos por narrativas orais e escritas. Foi possível verificar a relevância de Wilson, como remador e marujo. Ele foi, e ainda é, uma personalidade importante na história da cidade, fez parte dos momentos de ouro do ES. Ele também expõe o potencial do esporte capixaba que tinha como campo de atuação os clubes esportivos e estes tinham papel no desenvolvimento cultural da cidade. Wilson marcou uma época e deixou também como herança seu túmulo monumental que movimenta a umbanda e a religiosidade popular dos capixabas contemporâneos.

O monumento fúnebre em formato de navio existe como forma de eternizar a biografia do Wilson de Freitas. O monumento busca dizer que Wilson trabalhou no mar, em barco, assim, é uma continuação da narrativa escrita nos jornais sobre a vida de Wilson. A religiosidade do cemitério Santo Antônio, mais especificamente a que está presente no culto ao Marujo, se forma quando pessoas desenvolvem subjetividades e percepções emocionais sobre este monumento funerário. Dessa forma, primeiro surgem as histórias escritas nos jornais difundindo e enquadrando Wilson majoritariamente como remador, depois o monumento funerário em forma de navio reafirma a associação entre Wilson, o mar e navegação em barco. E por fim, nasce um culto devocional no túmulo fomentado por narrativas orais plásticas, que colocam Wilson na abrangente categoria de Marujo, mas que ainda permanecem em diálogo com a ideia central sobre Wilson ser um homem que trabalhou nas águas. Assim, o Marujo criados a partir da história oral, se aproxima do remador, que é uma imagem propagada pela escrita jornalística, e neste contexto, se forma uma relação dialógica sintética entre as duas histórias.

Referências

- FAVORETO, Diovani. **Clube de Regatas Saldanha da Gama**. Revista Vitória Mais. Arquidiocese de Vitória -ES, 2014. Disponível em: <https://aves.org.br/revista-vitoria-mais/editoria/clube-de-regatas-saldanha-da-gama> Acesso: 03 de nov. 2019.
- JURKEVIAS, Vera Irene. **Os Santos da Igreja e os Santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular**. 2004, Tese (Doutorado em História) Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, 2004.
- LABOV, W. **The transformation of experience in narrative syntax**. In: LABOV, W. Language in the inner city. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1972.
- LE GOFF, Jacques. (1924) **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão. 353p Campinas, SP: Editora da UNICAMP, (Coleção Repertórios), 1990.
- LEWGOY, Bernardo. **Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo Kardecista**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade de São Paulo (USP) São Paulo, p. 353, 2000.
- NORA, Pierre. **Entre Memória e História: a problemática dos lugares**. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. São Paulo: n°. 10, p. 07-28, dez. 1993 [1991].

ONG, Walter J. (1982) **Oralidade e Cultura Escrita**. Tradução. Enid Abreu Dobrãnsky. São Paulo: Papirus, 1998.

RIBEIRO, M. D.; GAMA, J. R. M. **Esporte e memória: A trajetória de Sérgio Luiz Pinter no remo capixaba**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Educação Física e Desportos) Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) Vitória- ES, p. 17, 2013.

SILVA, José Álvaro. **Patrulha da madrugada- Uma história de aviadores**. Capa e projeto gráfico: RS Comunicações, Vitória- ES, p.112, 2008. Disponível em: <http://www.comum.net.br/wp-content/uploads/2014/04/Patrulha1.pdf> Acesso em: 04 nov. 2019.

SILVA, D. G. V.; TRENTINI, M. **Narrativas como técnica de pesquisa em enfermagem**. Rev. Latino-am Enfermagem, 2002, maio-junho, 10 (3): 423-32.

THOMPSON, Barbara. **Entre cruzeiros e o túmulo da Cigana Kostichi: Símbolos demarcadores de memórias sociais e identidades religiosas no cemitério de Santo Antônio, Vitória (ES)**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) Vitória- ES, p. 252, 2017.

**ENTRE A JORNADA NO PAHAKAP E O HADES JUDAICO-CRISTÃO: MORTE, LUTO E
ULTRAVIDA ENTRE O POVO PALIKUR DO BAIXO OIAPOQUE**

Ramiro Esdras Carneiro Batista³⁷⁷

Adonias Guiome Ioiô³⁷⁸

Izaionara Cosmea Jadjesky³⁷⁹

Resumo

Os dados literários e etnográficos do rito fúnebre *Kaika Kisepka*, praticado pelo povo *Palikur-Arukwayene* até algum momento do século XX, dão conta de que a preparação dos féretros e os enterramentos secundários, outrora praticados, distavam da perspectiva cristã da vivência do luto e percepção do *post-mortem*, por proporem a morte e ultravida como uma produção comunitária. O recente falecimento de um xamã dentre o povo expôs um possível “mal-estar” com respeito as práticas funerárias e ao lugar social dos mortos, ora problematizado no artigo.

Palavras-chave: *Palikur-Arukwayene*; Morte e ultravida; Práticas funerárias.

A morte enquanto supressão do relacionamento com o outro, e com o corpo do outro, não parece oferecer possibilidades de ser vivida individualmente, quando se trata de sociedades indígenas, em sentido *lato*. O luto individual aparenta ser próprio de sociedades que separam o sujeito de seu corpo social, e também de seu próprio corpo, propondo o dualismo ocidental que é exatamente a antítese da percepção de boa parte das sociedades ditas “tradicionais”, com respeito a produção social da morte, em que não se distingue o corpo da pessoa, e o corpo social do corpo individual, não sendo portanto permitida a “soberania do ego”. (Le Breton, 2016, p. 08) No caso que analisamos, o corpo da pessoa, enquanto construção simbólica, aparenta pertencer ao grupo étnico e, portanto, sua dimensão atômica não pode ser separada do corpo maior, ou dizendo de outra forma, o féretro e respectivos ossos pertencem e são responsabilidade do corpo social.

A suposta dimensão “primitiva” da ação de membros de coletividades indígenas em relação aos seus féretros, pensada sobretudo a partir das práticas de enterramento

³⁷⁷ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA/UFPA); professor do curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Amapá (CLII/UNIFAP), membro do grupo de pesquisa Cidade, Aldeia & Patrimônio na Amazônia (CNPq/UFPA).

³⁷⁸ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA/UFPA); professor indígena vinculado a Secretaria de Estado de Educação do Amapá (SEED/AP), membro do grupo de pesquisa Cidade, Aldeia & Patrimônio na Amazônia (CNPq/UFPA).

³⁷⁹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGE/UFES); professora do Instituto de Ensino Superior do Espírito Santo (FAVI-FACES), membro do grupo de pesquisa Desenvolvimento Humano e Práticas Educativas em espaços escolares e não escolares (CNPq/UFES).

secundário e conseqüente manipulação de ossos, pode ser desconstruída se lembrarmos que para boa parte da cristandade atual os ossos e/ou relicário de pessoas consideradas santas, são objetos de veneração, além de supostamente dotados de grande potência, “[c]onte[ndo] poderes favoráveis [de] curar os doentes, favorecer as colheitas, premunir epidemias, [bem como] proteger os homens em seus empreendimentos.” (LE BRETON, 2016:44) De maneira análoga, o mesmo autor denota que aqueles que por dever de ofício infringem “[o]s limites do corpo [e dos ossos] não gozam de estima muito grande” (2016:46) em suas comunidades, desde pelo menos a idade média, a exemplo do cirurgião, do barbeiro, do carrasco e, acrescentaríamos, dos xamãs, no que tange as sociedades indígenas.

No presente artigo, pretende-se combinar os relatos etnográficos com a literatura disponível sobre os enterramentos secundários preteritamente praticados pelo povo Aruque *Palikur-Arukwayene*, da região do baixo rio Oiapoque – atual fronteira do Brasil com a Guiana Francesa – com a literatura disponível sobre o tema, a fim de problematizar como esse povo empreende práticas e conhecimentos sobre a morte, o luto e a ultravida no contexto de uma conversão cristã que, aparentemente, guarda e sincretiza conhecimentos e práticas indígenas relativas a produção social da morte.

Uma crença que identificamos comum aos grupos étnicos indígenas e afro-guianenses da região do Oiapoque pressupõe que pessoas que não obtiveram, por ocasião da própria morte, o acesso aos ritos funerários no âmbito de sua respectiva prática religiosa, tem como destino comum a condenação “[a] uma penosa existência” longe de seus antepassados³⁸⁰. (REIS, 1991:89) Essa aludida existência atormentada se daria em um espaço que não é a sociedade dos mortos, nem sequer a dos vivos, ficando o condenado em um limbo similar ao que os católicos idealizaram como o “purgatório” (LE GOFF, 1993), porém com acesso eventual ao mundo dos vivos e, portanto, ao alcance da manipulação dos “pajés verdadeiros.”³⁸¹ Também é de conhecimento comum na região a premissa de que mortos

³⁸⁰ A esse respeito consultar Reis (1991); e Rodrigues (2017).

³⁸¹ Utilizamos “pajé verdadeiro” como tradução livre nossa, que talvez não expresse a melhor terminologia. A expressão refere uma categoria de Xamãs especializada na comunicação com pessoas falecidas, visto que identificamos dentre os interlocutores gradações ou hierarquias para o poder e o alcance de distintos xamãs/pajés. Portanto “Verdadeiro” aqui tem o sentido de Xamã que além do conhecimento medicinal e poder de vaticínio, acumula força e destreza suficiente para a comunicação com os mortos.

nesta condição, supostamente guardariam pelos vivos “[u]m desejo intenso de vingança” (REIS, 1991:89), de maneira que os vivos “evitam” mesmo falar nesta categoria de mortos.

Antes de adentrar a análise, convém considerar que o esforço indígena em ressignificar suas práticas religiosas e fúnebres pela imposição da(s) cosmologia(s) dos invasores é um fato histórico passível de generalização. Braço dos estados colonizadores, a Igreja católica imporia discursos e práticas funerárias a diferentes grupos sociais e étnicos ao redor do globo, “[fazendo] da morte um especial instrumento de cristianização/catequese.” (RODRIGUES, 2017:95) Mas também é sabido que, para além do catolicismo dos estados mercantis, o domínio das três grandes religiões monoteístas da humanidade – o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo – por grande parte do planeta produziram narrativas e conceitos sobre a “boa morte”³⁸² e a ultravida mais ou menos hegemônicas, porque baseadas no pentateuco.³⁸³ Trata-se obviamente de uma conceitualização da vida e ultravida que pode ser postulada como violência epistêmica quando dirigida a outros povos porque, em tese, invisibiliza e condena ao esquecimento outras formas e percepções sobre a vivência social da morte e ultravida entre pessoas e grupos etnicamente diferenciados.

Por outro lado, postular, como já ouvimos informalmente em Oiapoque, que pessoas indígenas tenham apreendido esse conjunto de referências sobre o *post mortem* dos jesuítas, que compõem o universo guianense desde o século XVI, nos parece um despropósito. Não que se desconsideremos as possibilidades de diálogo e sínteses culturais (RODRIGUES, 2017), bem como a imposição colonial relacionada ao conhecimento produzido sobre a morte e aos mortos, mas pela percepção de que o interesse e preocupação com a morte e a ultravida é uma característica que pode ser proposta para diferentes sociedades humanas, no tempo e no espaço (HERTZ, 2016), se entendermos que os “povos primitivos” e respectiva ausência de culto aos mortos nada mais são que uma invenção da antropologia colonizadora. Importa dizer que no caso dos indígenas do Oiapoque, traduções de narrativas como a de que mortos insepultos eventualmente “vaguem errantes” pelo mundo dos vivos, bem como a possibilidade de “controlar” o poder

³⁸² A morte moralmente adequada, segundo os ditames da cultura religiosa do defunto. (Conforme Kellehear, 2016)

³⁸³ Trata-se dos cinco primeiros livros da escritura judaica apropriados pelas outras duas grandes tradições religiosas: o cristianismo e o islamismo. Sobre isso, consultar a Bíblia de Jerusalém. (1987)

dos mortos (a partir da manipulação de ossos humanos), aproximariam mais os indígenas dos africanos e afro-guianenses da região, que propriamente dos jesuítas, se quisermos insistir em sínteses culturais sobre percepções da morte e da ultravida.³⁸⁴

Podemos concordar que a busca pela vingança dos mortos, produzidos em função das guerras indígena-europeias, organizava a vida em diferentes sociedades indígenas em boa parte do período colonial (BATISTA, 2019), mas a literatura acerca das atitudes nativas diante da morte, e sobretudo, do corpo dos mortos, nos parecem eivadas de generalizações e enganos produzidos (propositalmente ou não), tanto pela narrativa jesuítica, como pelas supostas metanarrativas veiculadas por obras consideradas seminais, como as de “[T]hevet, Staden e Léry” (RODRIGUES, 2017:97), por exemplo. A atitude indígena diante do morto proposta por Hans Staden foi tomada como relato etnográfico literal em que a posição do autor, sua precária condição de prisioneiro de guerra e, finalmente, sua posterior necessidade de produzir um relato sensacional que instigasse a curiosidade europeia fossem desconsiderados. É importante considerar sempre que a “invenção”³⁸⁵ do sujeito selvagem, via de regra antropófago, produzido a partir da perspectiva “[s]empre e inabalavelmente europ[éia]” (VILLAS BÔAS, 2014:13), faz parte da necessidade de estabelecer uma delimitação entre o eu e o outro no contexto da invasão das américas, originando assim o exotismo indígena tanto na vida quanto na morte.

De outra feita, pleitear as perspectivas não europeias na atual conjuntura, que consideramos como uma História narrada em termos próprios (BELTRÃO e LOPES, 2017), aparentemente não nos leva para um lugar distante da consolidação desse sujeito selvagem e canibal, visto que a perspectiva de fato indígena, surge mediada pelos códigos e invenções europeizadas, como não poderia deixar de ser após séculos de contatos, resistências e mimetismos. (KIENING, 2014) É desta maneira que o antropófago americano, independentemente de ter existido, torna-se um personagem fundante não somente para a identidade geocultural europeia, mas também para os referenciais cosmológicos indígenas. Nesse sentido, o “canibal” pode ser postulado como uma invenção irreversível, posto que é

³⁸⁴ conforme propõem Reis (1991); e Rodrigues (2017).

³⁸⁵ Referimo-nos a uma “invenção” nos termos de Christian Kiening, para quem os “[c]onceitos como ‘selvagem’ ou ‘canibal’ não agregam atributos a um objeto simplesmente, [mas antes] elaboram a realidade que pretendem designar.” (2014:46)

o divisor da autorreflexão sobre a alteridade, mesmo entre os distintos povos e arranjos multiétnicos indígenas. Posto isto, passaremos as narrativas sobre a morte e o tratamento aos mortos entre os indígenas do Oiapoque que, paradoxalmente, parecem não se coadunar com práticas antropo e/ou necrofágicas, histórica e genericamente atribuídas aos distintos povos da região.

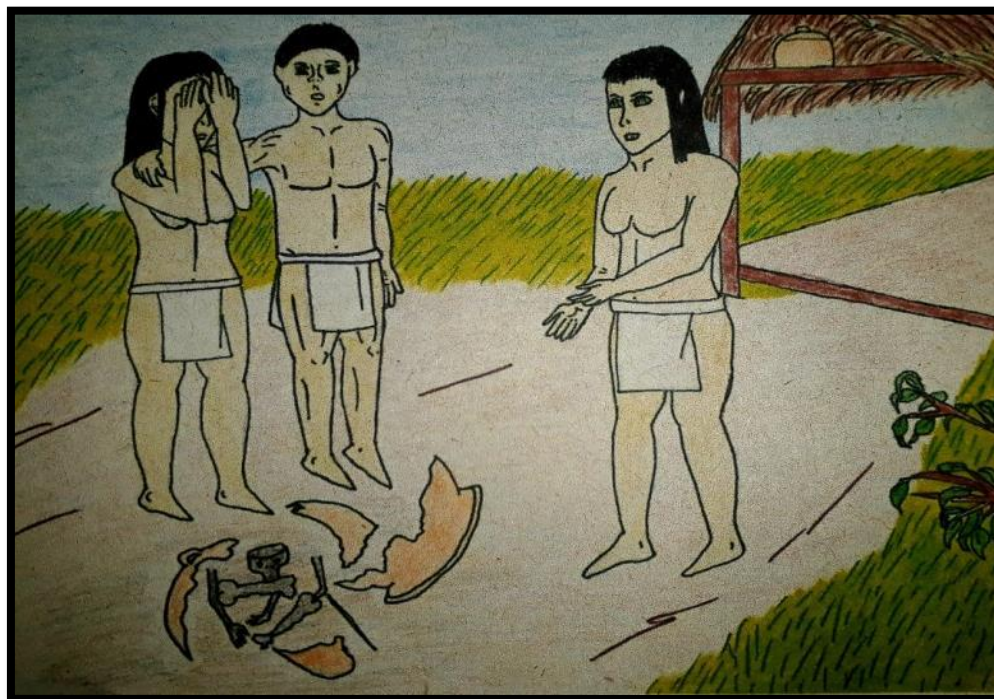
O fenômeno sociocultural da morte e a “potência” contida nos ossos

Examinando relatos sobre a manipulação de restos esqueléticos e sua relação com os pressupostos culturais sobre a morte e a ultravida entre os *Palikur-Arukwayene*, uma possível resposta para tais práticas parece estar na “potência” que os ossos encerram, e aqui cabe mais uma generalização, pois da perspectiva de diferentes culturas – de povos melanésios a ameríndios da Guiana Francesa (HERTZ, 2016) – os ossos dos mortos são revestidos:

“[d]e um caráter sagrado e magicamente eficaz; est[ando] animados por potência espiritual. Assim, há motivos para recear que inimigos violem a sepultura familiar para que as energias contidas nas ossadas venham a servir a seus desígnios hostis [sendo que] semelhante profanação constitui para a família a pior das calamidades.” (HERTZ, 2016:78)

A calamidade atribuída “a família” pela literatura hertziana a partir da violação de relíquias do morto, ajuda a pensar na calamidade espalhada entre clãs *Palikur* em um passado remoto, a partir da captura e violação das ossadas de um ou mais membros dos respectivos grupos e clãs guerreiros. (BATISTA, 2019) Ora, se a premissa de que “[i]ntegração do morto na sociedade invisível só será plenamente efetuada se seus restos materiais forem reunidos aos dos seus pais” (HERTZ, 2016:91) se aplicar ou for levada a termo entre o povo *Palikur*, torna-se óbvio que um morto cujos ossos encontram-se nas mãos de um povo ou de espíritos agressivos, estariam interditados de desprender-se do mundo físico e iniciar a jornada para a ultravida nas aldeias de seus antepassados, lugar a que os *Palikur* na atualidade denominam *pahakap* (outro mundo).

Imagem 01 – Entre os *Palikur-Arukwayene*, a falta de cuidados com os ossos de um morto pode ser causa de grandes catástrofes, a partir da percepção de que a raiva do mesmo se volta contra seus próprios parentes que não lhes dispensaram os cuidados necessários. Desenho de *Imawwi* Batista



Fonte da imagem: Martins & Martins (2019:33).

É interessante ressaltar que a “potência” contida nos ossos desse morto ambulante não volta-se para quem o exumou e o incomoda, a exemplo do xamã ou espírito inimigo, mas para seus parentes e familiares mais próximos, responsáveis pela guarda e manutenção³⁸⁶ das relíquias ancestrais. É assim que segundo a memória indígena:

“... [o]s *Palikur* votaram para sua terra no *Urukauá*, onde continuou morrendo muita gente. Mesmo que os *Galibi* não voltassem para a *keka*, continuaram a morrer muitos *Palikur*, porque o Pajé *Kalinã* tocava nos ossos e as pessoas adoeciam e morriam. Os Pajé *Palikur* faziam a mesma coisa e tocavam nos ossos dos guerreiros *kalinã*, que também morriam. E continuava a morrer gente dos dois lados ...” (*Uwetmin* – Manoel Antônio dos Santos, set. 2016)

³⁸⁶ No trabalho das acadêmicas *palikur* Martins & Martins (2019), que discute relatos sobre os antigos ritos funerários *Palikur-Arukwayene* é demonstrado que mesmo após terem abandonado as práticas de enterramento secundário e adotado o enterro similar ao cristão, os líderes de clãs *Palikur* prevaleceram no costume de exumar os ossos de seus entes queridos e os levar consigo (quando da eventualidade de migrações ou mudanças) com o intuito de que os mesmos não ficassem em aldeias abandonadas, expostos portanto, a captura e manipulação tanto por parte de “espíritos” quanto de pessoas mal intencionadas.

Segundo o relato de *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos, 2016), foi a potência dos guerreiros *Palikur*, cujos ossos encontravam-se em mãos dos xamãs *Kalinã*, que fizeram adoecer a todos no território de seu próprio povo, sendo as agruras e morticínio do pós-guerra, explicados por meio dessa intervenção do outro mundo. Como “inimigos fiéis” e xamãs que por boa parte da História trabalharam juntos (BATISTA, 2019), os *ihamwi* (xamãs) *palikur* também teriam desenvolvido o trabalho com os ossos de pessoas *Kalinã*, devolvendo o morticínio a partir de uma “guerra” pelejada no âmbito do outro mundo, em um contexto de caos e desequilíbrio completo.

A jornada no *pahakap*: ultravida e possibilidades de vivencia do xamanismo ameríndio dentro (e além) da ritualística judaico-cristã

Em se tratando de seres humanos, é sabido que a morte não se resume a fenômenos orgânicos, mas se realiza mediante um “[c]onjunto complexo de crenças, emoções e atos” expressos no âmbito de cada sociedade (HERTZ, 2016:17), de maneira que do ponto de vista sociológico, a morte biológica não encerra a existência do *self*. Parece óbvio que a tarefa de morrer é mediada socialmente, pois a ritualística e o destino dos féretros dependem de outras pessoas (vivas) que operacionalizam a produção material do ato e, conseqüentemente, do exercício de levar o sujeito a tomar seu lugar na sociedade dos mortos. Nesse sentido, constatamos, a partir do cotidiano etnográfico no Baixo Oiapoque, que povos e pessoas, interlocutores da pesquisa, parecem ter sido impactados pela conversão massiva a religiões exógenas, não somente pelas mudanças nos aspectos materiais do rito fúnebre, mas também na percepção sobre a ultravida. Trata-se, como pontuamos no resumo, da produção de um tipo de “mal-estar” no interior dos coletivos, especialmente no que tange ao lugar social dos mortos.

Sabemos que a narrativa judaico-cristã dificilmente converge com a produção social da morte entre povos amazônidas, em que pesem as possibilidades de convergência cosmológica. Como aponta Hertz em seu estudo sobre a representação coletiva da morte, a garantia de “[r]essureição e vida” propostas pelas igrejas cristãs retira a possibilidade da produção da morte como “[o]bra da própria coletividade” tornando-a “[a]tributo de uma pessoa divina.” (2016:86) Desta maneira, mesmo que o objetivo final, qual seja, levar o morrente a adentrar no mundo “[d]as almas que cada sociedade constrói à imagem de si

mesma” (2016:86), não tenha mudado com a conversão cristã, a função dos comunitários na produção da morte muda radicalmente, a exemplo do rito fúnebre *Kisepka* dos *Palikur* em que:

“... [eles assavam] os corpos ... assavam *Kalinã* e *Palikur* e separavam a queima pelos clãs de cada um... depois [faziam] muitos potes. As cinzas e os ossos de cada guerreiro eram colocados dentro de cada pote. Cada clã tinha um pote! [específico] ... depois tinham que devolver cada pote de cada morto ao seu Clã [de origem]”. (*Uwetmin* – Manoel Antônio dos Santos, out. 2016)

De acordo com o relato que colhemos junto aos *Palikur-Arukwayene*, percebe-se que no enterramento secundário tradicional há um trabalho especializado de preparação dos corpos que foi posteriormente abolido pelo enterramento cristão. Recentemente, o fato de termos testemunhado o contexto do passamento de um ancião dentre o povo *Palikur* (o narrador *Uwetmin* – Manoel Antônio dos Santos), nos proporcionou subsídios para analisar um possível “mal-estar” referente ao destino dos féretros e conseqüente lugar social dos mortos nesse contexto, aparentemente cristão-pentecostal³⁸⁷, mas que guarda muitos conhecimentos tradicionais interclânicos e multireligiosos com respeito ao destino e lugar social dos defuntos.

No trabalho das acadêmicas *Palikur-Arukwayene* Zélia e Irabete Martins (2019), o rito funerário de seu povo, conhecido como *Kaika Kisepka*, é descrito como um atributo familiar e comunitário em que se objetiva separar a carne dos ossos do morto, livrando-o do caos representado pela morte e decomposição, cuidando de seu adequado enterramento (primário e secundário), para que seus restos mortais não venham a sofrer nenhum ataque dos *Ugukenbu*.³⁸⁸ A exemplo da maior parte das sociedades humanas, o luto enquanto supressão abrupta da convivência com uma pessoa próxima é elaborado ao tempo em que se prepara a dimensão corpórea desta mesma pessoa para a despedida. No caso *Palikur* de

³⁸⁷ O povo *Palikur* experimentou o fenômeno da conversão em massa ao cristianismo de matriz pentecostal em meados do século XX, a partir da intervenção de missionários norte-americanos a serviço do Summer Institut of Linguistics (SIL). Sobre o assunto, consultar Artionka Capiberibe (2007).

³⁸⁸ Tratam-se de espíritos maléficos do interior da floresta que cavam a sepultura e devoram os restos mortais (Martins & Martins, 2019:45) impedindo, portanto, que o falecido cumpra sua jornada rumo ao *pahakap* (outro mundo), uma vez que sem os seus ossos e demais apetrechos, a viagem é supostamente inviabilizada.

antes da conversão cristã, por ocasião da morte de um ente querido, era preparada uma fogueira para cremação de seu corpo, no qual:

“[a] filha ou filho caçula do morto deveria acender o fogo [enquanto cada convidado para o ritual] trazia cinco [peças] de lenha para a fogueira, [sendo que] os próprios pertences da pessoa morta [eram postos] para assar junto com seus donos. [Depois de bem] [a]ssado e seco, quebravam os ossos e pilavam bem fino [para] colocar dentro de urnas funerárias feitas de barro, argila e a casca de uma árvore, chamada *kwep*.” (Martins & Martins, 2019:22)

O rito complexo guardava uma séria exaustiva de cuidados dentre os quais: o banho no defunto, feito por pessoas que dominavam o ofício de prepará-lo para a cremação com unguentos e remédios; o cuidado de não irritar o morto, por exemplo, convidando para a ocasião um de seus eventuais desafetos de outro clã; a proibição para todos os familiares de realizar qualquer atividade laboral pelos próximos trinta dias, pois as “energias” do morto poderiam se espalhar pelas roças; além do cuidado de toda a família em tomar banhos pela madrugada durante os primeiros dez dias a fim de se proteger da morte; o cuidado e a distinção de gênero e clã a ser observada na confecção da urna funerária; a demonstração de pesar com o repetido choro cerimonial e cantos específicos, para afastar os maus espíritos que desejavam o corpo do morto. E finalmente, a guarda da urna com os restos mortais junto a família por pelo menos dez anos. Era somente após o período de luto, que poderia variar entre um e dez anos a depender do costume de cada clã, que o morto era definitivamente enterrado e esquecido, mediante uma súplica:

“[A]gora você fica aqui, não é nossa culpa que a gente vai deixar você nesse local, onde ninguém quer ficar quando está vivo, mas foi a morte que [trouxe] você até aqui. Por isso você deve aceitar esse lugar. Agora fique aqui e não vá a outros lugares, nós já vamos voltar para nossa casa.” (Martins & Martins, 2019:48)

Além do cuidado no enterramento moralmente adequado, uma das chaves que nos permite alguma ilação sobre o uso dos ossos, está no relato de que por ocasião de migrações os *Palikur*, pelo menos um de seus clãs, exumou os ossos de seus parentes e os levaram consigo para a nova aldeia. A exemplo da diáspora judaica em que ossos e relíquias dos patriarcas perambulavam pelo deserto na bagagem de seu povo, na mudança do rio Oiapoque os líderes “[c]avaram e trouxeram os ossos ... porque a aldeia *Aruwa* tinha sido abandonada, pelo motivo de que os *Palikur* passaram a morar no Rio Urucauá”, então eles

“... preferiram buscar o[s] morto[s] para enterrar onde eles moravam.” (Martins & Martins, 2019:42)

No caso em voga, percebe-se que no referencial cosmológico *Palikur-Arukwayene*, a vida e a morte têm existência claramente separada, porque tratam-se de distintas “sociedades”, sendo imperativo que uma (a dos mortos), “trabalhe”³⁸⁹ distante da outra (a dos vivos). Paradoxalmente, a exemplo do que vimos no contexto de relatos de guerra xamânica, o cuidado com “os ossos” do morto é essencial para que ele não se volte contra os vivos. Por outro lado, o discurso que nos foi proposto sobre a cerâmica e rito funerário dos antigos e o conseqüente cuidado com os restos mortais parece apontar para os perigos de um contato demasiado próximo entre os dois mundos (BATISTA, 2019), ao tempo em que algo de transcendente permanece nos restos esqueléticos e precisa ser cuidado para que a jornada, ou a existência do morto em outra sociedade similar ao *maywaka* (nosso mundo), seja preservada. Assim parece razoável propor que para a cosmologia *Palikur* o mundo dos vivos e o *pahakap* (outro mundo) estão intrinsecamente ligados, mediante o respeito aos ritos funerários e o cuidado com os enterramentos.

A questão que parece se colocar na atualidade e a partir da conversão cristã é a de que se os descendentes do morto converteram-se a uma religião outra e, portanto, estão impedidos de cumprir os ritos e praticar a materialidade necessária a “boa morte” no âmbito do imperativo fúnebre *arukwayene*, qual seria o destino, ou a ultravida de quem faleceu sem o devido cuidado com os seus ossos, sem o devido enterramento de armas e apetrechos necessários a jornada na ultravida? Indagando de outra forma, qual seria a atual morfologia do *pahakap* (outro mundo) *arukwayene*: indígena, judaico-cristão, ou a junção de ambos? Ou, admitindo-se a possibilidade de um outro mundo que seja a síntese do *pahakap palikur* com o *hades* judaico-cristão, teríamos uma configuração outra para a ultravida que seja diferente das duas primeiras? Aqui parece materializar-se uma pergunta que só um Xamã poderia responder.

³⁸⁹ A palavra portuguesa “trabalho”, muito utilizada pelos *Arukwayene* quando se expressam em português, aparentemente não foi apropriada com o mesmo sentido que tem no étimo latino, como condição daquele que está ocupado ou atormentado. Entre os *Palikur* existe “trabalho” de onça, “trabalho” de espírito, “trabalho” de guerreiro, referindo-se os mesmos ao papel ou função social de determinado personagem, humano ou não humano.

O tema também nos chama atenção, como apontamos, pela recente morte biológica de um de nossos interlocutores³⁹⁰ e os significativos silêncios em torno de seu destino no *pahakap* (outro mundo). Pelo cotidiano etnográfico, sabemos que de acordo com a cosmologia *arukwayene*, após um ano da falência biológica o *self* do indivíduo morto sai de perto de seus restos mortais e de seus parentes, e inicia sua jornada no *pahakap*. A pergunta que já fizemos e se repete é como este *self* morrente vai tomar seu lugar na sociedade dos mortos *arukwayene* se a prática religiosa de seus descendentes, muito provavelmente, não lhe contingenciou a “boa morte” em termos indígenas. Parecem haver duas possíveis respostas para a desdita, uma, a de que o morto não siga para o ultramundo e continue “trabalhando” entre os vivos, o que via de regra tem consequência nefastas no interior de grande parte dos coletivos humanos³⁹¹. E a outra possibilidade não parece ser melhor, visto que aponta para a “segunda morte”, ou seja, o desaparecimento definitivo do *self* do indivíduo morrente pela ausência ou desobediência dos vivos em relação aos ritos apropriados para a passagem a ultravida. (KELLEHEAR, 2016; HERTZ, 2016)

Desta maneira, um primeiro olhar sobre as práticas religiosas e discursivas acerca do tema, dentre o povo *Palikur-Arukwayene*, bem como sobre as idiossincrasias proporcionadas pelo neopentecostalismo assumido por esse povo como produção de diferença frente aos outros coletivos indígenas (BLOCK, 2016), nos permite a ilação de que uma suposta “destruição” dos sistemas cosmológicos indígenas proporcionadas pelas religiões “invasoras/colonizadoras”, não consideram o protagonismo indígena em mimetizar práticas religiosas exógenas a fim de perpetuar seu(s) respectivo(s) sistema(s) religioso(s). O que nos leva a pensar que da mesma forma que o Xamã pode ter sido identificado/ressignificado na figura do Pastor da igreja, permitindo algum nível de tradução e convivência entre o “mundo espiritual” indígena e o não indígena, a produção social da morte também pode ter sofrido algum processo de adaptação.

Por fim, diante do silêncio sobre o que seria a ultravida *Palikur-Arukwayene* pós conversão cristã, o que se pode propor *a priori* é que a cosmologia indígena (r)existe e situa-

³⁹⁰ O Senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), que faleceu em junho de 2018.

³⁹¹ Sobre o assunto, consultar Hertz (2016) e Reis (1991).

se entre o *pahakap* xamânico e o *hades* cristão, pois a conversão aparentemente realoca os lugares de morte e ultravida.

Referências

BATISTA, R. E. C. *Keka Imawri: narrativas e códigos de guerra entre os Palikur-Arukwayene*. Dissertação de mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém, 2019. (Inédita)

BELTRÃO, J. f. & LOPES, R. C. S. “Alteridade e consciência histórica: a história indígena em seus próprios termos” In: Beltrão, Jane Felipe; Lacerda, Paula Mendes (Orgs.). *Amazônias em tempos contemporâneos: entre diversidades e adversidades*. Rio de Janeiro: Ed.Mórua, 2017.

BLOK, A. “O narcisismo das pequenas diferenças” In: *Revista de Estudos Disciplinares*. Rio de Janeiro, vol. 18 n^o 02. p. 1-34. Disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/26570/19100>, 2016.

CAPIBERIBE, A. G. *Batismo de Fogo: Os Palikur e o Cristianismo*. São Paulo: Annablume, 2007.

HERTZ, R. *Sociologia religiosa e folclore*. Petrópolis: Vozes, 2016.

KELLEHEAR, A. *Uma História Social do Morrer*. São Paulo: Editora UNESP, 2016.

KIENING, C. 2014. *O Sujeito Selvagem: Pequena Poética do Novo Mundo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

LE BRETON, D. *Antropologia do Corpo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

LE GOFF, J. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Ed. Estampa, 1993.

MARTINS, Z. & MARTINS, I. *Kaika Kisepka: o ritual funerário do povo Palikur*. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena – Área de Ciências Humanas/UNIFAP. Oiapoque, 2019. (Inédito)

RODRIGUES, C. 2017. “As experiências da morte no Rio de Janeiro colonial” In: Omena, Luciane Munhoz de e Funari, Pedro Paulo A. (Orgs.). *As Experiências Sociais da Morte* (p. 95-132). Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

REIS, J. J. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VILLAS BÔAS, L. “Retórico e Oscilação dos Primeiros Textos sobre o Novo Mundo” In: Kiening, Christian. *O Sujeito Selvagem: Pequena Poética do Novo Mundo* (p. 11-19). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

SANTOS, M. A. – *Uwetmin* (Povo *Palikur-Arukwayene*). Entrevistas e narrativas recolhidas na aldeia Mahighi. Oiapoque, Amapá, Brasil. 2016.

A MORTE ENQUANTO FORMA SOCIAL – APORTES TEÓRICOS

Marina Ramos Neves de Castro³⁹²
Rodrigo Maroja Barata³⁹³

No dia seguinte ninguém morreu. O fato, por absolutamente contrário às normas de vida, causou nos espíritos uma perturbação enorme, efeito em todos os aspectos justificado, basta que nos lembremos de que não havia notícia nos quarenta volumes na história universal, nem ao menos um caso para mostra, de ter algumas vez ocorrido fenômeno semelhante, ..., a greve da morte...
Saramago in *As Intermitências da Morte*

Resumo

Nosso objetivo com este artigo é compreender a construção da morte no Ocidente enquanto uma forma social (SIMMEL, 2006); ou seja, como resultado de interações, vivências e experiências entre elementos e conteúdos presentes em sociedades cristãs e ocidentais, visto que não temos como, epistemologicamente, diferenciar a construção ocidental da sociedade, da sociedade cristã ocidental que pretendemos elucidar. Assim procuramos permear e colocar em evidência os aportes teóricos, amparados por Duby (1990), Simmel (2006), Ariès (1975), Elias (1987), Motta (2010) e Lima (1994), que nos possibilitem compreender a morte enquanto um fenômeno construído, em processo constante, socialmente nessas sociedades cristo-ocidentais³⁹⁴.

Palavras-chave: Morte; Forma social; Fenomenologia.

Acompanhando a construção da morte e do morto na história do ocidente, podemos observar, a partir do pensamento de Duby (1990), Le Goff (1990), Elias (1987), Ariès (1975), que o lugar da morte e do morto foi se deslocando no âmbito social. Da Antiguidade Tardia à Idade Média, a morte e o morto foram deslocados do contexto privado para o público (RODRIGUES, 2013); já na Idade Média para a Modernidade, o caminho se inverte, e podemos perceber a retomada do caminho oposto, ou seja do público, da coletividade para o privado. Portanto, observando na conformação da sociedade ocidental a partir da Idade

³⁹² Professora do Programa de Pós-graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Professora da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal do Pará (FACOM/UFPA). Doutora em Antropologia pelo PPGA/UFPA. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Socialidades, Intersubjetividade, Sensibilidades Amazônicas – SISA (PPGCOM/CNPq/UFPA). Coordenadora do Projeto de Pesquisa: Imagem e cultura na Amazônia: O movimento fotográfico de Belém (FACOM/PPGCOM/UFPA). E-mail: mrndecastro@gmail.com

³⁹³ Pós-doutorado no Programa de Pós-graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM-UFPA). Doutor em Antropologia Social pelo PPGA/UFPA. Membro do Grupo de Pesquisa Socialidades, Intersubjetividade, Sensibilidades Amazônicas – SISA (PPGCOM/CNPq/UFPA). E-mail: baratarod@gmail.com

³⁹⁴ Entendemos que a construção do cristianismo e a construção do Ocidente tal qual hoje o percebemos, ocorreu sob forte influência da Igreja cristã. Portanto compreendemos as sociedades que construíram-se sob a égide da Europa como sociedade cristo-ocidentais. Podemos encontrar esse pensamento no livro de Jacques Giry, *Les Nouvelles Hypothèses sur les origines du Christianisme. Enquêtes sur les recherches récentes*. Paris, Ed. Kathala, 2007.

Média, podemos acompanhar, através do pensamento de Elias (1987) - para quem passamos de uma morte inserida no cotidiano, na vida, quando *“el morir era entonces, para jóvenes y viejos, algo menos oculto, más familiar, omnipresente”* (p. 22) -, que passamos, ao longo do tempo, para uma morte particular, própria, reservada, mais asséptica (THOMAS, 1993; ARIÈS, 1975; ELIAS, 1987). Saímos da casa, do lar, do universo fechado de pertencimento, no qual *“Os defuntos, com efeito, em nada estavam separados de seus irmãos vivos”* (DUBY, 1990: 64), e passamos a construir os espaços públicos para partilhar a morte, embora uma partilha pautada, como veremos, pela individualização do morto, regulada pela laicização e pela secularização da cultura, em especial a partir do século XIX, influenciado pelas revoluções ocorridas durante o século XVIII (RODRIGUES, 2013).

Esses deslocamentos que a morte e o morto sofreram ao longo da história retratam as formas através das quais o homem vem interagindo com mundo, pois pensamos que as vivências e experiências são cumulativas e geradoras de interações, ou seja, de formas sociais (SIMMEL, 2006) que refletem a construção das representações da morte e do morto na cultura do Ocidente. Essas construções simbólicas e representativas refletem, sobretudo, uma maneira de pensar o mundo, de tomar o mundo para si, e, sobretudo, uma maneira de interagir no mundo e com o mundo, de corroborar para a construção de formas sociais.

Importante ressaltar que compreendemos, a partir do pensamento de Turner (1974), que a existência humana está condicionada à processos de ritualidade, assim como por conformar-se em comunicação, em linguagem, da mesma maneira como nas relações político-religiosas (GODELIER, 2016) ao que concerne à constituição das formas sociais. Portanto, no que concerne à constituição das sociedades Modernas oriundas do medievalismo europeu, podemos observar que, ao mesmo tempo em que partimos do particular para o público, da casa para o necrotério ou capela funerária, procuramos individualizar o que envolve o ato de aniquilamento do corpo biológico através de uma parafernália de elementos simbólicos, por meio dos quais pretendemos diferenciar o morto e a morte no seu contexto social (Cf. LIMA, 1994; MOTTA, 2010).

Assim, no decorrer da história humana, um lugar reservado, próprio e individualizado, foi, paulatinamente, construído para a morte. Essa construção, além de material e concreta, conformou-se enquanto uma construção simbólica, representacional e valorativa. Esses valores foram materializados através dos ritos funerários assim como das

representações pictóricas da morte (Cf. ARIÈS, 1975) que, por sua vez, conformam uma determinada interação de sentidos, conformando assim uma forma de se estar e pensar o mundo.

Elias (1987), em seu livro *La Soledade de los Moribondos*, observa que “*las ideas acerca de la muerte y los rituales con ellas vinculados se convierten a su vez em um momento de la socialización. Las ideas y ritos comunes unem a los hombres...*” (1987, 12). Ariès (1975), por sua vez, se referindo a relação que o Ocidente estabelece com a morte, salienta que a morte vai a esconder-se com o advento da modernidade, deslocando-se do embricamento familiar e de pertença para a solidão dos espaços institucionalizados, seja justificada pela necessidade de assepsia, pelo medo da interferência dos mortos, seja pelo distanciamento. Observando o lugar social dos cemitérios enquanto espaço socializador, e mesmo de promiscuidade entre vivos e mortos como observa Ariès:

Por fim, este asilo (o cemitério) torna-se um local de encontro ou de reunião, como o Forum dos Romanos, a Piazza Maggiore ou o Corso das cidades mediterrâneas, para se fazer comércio, para se dançar e jogar, ou muito simplesmente, para o prazer de conviver. Ao longo dos ossários instalavam-se por vezes lojas e mercadorias. No cemitério dos Inocentes, os escrivães públicos ofereciam os seus serviços. (ARIÈS, 1976: 29).

Segundo Rodrigues, durante a Idade Média foi desenvolvido, pelo Ocidente cristão, um tipo peculiar de cristandade³⁹⁵, a Cristandade pós-constantiniana que durou, segundo a autora, mais de mil anos. Esse tipo de cristandade, que vai em par com a Idade Média europeia e a consubstancia, será questionada e tem seu término com as valorizações Iluministas do século XVIII. Segundo Rodrigues, esse nova percepção dos valores

foi marcado pela perda de sentido do papel e da atuação dos mortos e da morte na ordem social, pelo distanciamento entre vivos e mortos e pela constituição da morte em assunto tabu, em termos de costumes fúnebres, coincidindo com o processo de fragmentação do poder da Igreja católica sobre a sociedade em associação com o Estado e principalmente sobre o morrer” (RODRIGUES, 2013: 119)

Esse controle do morto e da morte, através do controle dos ritos funerários, evidencia o processo de deslocamento que evoco acima, que pode ser compreendidos

³⁹⁵ Pois advém de uma cultura cristão que vai em par com a fundação da cultura Ocidental.

através da cultura material que a representa – como as simbologias e representações em esculturas, epitáfios, na arquitetura das sepulturas, nos elementos decorativos presentes nestas -, presente nos ritos *post mortem*, assim como nos cemitérios, na conformação de seus espaços, e, naquilo que o faz cemitérios, as suas sepulturas (Cf. LIMA, 1994). Não há cemitérios sem sepulturas, sem corpos, sem defuntos e sem a cultura da morte.

Podemos evocar a materialidade ou concretude das representações da morte nas sociedades cristãs ocidentais, assim como de suas relações com o imaginário social, através do artigo desenvolvido pelo Jornal 'Público' sobre os cemitérios Père-Lachaise, em Paris, e da Estrela, em Lisboa. Mas também podem percebê-las através da experiência vivencial de cada observador, seja no cemitério Santa Isabel e Soledade, em Belém, seja no cemitério da Recoleta, em Buenos Aires, dentre outros presentes no ocidente cristão.

Partilhamos com Saxe (1970) e Binford(1971) o entendimento de que o que sustenta a maneira como as culturas tratam a morte é condicionada por fatores sociais, políticos e, também, por relações pessoais, portanto, cultural. Assim, entendemos que, em uma relação de espelhamento, podemos pensar a representação da morte a partir de uma interpretação fenomenológica da cultura material que a envolve, tomando a morte como uma extensão da vida através dos dispositivos culturais que transcendem a experiência da morte. A partir dessa compreensão, podemos evocar a morte como uma extensão e expressão da vida através da cultura material que a espelha; assim, podemos aqui observar o enterramento dos índios Urubu-Kaapor (BELTRÃO et alli, 2015: 206-238), quando reproduzem, no enterramento de seus mortos, sua forma de viver, assinalando uma ecologia da paisagem peculiar daquela cultura e de sua interação com o meio, quando os mesmo levam para a sepultura sua forma de viver, de dormir – onde a rede tem uma particularidade cultural distinta e evoca o pertencimento do morto ao mundo e às necessidade dos vivos. Também podemos evocar as formas de enterramento e os aparatos funerários da nobreza no século XIX, tão bem espelhadas nas sepulturas do cemitérios Catumbi, assim como da elite burguesa do ainda século XIX e início do século XX no cemitério de São João Batista (Lima, 1994), ambientes culturais diferentes, dentro dos quais encontramos construções culturais da morte e do morto que procuram transcender o aniquilamento do corpo estabelecendo construções para que a morte se opere dentro de uma complexa rede de interações significativas que consubstanciam uma forma social, ou seja, uma maneira de interação que

possibilita a compreensão e a aceitação da morte e do morto nas esferas das relações, conformando assim uma forma social (SIMMEL, 2006), uma maneira de estar junto (MAFFESOLI, 1989)

Acompanhando esse pensamento, podemos evocar aqui o cemitério, aquela cidade dos mortos que, segundo Motta (2009: 74) e Lima (1994), reflete a cidade dos vivos, com suas divisões sociais, com seus aparatos simbólicos que evidenciam as diferenças entre os espaços póstumos, dos bons e dos maus lugares, dos caros e dos ordinários. Ou seja, encontramos também na cidade dos mortos as mesmas relações que conformam as interações das cidades dos vivos, corroborando esse espelhamento, confirmando essa vontade de diferenciação. Esse espelhamento reflete, uma certa solidariedade entre vivos e mortos. Certo, no nosso entendimento, vivos que procuram evocar, através da cultura material presentes nesses cemitérios, ou melhor, nas sepulturas dos mortos desses vivos, valores sociais conferidos aos vivos e vice-versa.

Se pudermos pensar a morte enquanto uma cultura da morte e daquilo que a envolve com seus ritos e representações fúnebres, ou ainda como Vovelle aborda, a partir de três níveis de abordagem, o primeiro deles da “morte consumada”, ou seja, *daquela que se impõe por si mesmo: é o fruto bruto da mortalidade* (VOLVELLE, 1991: 130); da “morte vivida”, ou seja, *toda a rede de gestos e ritos que acompanham o percurso da última enfermidade até a agonia, ao túmulo e ao outro mundo* (p. 131); e, finalmente, o terceiro nível, o do “discurso sobre a morte”, o discurso coletivo que se constrói sobre a morte e o morrer, que se evidenciam nos momentos de sensibilidade.

Esses três níveis evidenciados por Vovelle (1991) se constroem socialmente, ou, melhor, culturalmente, ou seja, a partir das interações, dos sentidos culturalmente construídos, que resultam em maneiras de interagir que constroem certa socialidade, aquelas sociações ou formas sociais (SIMMEL, 2006) que se conformam e conforma os processos de sociação, ou seja, as formas sociais, atingindo de maneira coletiva e, quiçá, coercitiva sobre o indivíduo, pautando indivíduo e relações sociais, construídas no cotidiano, no viver a vida, na sua experiência.

Enquanto interação, ou seja, enquanto uma maneira de se estar junto, de interagir, de produzir sentidos, podemos compreender a morte também enquanto uma forma social. Uma forma social simmeliana, ou seja, uma sociação, uma forma de estar com o outro “na

qual os indivíduos, em razão de seus interesses ... se desenvolvem conjuntamente em direção a uma unidade no seio da qual esses interesses se realizam. Esses interesses, ..., formam a base da sociedade humana” (Simmel, 2006: 60); e nesse interagir se transformam e se constroem intermitentemente sentidos. Portanto, forma social, em nosso entendimento, é o resultado oriundo das interações entre diversos elementos e conteúdos que estão presente no mundo que experienciamos. A forma, não é em nada fixa, ela é um processo que se altera ininterruptamente conforme o envolvimento dos elementos que a compõe. É através das formas sociais que podemos alcançar ou abordar a maneira como elementos e conteúdos interagem e conformam formas de estar junto, elaborando sentidos a partir desse partilhar de experiências.

Entendendo a forma social a partir das reflexões simmelianas, podemos observar que *essas formas de existência...carregam consigo a sociação em particular* (Simmel, 2006: 64) ou seja, uma maneira de interagir, uma maneira específica, com peculiaridades culturais que conformam uma forma de perceber e pensar o mundo resultante das experiências coletivas e individuais que interagem concomitantemente gerando tais formas. Formas essas que se dá a ver, aquilo que podemos captar, aquilo que salta do sensível e toma forma para o intelectual, fazendo assim com que o pesquisador alcance o objeto pesquisado e possa o compreender.

Portanto, a forma social que aqui evocamos, simmeliana, é aquela que

... nous offre des éléments pour les analyser – grâce à l’abstraction de leurs contenus – dans leurs formes pures, selon leurs degré d’objectivation/subjectivation, de symétrie/asymétrie, d’intériorité/extériorité, et également selon leur caractère médiat ou immédiat. (VERNIK, 2008: 65)

Como bem observou Motta *“A morte é um evento individual e social”* (2009: 25), portanto um fenômeno integrado ao universo de representações mentais sociais de práticas institucionais, de qualquer povo, onde as diferenças e as similitudes podem ser percebidas através dos ritos funerários praticados e da cultura material concernente (Motta, 2009:25). Enquanto uma forma social, conformada por práticas institucionalizadas das representações sociais, a morte promove uma sociação, uma forma social permeada de sentidos, composta

de elementos que, em sua interação conforma uma forma de estar junto, uma sociação³⁹⁶. Essa forma social está evidenciada na maneira como os cemitérios foram e são urbanizados, na sua divisão e ocupação espacial e social, na representação social desse espaço no imaginário social, na apropriação, construção e decoração de sepulturas, assim como nos ritos que a envolvem (Cf. MOTTA 2009: 61-69).

Esses ritos funerários, segundo Van Gennep, são variados e múltiplos, que *“...complicam-se pelo fato de um mesmo povo ter várias concepções contraditórias ou diferentes sobre o mundo de além-túmulo. Essas concepções misturam-se entre si, o que tem repercussão sobre os ritos”* (VAN GENNEP 2013: 128) Justamente essa característica dinâmica dos ritos que envolvem a morte, ritos através do qual ocorre a interação em torno da morte, é que podemos compreender a morte como uma forma social, uma sociação, que conforma um determinada forma de se estar junto. A exemplo disto podemos citar os velórios realizados nas capelas funerárias, ou seja, capelas voltadas especificamente para esses usos; o caixão, elemento fundamental para a realização do velório e para a prática do enterro; os adornos do velório, como o suporte para o caixão, os suportes para velas, as velas, as guirlandas de flores; a compra de flores na entrada do cemitério; a entrada solene nos cemitérios, o bater do sino quando o morto entra, o acompanhamento do caixão à sepultura, as últimas despedidas ao abrir do caixão ante a cova, o jogar das flores encima do caixão, as palavras do padre diante do caixão, os baixares de cabeças ao solo pelos presentes no ato do enterramento e após o caixão na cova; a presença dos parentes próximos até o fechar da lápide completa até a última pá de cimento; a saída, geralmente com cabeças baixas, olhar ao solo, do cemitérios; a utilização de óculos escuros. Podemos ainda, dependendo da religião apontar a presença de elementos que corroboram para a interação como o terço diário, a missa do sétimo dia, a mensal e anual; em famílias espíritas podemos observar o *“fazer o evangelho”*³⁹⁷ diariamente até a família que o pratica se sentir apaziguada diante da ida da pessoa querida.

³⁹⁶ Seguimos aqui o pensamento de Simmel que coloca que a *sociação* é, portanto, a forma que se realiza de diversas maneiras possíveis (Simmel, 2006: 60).

³⁹⁷³⁹⁷ “Fazer o evangelho” é o termo que os espíritas utilizam para a leitura do Evangelho Segundo o Espiritismo que por algumas famílias é feito semanalmente em casa; quando ocorre a morte ou melhor, o desencarne, o Evangelho é feito de maneira diária não só em benefício daquele que partiu, mas para consolo dos que ficaram.

Inclinemo-nos um pouco mais e olhemos mais amiúde como as maneiras de interação se materializam, se concretizam na vida quotidiana que envolvem a morte e o morto no dia de finados. Peguemos como exemplo as formas de sociação presentes no cemitério Santa Isabel onde pudemos observar as produções de interações no dia de Finados de 2016.

Pudemos observar, neste dia dedicado aos mortos e no qual há uma grande concentração de visitas ao cemitério de Santa Isabel, grupos de pessoas, amigos e familiares que portavam blusas com a imagem do falecido. Observamos, de maneira mais próxima e por um tempo mais prolongado, um determinado grupo conformado por 5 mulheres e 6 homens que estavam em torno de determinada sepultura. Ou seja, para ali tinham se dirigido com o propósito de orar, juntos, em volta de uma determinada sepultura. E assim o fizeram. Pude observar o início do encontro quando, aos poucos, os participantes daquele pequeno evento chegavam e encontravam-se com pequenas diferenças de 5 min a 15 min, uns chegaram só, outros vieram já acompanhados com aqueles que também participariam do evento fúnebre. Depois do encontro receptivo, e que estavam todos os esperados presentes, em torno de 11 pessoas, em volta do túmulo se colocaram e começaram a orar com as mãos abertas e as palmas voltadas para cima; cabeças baixas ou com olhos fechados ou semicerrados e voltados seja para o chão, seja para a sepultura. As expressões faciais eram fechadas, sérias e não esboçavam nem paz, nem alegria, apenas seriedade, concentração e gravidade nos momentos de oração. Quando o ritual terminou todos se abraçaram, e aos poucos foram desfazendo o círculo, estavam mais alegres e mostravam um certo prazer no encontro e no ritual ocorrido. Já despojados e sem a gravidade que o ritual da oração exigia, conversavam à beira da sepultura. Trocavam afagos e palavras que o faziam rir despojadamente. Ao mesmo tempo depositavam e arrumavam flores, e, antes de partirem deixaram velas acesas.

Além deste grupo citado acima, pudemos encontrar mais 4 grupos vestidos com blusas de malha com a imagem do falecido estampada; isto ocorre certamente para homenageá-lo.

Outro exemplo que aqui evoco de interação é a presença de música no cemitério. A primeira que pudemos perceber foi, ainda ao longe, uma música tocada solo por um saxofone. Afrente pude encontrar o Sr. Salomão Costa, em torno do qual convergiam

peessoas que procuravam gozar um pouco daqueles momentos inusitados provocado por ele no cemitério. Sr. Salomão disse-me que toca há dois anos no Santa Isabel, nos dias do namorados, dos Pais, das Mães e de Finados. Disse-me que toda sua família está enterrada ali, só seu pai e mãe estão no cemitério de São Jorge, mas que ele não se sente com vontade de tocar no de São Jorge. Falou-me das pessoas que encontra e das músicas sagradas que toca, e que ali não toca música profana. Enquanto eu conversava com ele, pude conhecer o Sr. Francisco que, na nossa conversa ambos falaram-me da importância de São Vicente e do hino vicentino que Sr. Salomão gosta de tocar no cemitério. Naquele momento disse-me que tocaria para eu ouvir, o que fez com simpatia e destreza como dando-nos uma resposta à nossa curiosidade sobre sua presença ali.

Observamos e conhecemos também, outras três pessoas que formavam, somente naquele momento, um pequeno círculo, fugaz, momentâneo, mas que é sustentado por uma forma social previamente construída, reforçada e reconstruída no momento da vivência, da experiência da morte, ali, no cemitério. A essa formação fugaz e inusitada para dentro de um cemitério, podemos evocar a conformação da sociabilidade, ou seja, da relação social pura, movida, apenas pelo desejo de se estar junto, do encontro, onde o estar junto é a própria finalidade, ainda que com o morto e com o outro/vivo que daquele experiência da morte eu partilho o sentir-junto, a emoção e, também, a dor e/ou a paz. Sociabilidade, uma categoria que nos ajuda a compreender uma específica forma social que tem por finalidade a própria relação em si e não é mediadora para se alcançar algo exterior a ela.

Para o cemitério, no dia de finados, todos para ali se voltavam e estavam em torno da morte, vivenciado, cada um a seu modo, aquela experiência, aquela forma social que, ao mesmo tempo ajudavam a manter e a construir de maneiras múltiplas, seja através do uso da blusa com a imagem do morto, seja através da música. A essa interação mais ampla, na qual encontrar com o outro e interagir em diversos níveis, consciente ou inconsciente, objetivos ou subjetivos ou mesmo intersubjetivos, chamamos, acompanhando o pensamento simmeliano, de socialização, ou seja, a relação social aqui é um meio para se alcançar algo, alcançar um fim exterior a ela, essa interação pode ocorrer até por acidente, ou seja, não é proposital, mas faz parte da experiência da vida, ou do mundo da vida.

Outras formas presentes ali podem ser apontadas. A maneira como limpavam, naquele dia, e para aquele dia as sepulturas; as maneiras como enfeitavam as sepulturas; o

dia dedicado aos santos populares; as velas que acendem, ainda que acessas fossem no túmulo daquele desconhecido que nunca recebeu visita mas que provoca a dor daquele que ora por um familiar na sepultura ao lado.

Podemos observar, a partir das práticas descritas acima, que uma cultura cristã, de caráter católico, apostólico e romano pode ser vivenciada nas práticas funerárias do ocidente. Como bem observou Van Gennep, essas práticas alteram-se mesmo dentro de uma mesma sociedade, evidenciando assim uma conformação da sociação pautada por novos processos mentais e valorativos que alteram-na a partir da alteração das interações; estas, alteradas pelos conteúdos concretos, pelos novos “impulsos de sociabilidade” (SIMMEL, 2006), pelas interações entre antigos e novos elementos e conteúdos, que reconfiguram esse processo associativos. Convém aqui lembrar que uma forma social não tem nada de estática, ela é puramente processo, ela é dinâmica, e assim devemos concebê-la.

Essa dinâmica que engendra a interação - evidenciada por Van Gennep no texto *Ritos funerais* (2013:128) - e que se materializa através dos ritos, é acompanhada da cultural material que lhe é característica. Cada povo, cada sociedade escolhe e desenvolve a sua, resultado de uma forma de estar no mundo, de suas próprias interações e vivências.

Essa cultura material a qual salientamos acima, que envolve a morte e a tudo que a ela se referêcia, segundo Louis Vincent Thomas (1993), pode ser observada através do tratamento dado ao morto, dos ritos funerários desenvolvidos nas sociedades ocidentais, na percepção ocidental da morte, assim como de suas variáveis: genética, estatística, cerebral, social e também na cultura material que a envolve, tão bem observada por Lima em seu artigo sobre os cemitérios cariocas do século XIX. Esse processo que a envolve, seria, no nosso entendimento, o resultado de uma reelaboração da cultura e de como esta representa a morte, reinventando-a nas sociedades ocidentais modernas.

A partir da epígrafe de Saramago utilizada no início deste texto, das experiências partilhadas e das leituras feitas sobre a morte, podemos intuir que preparamo-nos diariamente para ela. Negamo-la, talvez, com a mesma intensidade na qual a pensamos. A morte é uma realidade da vida. Uma não existe sem a outra. E, ainda assim, está presente em todas as sociedades uma construção da defesa contra a morte em benefício da vida. Elias (1987) chama atenção para como o homem procura defender-se da morte e de como ele o

faz de forma consciente, se comparada a outros animais, que se defendem da morte apenas por instinto.

Por mais que as simbologias se alterem, não existem sociedades, ou mesmo um só indivíduo, que, salvo em casos específicos e excepcionais, tenha uma cultura do desejo da morte. Todos, diariamente, combatemo-la, seja através de uma boa alimentação, do cuidado com o corpo, com a saúde e, mesmo e principalmente, com a alma³⁹⁸. Com a alma esse cuidado tem caráter especial em sociedades cristãs e ocidentais.

A alma, aquela que evoca a ideia de imortalidade, é assim, o elemento de intersecção entre a vida e a morte. Presente na vida, enquanto aquela que anima e dá vida ao corpo, está também presente na morte, como aquela que, para os cristãos, sobreviverá e vencerá a morte. Para muitas religiões, em especial para as cristãs - pois observamos que falamos a partir de nossa própria experiência cultural, ocidental e cristã - é ela, a alma, aquela que deve ser cultuada para que possamos vencer a morte e adquirir a imortalidade. Assim, pensar-se imortal, seria uma forma de combater e vencer a morte (ELIAS, 1987: 17)

Elias observou a insegurança do homem diante da morte *La muerte es un problema de los vivos* (1987: 15) e evidencia a dificuldade dos vivos de se identificarem com os moribundos. Ratifica também a importância e o valor da preservação da vida para a sobrevivência e formação das sociedades (ELIAS, 1987).

Portanto, a partir do que foi colocado acima, diante do medo do homem frente ao inevitável, a morte, ritos, símbolos e significados foram criados e materializados permitindo que ocorresse certa negociação em torno da morte. Essa interação promoveu o aparecimento ou a construção de uma cultura material voltada para a morte; a partir dessa cultura material – presente nas blusas com a imagem do morto, da música, das esculturas e símbolos religiosos e, mesmo pagãos - podemos intuir o desejo do homem de poder negociar essa sua entrada no além, e seu estar no além. Portanto a cultura material seria

³⁹⁸ Importante observar, ainda que seja através dessa nota de pé de página, que o deslocamento de defesa da vida também foi, ao longo do tempo alterado. Antes, durante a Idade Média a Religião, ou melhor, a Igreja detinha o poder sobre a morte e o morto, a ela era dado o poder sobre a alma do morto e a vida além da morte. A partir da era Moderna, esse papel foi conferido a ciência e ao médico. Ou seja, a partir de então deslocamos a importância destes sobre nossas vidas e conferimos a eles o poder sobre nossas vidas e morte. No entanto, também podemos salientar que, diante do que podemos chamar de Pós-modernidade, isto pode ser colocado em questão, visto o incremento ou evidenciamento do papel da religião e da cultura no pensamento ocidental.

uma forma de agenciar e garantir sua existência no além. Mas ela seria também uma das decorrências de uma forma social, de uma maneira de interagir e de conferir valor; a implicação de uma sociação. É nesse processo de negociação que o homem procura materializar valores e crenças que evoquem os valores que possam lhe permitir, e lhe conceder, não somente a imortalidade, mas um bom lugar na eternidade. E isso ele faz em vida, pois o morto nada faz. O morto é um instrumento dos vivos para encontrar a boa negociação, para perpetuar crenças e fazer com que eles, vivos, venham a ser tratados, quando mortos, como seus antepassados. Os ritos, a cultura material que envolve o morto, é a cultura material do vivo e para o vivo.

A partir do que foi colocado acima, nos perguntamos, que elementos materiais evocam essa negociação? De que forma estamos negociando com o além a nossa entrada no paraíso? A cultura material não é só representação, não é só simbolismos daqui para os daqui, ela é um a forma de moeda que entrará na negociação entre nós (carregados e imbuídos de crenças) e o outro, aquele que não vemos, mas que é fruto de uma construção social: a religião, o inferno e o paraíso eterno.

Essa negociação é evidenciada por Elias (1987: 24), que não a cita de maneira explícita, mas ele observa como os príncipes medievais construíam templos, monastérios, igrejas para garantir sua entrada no paraíso e garantir a salvação de sua alma. Sabemos também como a burguesia, nos séculos XVI e XVII negociavam sua salvação através da compra de indulgências; de como, e principalmente, a arte do Renascimento serviu também como moeda de troca entre nobres e burgueses e a igreja e o céu. Essas negociações sempre foram permeadas pelo medo; medo este construído socialmente dentro de uma conjuntura histórica judaico-cristã que tinha no castigo o principal meio de controle social. Uma das políticas mais evidentes deste controle foi a Inquisição com sua morte na fogueira, sob a pretensão de se salvar uma alma através do fogo sagrado.

No curso das transformações das sociedades ocidentais modernas e pós-modernas, as representações tem-se alterado, tem-se conformado a uma nova percepção de mundo, alterando assim a forma social, ou seja, a maneira como interagimos. A partir desse entendimento, também podemos evidenciar que, se as representações foram-se alterando, a necessidade, a vontade de negociar, de agenciar e, talvez, de driblar a morte, permanece.

A construção social da morte no transcurso dessas sociedades gerou a construção social do cemitério; ou seja, do cemitério e da cultura material que o envolve, que surge a partir dessa necessidade de agenciamento que envolve a morte e os vivos. Portanto, entendemos o cemitério como um conteúdo, no sentido de Simmel³⁹⁹, que corrobora para a conformação de uma forma construída por interações ao longo do tempo e do espaço; ou seja, aqui, para o que nos concerne, como o produto-processo-conteúdo⁴⁰⁰ de uma forma de estar no mundo, de uma forma que resulta de uma interação entre os elementos que as conformam. Um espaço de isolamento, que, na sua assepsia evoca o medo, a doença⁴⁰¹ e, assim, a morte, mas não o morto.

Os cemitérios e a cultura material que os envolve, nas sociedades modernas ocidentais, podem ser vistos como uma forma de expressão estereotipada e estandarizadas que tentam homogeneizar sentimentos e sensações, procurando inocular o medo e distanciar a morte. Cemitérios são, segundo os Mordves⁴⁰², domicílio dos mortos. Esses domicílios, que se espalharam pelo ocidente vão, ao longo do tempo, sofrendo alterações; entretanto guardam entre eles similitudes assentadas nas formas de religiosidade que o enquadram. Um ocidente cristão, evoca uma conformação de imagens que pauta e é pautado pelo mundo dos vivos na elaboração de suas representações fúnebres.

³⁹⁹ Para Simmel conteúdo “tudo que existe nos indivíduos e nos lugares concretos de toda realidade histórica como impulso, interesse, finalidade, tendência, condicionamento psíquico e movimento nos indivíduos” (2006: 60).

⁴⁰⁰ Usamos novamente o pensamento de Simmel no que concerne às formas sociais. Para Simmel o conteúdo é a matéria da sociação (2006: 60), ou seja, é um elemento que forja a interação, que participa da interação, e sem ele, esta interação ou forma social não seria o que é, seria, talvez, uma outra. Quando observo que produto, processo e conteúdo, no caso do cemitério é uma coisa híbrida, é porque o mesmo não se conforma somente enquanto espaço, ele é um produto de representações, está em processo contínuo, e é o próprio processo nas suas transformações e é, também, conteúdo da própria sociação ou forma social. Importante aqui entender que para Simmel não existe forma social estática, ela está sempre em processo, transformando-se, “formando-se” de acordo com os elementos que a conformam. Para ele a sociação é “a forma que se realiza de inúmeras maneiras distintas” (Simmel, 2006: 60)

⁴⁰¹ A autora lembra-se da insistência com que seus pais, tios e avós lavavam-se após sua ida ao cemitério. Sentiam-se sujos e não pegavam nas crianças sem antes lavarem os braços, as mãos e o rosto. Afagavam-nas com um beijo, mas não deixavam seus corpos, vestidos com roupa ainda do cemitério, aproximarem-se deles. Quando chegavam em suas casas colocavam suas roupas para lavar. Impensável ficar muito tempo com aquela roupa com a qual tinham ido ao cemitério. Como a autora era vizinha do cemitério Santa Isabel, com muita frequência recebia-se, em sua casa, os parentes que se dirigiam ao cemitério, seja em dia de finados – o que para as crianças era uma festa, pois o número de visitas que se recebia extrapolava a qualquer outro dia do ano - ou de um dia ou domingo qualquer, especialmente quando o morto fazia aniversário.

⁴⁰² Povo que ocupa o lado oeste do rio Volga, se estendendo pela Ucrânia e Ásia Central.

O que está na sepultura, na capela mortuárias, na lápide é uma mensagem dos vivos para os vivos, lembrando-os da morte, daquela que eles temem e com quem necessitam negociar. Ali não se fala somente para os vivos, mas de onde os vivos falam para o além, ou suposto além, observando como eles se sentem diante da morte... A mensagem já é uma negociação... ao mesmo tempo o escrito na tumba evoca a permanência do morto no pensamento dos vivos; é uma forma do morto se manter em vida na mente dos vivos.

Referências

ARIÈS, Philippe. 1975. As atitudes perante a morte In *História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa: Teorema, pp. 17-66.

BELTRÃO, Jane Felipe *et alli*. 2015. "Vida & Morte entre Povos Indígenas" In *Espaço Ameríndio*. Porto Alegre, v. 9, no. 1, pp. 206-238, jan./jun. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/issue/current/showToc>

BIGHAM, Stéphane. 2010. *Les images chrétiennes: textes historiques de Constantin le Grand jusqu'à période posticonoclaste*, 313-843. Montréal, Médiaspaul.

BINFORD, L. 1971. Mortuary Practices: Their study and their potential in *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*. Série: Memoirs of the Society for American Archaeology. No. 25, pp. 06-29.

BROWN, James. 1995. On Mortuary analysis—with special reference to the Saxe-Binford research program In Beck, L. A. (Ed). *Regional Approaches To Mortuary Practices*. New York: Plenum, pp. 03-26.

DUBY, Georges. 1990. A vida privada nas casas aristocráticas da França feudal: Convívio In *História da Vida Privada*, São Paulo, Ed. Schwarcz.

DURKHEIM, Émile. 1894. Les règles de la méthode sociologique in Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales" Site web: http://www.ugac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

ELIAS, Nibert. 1987. La soledad de los moribundos. México, Fondo de Cultura Económico.

GIRI, Jaques. 2007. *Les Nouvelles Hypothèses sur les origines du Christianisme. Enquêtes sur les recherches récentes*. Paris, Ed. Kathala.

GODELIER, Maurice. 2010. *Au fondement des sociétés humaines : Ce que nous apprend l'anthropologie*. Champs Essais.

Le Goff, Jacques. 1990. História e memória tradução Bernardo Leitão ... [et al.] Campinas, SP Editora da UNICAMP.

LIMA, Tânia Andrade. 1994. De morcegos e caveiras a cruzeiros e livros: a representação da morte nos cemitérios cariocas do século XIX (estudos de identidade e mobilidade social) In *Anais do Museu Paulista*, São Paulo. N. Ser. V. 2p. 87-150; jan/dez.

MOTTA, Antônio. 2008. Os mortos nos espelhos dos vivos. In *A Flor da Pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*. Recife, Massangana.

MOTTA, Antônio. 2010. Estilos mortuários e modos de sociabilidade em cemitérios brasileiros oitocentistas in *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 33, p. 55-80, jan/jun.

RODRIGUES, Cláudia. 2013. Lugares dos mortos na cristandade ocidental In *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Maringá, v. V, n. 15, jan.

SIMMEL, Georg. 2006. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar Ed.

THOMAS, Louis Vincent. 1993. La muerte es en plural In *Antropología de la Muerte*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 19-81.

TURNER, Victor. 1974. *O processo ritual*. Petrópolis, Vozes.

VAN GENNEP, Arnold. 2013. Os funerais In *Os ritos de passagem*. Petrópolis. Ed. Vozes.

VERNIK, Esteban. 2008. Idéaux Simmeliens In *Sociétés* nº 101, pp. 65-75.

VOVELLE, Michel. 1991. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo. Ed. Brasiliense.

“ETERNAS SAUDADES”: ETNOGRAFANDO O DIA DOS MORTOS NO CEMITÉRIO SENHOR DA BOA SENTENÇA EM JOÃO PESSOA/PB

Weverson Bezerra Silva⁴⁰³
Uliana Gomes da Silva⁴⁰⁴

Resumo

O Este trabalho objetiva desenvolver reflexões antropológicas no dia dois de novembro no cemitério Senhor da Boa Sentença, situado no bairro do Varadouro em João Pessoa-Paraíba. Partimos da experiência etnográfica construída a partir da observação e análise sobre o fenômeno sociocultural de visitação aos mortos como forma de lembrá-los. A forma como as pessoas lidam com as questões interligadas ao dia de finados nos coloca em contato com o modo que as mesmas desenvolvem para lidar com a morte e o morrer.

Palavras-chave: Antropologia da morte; Cemitério; Dia dos mortos/finados; Ritual.

INTRODUÇÃO

[...] a morte mata, mas os mortos não morrem (DA MATTA, 1987, p. 158).

O cemitério Senhor da Boa Sentença, que até a década de 1930 teve a sua administração pela Santa Casa da Misericórdia, tem sua localização na Rua Sebastião de Oliveira Lima, s/n, em frente à Praça dia de Nobrega, uma praça que fica sempre cheia de moradores e comerciantes que trabalham diretamente com produtos para o cemitério. Pessoas que trabalham lá relatam que esse é o segundo cemitério de João Pessoa-PB, pois existia outro antes dele, mas foi desativado e todos os corpos foram transferidos para o cemitério do Varadouro. De acordo com Albuquerque (2008), esse primeiro cemitério era o da Igreja da Misericórdia, onde atualmente esta o banco do Bradesco na Rua Duque de Caxias (p.18).

Atualmente o Cemitério Senhor da Boa Sentença encontra-se tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado (Iphaep) conforme Decreto Estadual nº 7.819/1978, não podendo ser destruído, nem sofrer intervenção sem autorização prévia do órgão. É importante destacar que o mesmo tem um valor histórico, cultural, arquitetônico nos túmulos, bem como tem um valor afetivo para a sociedade, esse valor do tombamento

⁴⁰³Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais, mestrando em Antropologia, ambos pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Integrante do GRUPESSC - Grupo de Pesquisas em Saúde, Sociedade e Cultura (UFPB - Campus I). E membro da Associação Brasileira de Estudos Cemiteirais (ABEC), E-mail: weversonbezerra@hotmail.com

⁴⁰⁴Licenciada em Ciências Sociais, mestra em Antropologia e doutoranda em Antropologia, ambos pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Integrante do GRUPESSC - Grupo de Pesquisas em Saúde, Sociedade e Cultura (UFPB - Campus I). Professora de sociologia na Educação Básica E-mail: uliana.gomes@hotmail.com

lhe atribuí por uma não destruição do local. “O relator do processo de tombamento no Conpec, Damião Ramos, também enfatizou no parecer à importância da preservação do local. “O Cemitério Senhor da Boa Sentença é uma verdadeira aula de história e sociologia da nossa sociedade paraibana”, disse ⁴⁰⁵.

O cemitério está localizado em uma área de 56 mil metros quadrados, com 15 quadras e mais de sete mil túmulos sendo considerado o maior cemitério público da cidade, porém existe uma controvérsia relativa às divisões das quadras, muitos relatam que são 14 quadras, e não 15, porque uma quadra tem dois blocos de covas rasas. Sobre a divisão dos funcionários, são distribuídos da seguinte forma: um coveiro e um ajudante, três pessoas que trabalham nos serviços gerais, um administrador e outro auxiliar na administração que era dos serviços gerais e foi realocado de cargo.

Fundado em 1855, o cemitério do Varadouro que é chamado como “última morada”, onde foi/é enterrado um dos grandes representantes da Paraíba como: Maria de Lourdes, Padre Zé Coutinho, Tarcísio Buriti, João Agripino, Padre José Coutinho, Tarcísio Buriti, Antenor Navarro, Napoleão Laureano, Antônio Mariz, Rui Carneiro e entre outros.

Destacando-se também a importância da igreja, que foi o primeiro espaço construído na época onde ocorriam enterramentos. Na igreja ainda estão guardados os ossos de várias pessoas que estão sepultadas na parede e no piso, pois acreditavam que estava mais próximo de Deus⁴⁰⁶. Nesse processo, a Paraíba seguiu uma tendência comum na história das cidades, que com o passar do tempo passaram a regulamentar o espaço dos mortos, afastando-o da cidade dos vivos, abandonando deste modo o hábito de fazer enterramentos nas igrejas. Segundo o pensamento de Ariès (1975), o não enterrar mais os corpos nas igrejas, estava ligado à ameaça que esse tipo de prática passou a significar para a incipiente saúde pública.

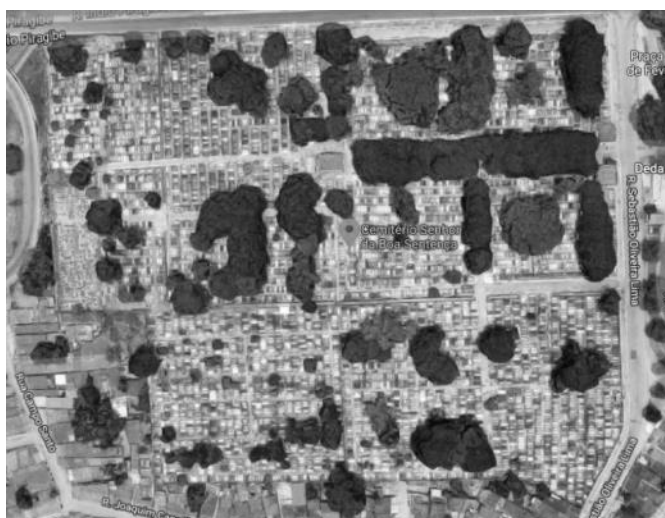
⁴⁰⁵ Disponível <<https://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/cemiterio-senhor-da-boa-sentenca-em-joao-pessoa-e-tombado-pelo-iphaep.ghtml>> acessado no dia 18.Agosto de 2019

⁴⁰⁶ YOUTUBE, **História da Paraíba / Boa Sentença**<<https://www.youtube.com/watch?v=oqaQgzjgUIA>> acessado no dia 18.Agosto de 2019.

De acordo com Albuquerque (2008), as leis municipais sobre a legalização dos espaços do cemitério entraram em vigor no ano de 1850 para a sua utilização. Deste modo, o espaço se tornou um local de sociabilidade, principalmente no dia de Finados, nos quais existem as crenças populares sobre o visitar o túmulo. Nesse dia, as sepulturas são cobertas por flores, velas acesas, limpeza nos túmulos e no espaço da população mais carente fazem à limpeza dos matos. Essa diferenciação dos mais carentes se dar para quem é enterrado nas covas rasas. As zeladoras que fazem a limpeza no cemitério fecham nesse dia contrato diretamente com os familiares. Mulheres em sua totalidade, as zeladoras não são funcionárias efetivas do cemitério e fazem seu serviço de forma autônoma, entrando em contato diretamente com os familiares.

A imagem abaixo mostra o cemitério e suas divisões:

Imagem 1 - Imagem do Cemitério do Varadouro



Fonte: Google Maps. 2019

A COMUNIDADE RELIGIOSA

No período observado, foi possível verificar uma intensa atividade religiosa, sobretudo católica e evangélica. Do lado católico, os cemitérios de João Pessoa-PB receberam a visita do Arcebispo da Paraíba, Dom Manoel Delson, que celebrou o dia de Finados com uma missa no Cemitério do Varadouro às 9h. Antes disso, às 7h, teve outra missa celebrada por outro Padre e posteriormente houve mais três sessões às 11h, 15h e 17h. A missa celebrada pelo arcebispo da Paraíba Dom Manoel Delson, recebeu a maior concentração de pessoas. A mensagem que era encaminhada no portal online sobre a

celebração da missa, era a seguinte: “A solenidade dos Fieis Defuntos, segundo o Arcebispo, celebra em união e a conversão e salvação de todos”. Na fé, uns estão na glória e outros a caminho dela. “A morte significa só uma passagem, e devemos rezar pelos que já fizeram a sua e também por nós, para que todos encontrem a purificação do espírito e nos encontremos na morada eterna⁴⁰⁷”.

O discurso de morada eterna foi um dos pontos que prevaleciam na missa católica no dia de Finados no cemitério do Varadouro. Este processo de ritual é que, se o morto ainda não ocupou a glória eterna, o método de rezas e acender a vela faz parte desse processo: os que ficaram ajudam a estar a “caminho dela”. Nesse pensamento podemos retornar a ideia de Turner (1974) com a fase liminar do ritual de passagem que são ritos que acompanham toda mudança de lugar, e essa “alma se encontra” é o momento da agregação que o mesmo tem a separação e fez o processo de liminariedade.

Assim, é perceptível que nesse processo existe uma etiqueta moral, fazendo que os que ficaram reproduzam esse ritual não só de uma forma de lembrança, que está relacionado em um reflexo para o não esquecimento, como também por uma crença religiosa de fé, que interfere diretamente no processo de ritual ou um fator primordial desse processo.

O pensamento de Bispo *et al* (2012) colabora no pensamento ao destacar que o indivíduo busca na religião respostas para os grandes mistérios, e um desses mistérios é o fenômeno social da morte. Esclarece que os princípios religiosos estão presentes na sociedade, que interferem diretamente no processo de construção do significado da morte, e nos conflitos sociais sobre tema.

Nesse momento, com o pensamento de Bispo *et al* (2012) destaca-se que no dia de Finados do Cemitério Senhor da Boa Sentença, muitas pessoas fazem entregas de panfletos com significado da morte e o que acontece após a morte. São homens e mulheres que estão com a bíblia sagrada na mão, uns usam a farda da igreja outros com roupas “formais,” camisa de botão e calça social, denotando um estilo que os identifica com os frequentadores de igrejas evangélicas ou Testemunhas de Jeová.

⁴⁰⁷Disponível **confira os horários de missas nos cemitérios de João Pessoa nesta sexta – feira**<<https://www.portalt5.com.br/noticias/policia/2018/11/154133-confira-os-horarios-de-missas-nos-cemiterios-de-joao-pessoa-nesta-sexta-feira-2>> acessado no dia 18 de Agosto de 2019.

Na observação percebia que, ao direcionar o discurso para os familiares e amigos, essas pessoas iniciavam com um sorriso torto, sem mostrar os dentes, às vezes seguravam no ombro dos visitantes e perguntavam se queriam conversar ou receber um dos panfletos - todos os grupos religiosos identificáveis fizeram a entrega desses panfletos. De um modo geral, os familiares e amigos que estavam visitando seus mortos recebiam os panfletos, agradeciam e conversavam. Nesse lugar cômputo que significa onde os caminhos se cruzam da comunidade religiosa e os familiares e amigos dos mortos, no qual o discurso oral dessa comunidade religiosa contribui no aparecimento de lágrimas para os que ficaram. Segue abaixo os panfletos da comunidade religiosa para o auxílio do significado da *post mortem*;

Imagem 2 - Imagem dos panfletos religiosos



Fonte: Acervo do autor 2018.

Como se pode ver, os panfletos iniciam com o seguinte questionamento: será que os mortos podem voltar a viver? Quando morre alguém que amamos e como lidar com a dor da

morte, são frases que estão estampadas nesse manual que são distribuídos para os participantes do dia de Finados do cemitério. Neles, transparece a ideia de que a morte é um processo natural e que, no final, as coisas melhoram. São, portanto, mecanismos de conforto que as comunidades religiosas transmitem nesse processo de construção das atitudes diante da morte.

As mensagens dos panfletos não seguem um padrão. Para alguns, vivos e mortos irão se encontrar no céu, e lá passarão toda a eternidade depois da ressurreição, outros acreditam que herdarão a terra novamente, porém uma nova terra sem “dor”. Há diversas citações da bíblia nesses panfletos, com expressões como: “consola você quando morre alguém querido - 2 Coríntios 1: 3-4 ” , “ajuda você a não ter pavor da morte - Hebreus 2:15” e “dar uma esperança segura de reencontrar seus parentes e amigos que já morreram – João 5: 28 – 29”⁴⁰⁸. Essas citações bíblicas demonstram diretamente o lugar da religião nesse processo do entendimento da morte no indivíduo. As ilustrações dos panfletos caracterizam um grupo de pessoas felizes encontrando seus mortos depois da sua morte ou na ressurreição.

Com isso, pode-se destacar dois fatores: nesse processo, o primeiro é que a religião católica é a única que tem um espaço de fala, e o que predomina no cemitério fazendo sua missa, destacando a sua predominância no espaço do cemitério, enquanto as demais ficam em um ponto fixo fazendo entrega dos panfletos ou em pequenos discursos orais de forma individual ou pequenos grupos.

E o segundo, que a religião é fundamental nesse processo sobre os modos individuais e coletivos de pensar e interpretar o fenômeno da morte. Dentro das concepções do que se ficou conceituado como morte tradicional, a religião permeou significativamente os ritos e o imaginário sobre o processo de morrer dos indivíduos (SILVA, 2017, p. 28). Sendo assim, pode-se perceber que o indivíduo procura na religião respostas que proporcionem conforto sobre o significado da morte que não são oferecidos pelos serviços médicos ou funerários, mas a partir de interpretações, o indivíduo é capaz de modificar os seus comportamentos na sociedade de acordo com o contexto religioso que o mesmo está inserido.

⁴⁰⁸Bíblia Sagrada

O significado da morte, na religião, possibilita um equilíbrio social, e no cemitério esse significado está diretamente ligado aos grupos religiosos que estão fazendo parte na comemoração do dia dos mortos. Os religiosos estão lidando diretamente com os que ficaram, com os seus sentimentos e emoções nesse processo de reviver as lembranças e o ritual de Liminalidade.

Para debater sobre a relação dos sentimentos, destacamos o pensamento de Le Breton (2012), os sentimentos e emoções não são substâncias transferíveis nem do individual, nem do coletivo. A emoção é uma forma interpretativa, expressa significados e relações de acordo com o público, o contexto diferencia as suas diversidades e assim relaciona uma singularidade de cada pessoa, e os mesmos encontram conforto na religião para lidar com as emoções nesse processo de ritual do dia dos mortos.

A comunidade religiosa está presente no cemitério no dia de finados. Reesink (2010) ajuda colaborar com essa afirmação relatando que a missa religiosa funciona como alívio para as emoções das almas precisadas. Segue um esquema dos grupos religiosos que fizeram parte dos dias de Finados no cemitério do Varadouro;

Imagem 3 - Grupos religiosos no dia de Finados



Fonte: Acervo do autor 2018.

Os rituais religiosos ocupam parte significativa das atividades humanas (D'ASSUMPÇÃO, 2008), e não podia ser diferente numa comemoração como o Dia de Finados. Como se observa nas fotografias acima, as Freiras estavam nos arredores no tempo da missa, contribuindo com discurso oral e colaborando em ações sociais. Os evangélicos estavam na frente do cemitério evangelizando fazendo a entrega dos panfletos, enquanto outro grupo da igreja evangélica estava nos corredores do cemitério fazendo ações sociais verificando pressão e a taxa de glicose, fornecendo água, entre outros. E as testemunhas de Jeová, que eram minoria, entregavam mensagens e conversavam em frente a sua banca de panfletos, que tem o modelo de revista explicativa sobre a temática da morte.

Por fim, é necessário destacar que todos os grupos estavam espalhados no cemitério fazendo um canal direto com os seus frequentadores no dia de Finados. Um dos questionamentos levantados com relação aos grupos religiosos, foi sobre as religiões afrodescendentes que não foram encontrados nesse processo – será que a sua não participação é devido a intolerância religiosa que é construída socialmente? Ou será que há outras formas e outras datas que os adeptos dessas religiões marcam sua relação com os mortos? Essas hipóteses e questionamentos só com um novo olhar para redarguir.

SÍMBOLOS E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS;

Sobre o fortalecimento de laços e a renovação de práticas sociais, Negrão (2014) relata que o dia de finados ou dia dos mortos é um ritual que pode ser caracterizado como um momento de confraternização, no qual os laços sociais são fortalecidos e renovados, estando diretamente ligado aos processos simbólicos nas representações sociais mobilizadas no dia de Finados.

No pensamento de Rezende *et al* (2010, p.23), as emoções são consideradas qualidades fundamentais dos seres humanos, no sentido de caracterizar um núcleo essencial do indivíduo. Entender as emoções nesse processo de ritual é compreender que as intervenções da sociedade faz parte desse processo. Nesse momento, essas representações estão diretamente associadas com seus simbolismos que trazem uma relação direta nesse processo de ritual no dia 2 de novembro.

Imagem 4 - Montagem sobre símbolos e representações sociais



acender vela do lado da igreja



Famíliaes rezando pelo morto



Rosa no túmulo

Fonte: Acervo do autor 2018.

As imagens acima mostram três momentos diferentes no dia dos mortos: usando práticas rotineiras e outras que só foram descobertas pela pesquisa de campo. A primeira fotografia é um senhor acendendo a vela do lado da igreja, foi perguntado aos frequentadores do cemitério o porquê acender a vela do lado da igreja. Os interlocutores falaram que são corpos que estão desaparecidos e já são considerados mortos, ou até mesmo pessoas que foram enterradas no cemitério nas covas rasas e os ossos foram perdidos, e ao acender as velas ajuda a iluminar os caminhos daqueles que já se foram - a palavra vela, que fornece iluminação a um aposento, é um deverbato de velar, que por sua vez significa vigiar, vigilar (LINS, 1995,p.126). A mesma esta associada com liturgia cristã metaforizando a própria fragilidade da vida, além de servir como contraponto à própria morte, percebida a partir dos símbolos da escuridão. De acordo com o pensamento de Franch e Falcão (1991):

A morte, com seu simbolismo de trevas, exige símbolos luminosos como a luz das velas. Acender velas na ocasião da morte ou na lembrança de alguém que morreu faz parte da simbologia católica desde os seus começos. Até hoje, a vela é um dos símbolos mais fortes do catolicismo, especialmente dentro da tanatologia, estando presente em todos os rituais relativos aos mortos (velório, túmulos, Dia de Finados, missas de aniversário de morte, entre outros) (Franch e Falcão, 1991, on-line).

Com forme podemos perceber o significado do acendimento das velas é composta por construções socioculturais perpassadas por vivências que dão sentido aos rituais ligados a morte e a relação dos vivos com os mortos.

A segunda imagem mostra a família e amigos fazendo uma reza que mais uma vez, estamos dentro da litúrgica cristã, que a reza é direcionada para o seu ente querido. Nesse processo se encontram homens, mulheres e crianças fazendo essa homenagem com orações e flores ao morto.

De acordo com Oliveira; Callia (2005) relata que esse momento de interação entre os grupos no dia dos mortos na tentativa de colaborar o homem em seu confronto com a morte, e consequentemente com a separação nesse ritual, foi criado centenas de manifestações culturais nesses rituais como, celebrações, rezas, cultos, danças, cânticos e expressões dramáticas. O fato de a morte marcar um fim físico requer um ritual ou uma atitude de respeito (idem, p.09).

Ainda sobre essa relação do indivíduo no processo de expressar “reza” Mauss (1979) carrega diversas contribuições nos estudos voltados à teoria do ritual e o estudo da “prece” que pode ser considerado um rito e colabora nessa representatividade como um sistema religioso, que está dirigido para as tradições sagradas, acreditando que “não é na prece individual que está o princípio da oração coletiva; ao contrário, é no caráter coletivo que se encontra o princípio da oração individual”⁴⁰⁹. Assim, ainda que a prece esteja relacionada a fenômenos religiosos, seriam nas instituições sociais que os “motores” religiosos produziram modificações que se perpetuam por intermédio dos atos de religião e de devoção (MEDEIROS ; SILVA 2012, p.219).

Já Reesink (2009), a prece sendo um canal de comunicação entre vivos e mortos. Primeiramente, a prece como “gesto mínimo”; segundo, a prece como “composto”; por fim, a prece como “relação-comunicação” entre mortos e vivos (p.30). Esses gestos e ritos de prece não

⁴⁰⁹Menção: para compreender sobre o tema disponível <<http://ea.fflch.usp.br/obra/prece>> **A prece**, acessado no dia 08 de Setembro de 2019.

se referem apenas a pedidos e a súplicas, à busca pela salvação completa das almas dos entes queridos ou à confirmação de uma catolicidade (idem, p53).

Defender que a prece é um ritual de fundamental importância no sistema religioso católico, desse modo, considera que a prece faz parte de um conjunto maior no sistema de relações entre os vivos e mortos, expressar as emoções no processo da visita ao cemitério nesse sistema religioso é algo constante quando se percebe as formas de representatividade do ente querido e toda a história, as mesmas são constituídas por olhares, sorrisos, lágrimas e até mesmo segredos (NEGÃO, 2014).

E nesse ritual cheio de emoções e lágrimas, nesse caso, não só de uma forma individual e sim coletiva, de acordo com Rezende *et al* (2010), as emoções são consideradas fenômenos que acontecem no corpo, tanto na função de sua origem quanto também de suas manifestações (p.25).

E a terceira imagem são flores de acordo com Franch e Falcão (1991) “as flores são um símbolo católico tradicional da ressurreição e da vida eterna. Ligam-se aos símbolos cíclicos da vegetação, que, pela sua vez, encontra-se com os símbolos lunares nas estruturas sintéticas”. Com o intuito da lembrança, procedimento bastante frequente no Dia dos Mortos como forma de homenagem. Os familiares levam as flores na mão e aguardam em uma fileira imensa na frente do cemitério para adentrar ao espaço do cemitério. Como no início do cemitério é o local que se localiza as ações sociais e os ambulantes colocam suas mercadorias, é necessário esse controle, visto que posteriormente coloca no túmulo, local que demonstram as emoções. Na chegada ao túmulo e quando retorna para casa, são os dois momentos de comoção esse momento foi observado quando estava acompanhando a rotina das famílias e amigos dos mortos.

E com toda a lembrança iniciam-se os dispositivos de ligação entre vivos e mortos, onde se cruzam a religiosidade, o simbolismo e o mercado, que é um dos dispositivos de manutenção desse ritual. Os objetivos simbólicos que destacamos; são as flores e velas que são objetos de trocas que se caracterizam como dádiva - uma das rochas humanas sobre as quais estão erigidas nossas sociedades (MAUSS, 2003 p.42) - que sustenta uma sociedade junta, tendo como base a morte e o ritual dos mortos como fato social total que envolve todos os aspectos do sistema social (MAUSS, 2003), na perspectiva de uma perpetuação dos que já foram para o que ficaram e

os que estão por vir dando uma continuidade e fortalecimento de cada grupo social no dia de Finados.

Cabe evidenciar o pensamento de Mauss (2003) na concepção da dádiva como uma regra moral que estabelece a coletividade, assim fazendo que o sistema de visitar no dia dos mortos, afetiva aos vivos - formas de obrigações no sentido de troca. Levar flores e acender velas é “acender” a vida dos que se foram e também a reza se torna um sinal que os vivos enviam aos entes queridos para reafirmar o seu amor e tornar vivas em sua memória as lembranças, possibilitando assim “mortos felizes” de acordo com o pensamento de Reesink (2010), fazendo com o que os que ficaram possuam um elo moral com os que se foram.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Realizar observações sobre a dinâmica de funcionamento do cemitério é um convite a reflexões sobre o modo como os vivos lidam com o espaço do cemitérios e com os símbolos ligados aos rituais de culto aos mortos. Acreditamos que Cada individuo revela no seu modo de agir com os espaço do cemitério a forma que o mesmo foi socializado frente as questões sociais e culturais ligados a morte, que também são perpassadas por fenômenos econômicos e religiosos.

Neste artigo buscamos problematizar os processos da contemporaneidade sobre a visitação no dia dos mortos. Pensando o cemitério como espaço significativo no entendimento de uma organização social, como parte fundamental de uma cultura, e como testemunha da história de uma sociedade. Entendemos o cemitério como espaço perpassado por construção histórica feita a partir de processos de distanciamento, assombro e higiene em torno da morte e dos mortos, um local que reflete a dinâmica de organização social nos seus aspectos socioculturais, econômicos e simbólicos.

Visando compreender os elementos que compõem o mundo social do cemitério, observamos questões como o mercado dentro e fora dos muros, a religiosidade, o simbolismo e as representações sociais dos agentes que fazem parte do processo, como também toda a divisão de classes presente na estrutura do cemitério, que perpassa as relações dos vivos e/com os mortos.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Francisco de Assis Costa da, **os cemitérios públicos na cidade de João Pessoa – PB** bibliográfica, CCEN 00006/10- TCC – Trabalho de conclusão de curso/UFPB, João Pessoa/PB, 2008.

ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

ARIÈS, Philippe. **Sobre a história da morte no ocidente: desde a idade média**. 2.ed. Lisboa: Teorema, 1975.

BISPO, Tânia Christiane Ferrei, SILVA, Carine dos Rei. Luciano Rodriguez Reis Sandra Dutra Cabral Portella, **Religião e morte: qual a relação existente**. Artigo, Revista Enfermagem Contemporânea, Salvador, dez. 2012; 1(1): 130-141.

D'ASSUMPÇÃO, Evaldo Alves. **A morte: o que é, por que a tememos**. In: TAITSON, Paulo Franco (org). Bioética: vida e morte. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2008.

DaMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

FRANCH, Mônica; Falcão Tânia. **Crianças que são anjos: uma aproximação ao simbolismo em torno da morte dos “anjos”**. Recife: PPGA-UFPE, mimeo, 1999.

LE BRETON, David. **Por una antropología de las emociones**. Revista latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad, a. 4, n. 10, 2012.

LINS, Mísia (1995). **Morte, católicos e imaginários: o caso do Alto do Reservatório, Casa Amarela**. Dissertação de Mestrado / PPGA-UFPE. Recife, mimeografado.

MAUSS, Marcel. (1979). **“A Prece”**. IN Oliveira, Roberto Cardoso. Mauss. Coleção grandes cientistas sociais. São Paulo: Ática.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas em Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

MEDEIROS Bartolomeu Tito Figueirôa de. ; SILVA Marcos de Araújo **Revisitando aproximações entre o dom e a prece em Mauss a partir de referenciais cariocas**, Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro n.6, 2012, p.215-230.

NEGRÃO, Marcus Vinícius Nascimento. **Iluminando os mortos: um estudo sobre o ritual de homenagem aos mortos no Dia de Finados em Salinópolis – Pará**. (Dissertação de Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPA), Belém, Pará, 2014, p.161.

OLIVEIRA, Marcos F. de; CALLIA, Marcos H. P. (org.). **Reflexões sobre a morte no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2005.

REESINK, Mísia Lins. **Quando lembrar é amar: tempo, espaço, memória e saudade nos ritos fúnebres católicos**, Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia vol. 16 (2) | 2012 Varia.

REESINK, Mísia Lins. **Rogai por nós": a prece no catolicismo brasileiro à luz do pensamento maussiano**, Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 29(2): 29-57, 2009.

REESINK, Mísia. 2010. **Reflexividade nativa**: quando a crença dialoga com a dúvida no período de Finados. Mana 16 (91) 151-177.

TURNER, Victor. **O processo ritual. In. Liminaridade e Communitas** Petrópolis: Vozes, 1974.

SILVA, Uliana Gomes. **Já Cumpri Minha Obrigação": Um Olhar Antropológico Sobre O Cemitério Da Comunidade Nossa Senhora Da Guia, Lucena/PB**. 56. F TCC (Graduação) – Curso de Ciências Sociais, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

“NOSSOS MORTOS TÊM VOZ!” – MORTE, LUTO E LUTA NO MOVIMENTO MÃES DE MAIO

Matheus de Araújo Almeida⁴¹⁰

Resumo

Formado em Santos (SP) após os Crimes de Maio de 2006, o Mães de Maio é uma rede de mães, familiares e apoiadores que lutam no enfrentamento às violações do Estado brasileiro. Produzidas por seus filhos, estas Mães vivenciam continuamente suas mortes através do parentesco, da memória e do território, e anunciam as presenças e vozes de seus mortos, que retornam no formato de visões e lembranças e implicam uma dor e luto – transformados pelas Mães em união e luta na constituição e continuidade do movimento.

Palavras-chave: Mães de Maio; Morte; Luto; Luta.

Introdução

Debora Maria da Silva tinha o costume de escutar o programa policial das oito horas da manhã. Naquele dia, porém, além do hábito, ela possuía outro motivo para ouvir ansiosamente a programação da rádio: São Paulo vivenciava dias de confusão generalizada, segundo era noticiado na mídia, e como seu filho havia estado até tarde na rua na noite anterior – por ter ido buscar um remédio em sua casa –, Debora procurava uma notícia a seu respeito em todos meios comunicacionais.

Logo ao ligar o rádio, o repórter anunciou: “Houve uma matança em nossa região, com 16 pessoas mortas”, e em seguida, passou a ler os nomes de uma por uma das vítimas. Ao reconhecer que o terceiro nome era o de seu filho, Edson Rogério Silva dos Santos, 29, entrou em desespero:

Enlouqueci. Parecia que o mundo tinha desabado em cima de mim. Não acreditava, mas logo veio a confirmação. Sofri muito, mas muito mesmo. Imagine uma mãe receber a notícia da morte de seu filho pelo rádio! Passei alguns dias sem comer, sem dormir, tentava uma explicação: por que fizeram isso? (MÃES DE MAIO, 2011, p. 25)

Seu filho havia sido assassinado na noite anterior, 15 de maio de 2006, na semana do aniversário de Debora e um dia após o dia das mães. Acometida por uma depressão, ficou 40 dias *vegetando*⁴¹¹, e, em seguida, indo parar por mais 10 dias no hospital, sem forças para levar sua vida de outrora. No quinto dia internada viu o seu filho Edson na cama do hospital,

⁴¹⁰ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de São Paulo. Bolsista da FAPESP.

⁴¹¹ A partir daqui as categorias nativas, como *vegetando*, e palavras estrangeiras, serão referidas em itálico e os conceitos entre aspas.

quando ele a agarrou pelos braços e disse: “Mãe, levanta e vai à luta que eu preciso de justiça, mas a senhora tem o dom para fazer a transformação e lutar pelos que estão vivos” (NÃO SAIA HOJE, 2016).

“Foi quando comecei a ir atrás das outras mães” (STABILE, 2016, p. 39), relembra Debora deste preciso momento, quando nasceu o Movimento Mães de Maio. Debora se aproximou de outras mães que tiveram seus filhos assassinados em Santos, na Baixada Santista, município em que reside, e em seguida elas passaram a se organizar como “uma rede de Mães, Familiares e Amig@s de vítimas da violência do Estado Brasileiro (principalmente da Polícia), formado aqui no estado de São Paulo a partir dos famigerados Crimes de Maio de 2006” (MÃES DE MAIO, 2011, p. 20).

Quando a conheci, oito anos após os Crimes de Maio, dividindo uma mesma mesa da Semana da Consciência Negra da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em 2014, Debora há muito tempo já havia passado pela primeira vez *do luto à luta* – o lema maior das Mães de Maio. *Luto*, para estas Mães, tornou-se um substantivo-verbo perene. *Do luto à luta*, portanto, implica de início um processo de transformação que demarca não só o nascimento das Mães de Maio, como também a sua ampliada continuação.

Naquela ocasião, pude ver de perto o que estava no centro das Mães em sua gênese, como elas afirmavam em suas obras: “Foi a partir da Dor e do Luto gerados pela perda de noss@s filh@s, familiares e amig@s que nos encontramos, nos reunimos e passamos a caminhar juntas” (MÃES DE MAIO, 2011, p. 20). As Mães de Maio, atualmente com 13 anos de existência, contam com dezenas de familiares de vítimas de violência policial, além de centenas de apoiadores e simpatizantes no estado de São Paulo, e mesmo em outras regiões do Brasil e fora do país.

O presente artigo é o resultado preambular de uma pesquisa de mestrado com as Mães de Maio que se encontra em estágio inicial. O objetivo desta pesquisa é a identificação e compreensão de quais são as categorias que este Movimento opera e, conjuntamente, a percepção de como estas categorias expressam a forma de existência, as redes de sociabilidade e as formas de socialidade, os conflitos, as ações, discursos e visões que tal Movimento experiencia. Já no presente artigo o foco se deu em perceber como as Mães de Maio experienciam dinâmicas e aspectos relacionadas à morte de seus filhos, e de que forma eles mobilizam questões como o território, o parentesco, a memória, o luto e a luta.

Mães produzidas por seus filhos: o Movimento Mães de Maio

Os Crimes de Maio são considerados o maior massacre da história recente brasileira, com 494 pessoas assassinadas no período entre 12 e 20 de maio de 2006, das quais cerca de 122 possuíam características de execução sumária por grupos de extermínio ligados a policiais, ex-policiais e agentes de segurança (JUSTIÇA GLOBAL e IHRC, 2011). Os ataques se deram em mais de 60 municípios paulistas, em regiões predominantemente periféricas, além de postos policiais e pontos comerciais, em que 59 agentes da polícia foram mortos.

A contagem oficial de assassinatos, no entanto, aponta para 493 mortos e é colocada em questão pelos familiares das vítimas, que afirmam que nem todas as mortes foram contabilizadas pelo Estado. Este é o caso de Ana Paula Gonzaga dos Santos, que foi executada com nove meses de gravidez, no dia anterior à data marcada para o nascimento de sua filha, juntamente com seu marido. Vera Lúcia Gonzaga dos Santos, mãe de Ana Paula e avó de Bianca, juntamente com outras Mães de Maio, reivindicam que sua neta seja reconhecida como a vítima 494 (CAAF-UNIFESP, 2019). Além disso, as Mães afirmam que pode haver “um número ainda maior de assassinatos no período, considerando ocultações de cadáveres, falsificações de laudos e outros recursos utilizados por tais agentes públicos violentos” (MÃES DE MAIO, 2011, p. 19), podendo chegar a mais de 600 vítimas.

A imprensa e a Secretaria de Segurança Pública de São Paulo atribuíram a autoria destes ataques à facção criminosa Primeiro Comando da Capital (PCC), que, em vingança, devido à transferência de centenas de suas supostas lideranças para um afastado presídio de segurança máxima nas vésperas do dia das mães (negando o direito de visita de seus familiares), se rebelaram em dezenas de presídios e mandaram um “*salve geral*”⁴¹² (MALLART, 2011) no estado de São Paulo.

⁴¹² O uso do itálico com aspas se deve a “*salve geral*” ser uma categoria nativa que adquiriu status de conceito (a exemplo de “*kula*”, “*potlatch*” etc.) na literatura sobre o tema. Conforme explicado por um interlocutor de Mallart, “O Salve Geral é uma comunicação do Comando. Quando revoluciona alguma caminhada, por exemplo, em 2006 teve os atentado. Em 2007, veio o salve geral da paz, a bandeira branca. O salve da paz foi comunicado a todo mundo (Caio)” (MALLART, 2011, p. 311).

A Baixada Santista teve 60 mortos, além de quatro “desaparecidos forçados”⁴¹³ (FERNANDES, 2011). A importância da Baixada, portanto, não é tanto pela concentração dos mortos nos Crimes de Maio quanto é por ser o local nascedouro do Movimento Mães de Maio, se configurando ainda hoje como um importante espaço de organização e articulação das Mães que lá residem (as fundadoras e membras mais antigas).

Assim como as Madres de Plaza de Mayo, que as inspiraram, as Mães de Maio foram paridas por seus filhos (GONÇALVES, 2012), e por eles e por outros filhos vítimas de violência policial, saíram de Santos e se expandiram por diversos municípios de São Paulo, tornando-se conhecidas em todo o Brasil e mesmo fora do país. Vemos, portanto, que seus filhos se tornaram agentes na luta de suas mães, lançando-as no Movimento e constantemente influenciando na continuidade de sua mobilização e articulação.

As mortes desses filhos evidenciaram similaridades de suas vidas, que constituíram um perfil geral dos assassinados: em sua grande maioria, tratava-se de pessoas que partilhavam de um mesmo grupo racial (negros), de classe (pobres) e territorial (periféricos), vítimas preferenciais da violência estatal empregada. Estes critérios se sustentam em políticas baseadas em “concepções normativas do humano que suspendem a validade da vida de sujeitos e grupos, produzindo uma multidão de “vidas sem valor”” (SANJURJO e FELTRAN, 2015, p. 40).

Deste modo, se tal vida não é classificada como legítima e válida, tão pouco o luto público lhe será conferido, uma vez que o luto é legítimo apenas para aqueles cujas vidas são reconhecíveis como vidas autenticamente humanas. Porém, se não é publicamente aceitável sustentar o não reconhecimento de uma vida com base na admissão explícita de critérios raciais, classistas e territoriais, torna-se aceitável promover este não reconhecimento através de uma operação linguística que impute determinadas categorias estigmatizadoras a seus alvos. Assim, justifica-se que determinado indivíduo não foi assassinado por ser negro, pobre ou periférico, mas sim por ser marginal, vagabundo, drogado ou bandido.

⁴¹³ A respeito da categoria “desaparecidos forçados”, Fernandes afirma que “Cabe destacar com base em um documento histórico da atuação do MPF-SP em relação aos crimes cometidos na Ditadura Militar que os crimes de desaparecimento forçado são: *Crime permanente, inocorrência da prescrição e não abrangência pela Lei de Anistia*. O desaparecimento forçado tipifica o crime de sequestro qualificado – crime permanente, cujo término da consumação não pode ser fixado enquanto não identificados eventuais restos mortais, pois há possibilidade do crime ainda estar sendo consumado” (FERNANDES, 2011, p. 101).

É através deste procedimento que o Estado de São Paulo alega que os assassinados pela polícia durante os Crimes de Maio eram todos envolvidos com o PCC. Talvez pelo mesmo motivo não se tenha na memória coletiva (HALBWACHS, 2006) da população paulista a consciência dos Crimes de Maio serem o maior genocídio da história recente brasileira, superando, inclusive, o número de mortos na ditadura militar do país, em um período democrático. Justamente por possuírem esta consciência, as Mães denominam o período pós-ditadura brasileira como *democracia das chacinas* (MÃES DE MAIO, 2011).

Judith Butler (2019), ao observar a estratégia utilizada por George Bush de invadir o Afeganistão para “aliviar” o luto estadunidense pelos mortos nos ataques de 11 de setembro de 2001 às Torres Gêmeas, afirma que a resposta dos EUA promoveria dor e luto a milhões de outras pessoas, mas que esta dor e este luto não possuíam a mesma importância que aquele sentido pelos estadunidenses. Tal episódio, avalia a autoria, evidenciou a existência de uma hierarquia da dor e de uma distribuição desigual do luto (BUTLER, 2019) que se baseiam na consideração da existência de formas de vida não legítimas (indignas de luto) e legítimas (dignas de luto).

Na realidade brasileira, vemos que a vida e morte de pessoas negras, pobres e periféricas é tornada indigna de luto, na hierarquia da dor e na distribuição desigual do luto, através da atribuição de categorias que esvaziam a importância de uma vida humana, como bandido e marginal. Porém, diante de tais imputações, as Mães dos assassinados oferecem outras classificações que restituem a vida de seus mortos: eram filhos, pais, irmãos, maridos, trabalhadores.

Em meio a esta disputa de categorias e narrativas sobre vidas e mortes, que qualificam ou desqualificam a existência de tais sujeitos, observamos tanto o acionamento do parentesco como modo de valoração das vidas dos mortos, quanto a utilização do adjetivo “trabalhador” não contraposto a um adjetivo negativo – “bandido”, “vagabundo”, “alma sebossa” – mas a uma ação que porventura algum filho possa ter eventualmente incorrido – “cair”, “passar para”, “entrar” na vida errada ou nas drogas (MORAWSKA, 2018).

O verbo indica uma ação específica, e não uma condição essencial. “Cair” nas drogas, “se envolver” com coisa errada, pode indicar um acontecimento pontual em uma vida não determinada por tal evento e que, não fosse o assassinato, poderia ser revertido, mas essa “volta por cima” foi interrompida com a morte do filho. Não à toa é comum observar a

narrativa das mães de que seus filhos foram mortos “com quase” tantos anos de idade (MORAWSKA, 2018).

Se o reconhecimento público da dor é negado às mães pelas classificações a que são submetidas as vidas e mortes de seus filhos, é justamente através da partilha da dor entre as mães (RODRIGUES e SÁ, 2015) que é gerado um senso de unidade entre elas e é tornado possível a constituição e continuidade do movimento de mães enlutadas e em *luta*.

A *luta* das mães é o que impede o esvaziamento da vida de seus filhos após as suas mortes. Seus mortos preservam uma vida digna na *luta* de suas mães. As mães, em sua *luta*, invocam a presença de seus mortos, e abastecem suas forças na voz dos mortos presentes. “Nossos mortos têm voz!”, como alertam faixas e cartazes frequentemente ostentados pelas mães em suas atividades, é uma frase que tanto dignifica as vidas dos mortos no passado, quanto demonstra a continuidade de suas presenças e vozes no presente. Seus filhos, portanto, se tornam agentes na *luta* de suas mães, e a voz dos mortos se faz presente para estas mães que *lutam*, e que através de sua *luta* amplificam a presença das vozes de seus mortos, continuamente narrados como vidas legítimas.

Vivendo a morte: território, memória e parentesco

Até aqui pude demonstrar que os mortos têm suas vidas disputadas por parte da população e do Estado que deslegitimam suas existências, e pelas mães que dignificam tais vidas através do parentesco, se unificam pela partilhar da dor e se fortalecem pela voz de seus mortos. Porém, para as mães a presença dos mortos se dá também através do território e da memória, coextensivamente ao parentesco.

Na pesquisa que se encontra em desenvolvimento em Santos, encaro tal município a partir da condição de um “lugar”⁴¹⁴ compreendido de modo “experenciado”⁴¹⁵ (TUAN,

⁴¹⁴ Em sua obra “Espaço e lugar: a perspectiva da experiência”, Yi-Fu Tuan coloca que “O que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor. (...) As ideias de ‘espaço’ e ‘lugar’ não podem ser definidas uma sem a outra. (...) se pensamos no espaço como algo que permite movimento, então lugar é pausa; cada pausa no movimento torna possível que localização se transforme em lugar” (TUAN, 1983, p. 6).

⁴¹⁵ Para Tuan, “a experiência pode ser direta e íntima, ou pode ser indireta e conceitual, mediada por símbolos” (TUAN, 1983, p. 6-7). Neste sentido, o autor exemplifica três formas distintas de experienciar uma cidade: a de um habitante, a de um motorista de táxi e a de um geógrafo que estuda tal cidade e a conhece conceitualmente. Tais distinções experienciais repousam na ideia de que “experiência é um termo que abrange

1983) por estas mães. Uma das possibilidades de um território ser experienciado corresponde àquilo que Ana Claudia Marques (2013) denominou de “mapa mnemônico de socialidade”, ou seja, quando certos momentos do passado se impõem sobre o presente, modificando o presente e gerando um efeito visível. Em contextos de filhos assassinados, este mapa mnemônico de socialidade

se forma por meio de caminhos que ora se abrem, ora se fecham: um caminho aberto num presente que age pode levar um filho à morte e encerrá-lo no passado; e o passado, por meio da dor e da memória, se impõe ao presente abrindo um novo caminho para que o filho retorne na forma de visões e lembranças (MORAWSKA, 2018, p. 368)

A visão de Debora de seu filho enquanto esteve hospitalizada representa estes caminhos de passado e presente que se entrecruzam, constituindo-se como um importante elemento inerente ao Movimento Mães de Maio. Ainda que o termo “mapa” deste conceito não implique necessariamente em uma geografia⁴¹⁶ material, este elemento está também presente nos “mapas mnemônicos de socialidade” das Mães, já que o “lugar experienciado” se torna uma espécie de portador de memórias de parentesco, configurando-se como um componente fundamental para a observação de campo.

Um exemplo de “lugar experienciado” que se torna uma espécie de portador de memórias de parentesco é oferecido por Vera de Freitas, mãe de Mateus, assassinado em uma pizzaria perto da escola, ao dizer que até hoje tem dificuldades de andar pelo bairro onde vivem, de passar pelo lugar onde seu filho morreu; que altera seus caminhos (como ir a uma igreja mais distante) para evitar os lugares associados a esta morte; e que os lugares em que ele convivia lhe trazem fortes memórias (NÃO SAIA HOJE, 2016).

Debora relata que também teve uma visão de seu filho Edson apontando para ela onde a bala que o assassinou estava alojada em seu corpo, em uma investigação forense que as próprias mães conduziam sobre as mortes de seus filhos. Tanto neste caso quanto no de quando esteve internada no hospital, a visão que Debora teve de seu filho a orientou a lidar

as diferentes maneiras através das quais uma pessoa conhece e constrói a realidade. Estas maneiras variam desde os sentidos mais diretos e passivos como o olfato, paladar e tato, até a percepção visual ativa e a maneira indireta de simbolização” (TUAN, 1983, p. 9).

⁴¹⁶ Com “g” minúsculo, no sentido de “territorialidade”, e não Geografia, no sentido de “campo científico”.

com uma questão que a afligia. Estas visões, porém, nem sempre são gratuitas, muitas vezes provocam dor e desgaste nas mães. Por isto muitas mães evitam ter visões de seus filhos a todo momento, e acabam tomando caminhos e ações que desviem do acionamento de determinadas memórias intensas na forma de visões e lembranças.

A memória de um filho morto pode ser anunciada não apenas por sua mãe, como também por outras mães do movimento. Em uma intervenção artística organizada pela atriz Lucimélia Romão, realizada no Largo da Batata, na cidade de São Paulo, nomeada “Mil litros de sangue preto”, uma piscina plástica com capacidade para mil litros foi enchida com o sangue dos mortos dos Crimes de Maio e de outras chacinas no estado de São Paulo. Para tanto, cada mãe despejava na piscina um balde preto com líquido vermelho representando sangue, e ao virar o balde lia uma etiqueta anexa que continha o nome, sexo, idade e causa da morte (sempre escrito “homicídio policial”). Ao gritar o nome do morto, todas as demais mães presentes respondiam: “presente!”. No movimento, os mortos de qualquer mãe são lembrados pelas mães de qualquer morto.

Além de lembrar dos filhos assassinados, as mães também acionam a lembrança de outras mães que também morreram durante todos esses anos de *luto* e *luta*. Este é o caso de Vera Lúcia dos Santos, que foi presa por dois anos e meio por um flagrante forjado, e após sua saída da prisão veio a falecer em maio de 2018, em meio a uma severa depressão devido ao assassinato de sua filha, genro e neta. Desde então, as mães carregam consigo bandeiras com o rosto de Vera e a inscrição “Vera Lúcia Presente!”.

Se a memória, no formato de lembranças e visões, pode ser acionada por territórios experienciados, que trazem passado ao presente, levam presente ao passado, lançam vivos e mortos a temporalidades não-lineares, é possível afirmar que, além de marcar territórios, os mortos marcam também o próprio tempo: eles se tornam uma condição de apreensão do tempo, de demarcação de temporalidade (HERTZ, 1907 apud VILELA, 2015).

Um exemplo pode ser visto no depoimento de uma mãe que teve o filho assassinado em 2001 com 17 anos de idade, e ao completar 18 anos da morte de seu filho em 2019, ou seja, quando houve mais tempo em que ele se encontra morto do que esteve vivo, relata que a dor pela morte do seu filho fora atualizada e sentida como nunca antes.

Pudemos ver como a memória se relaciona com o território e o parentesco, e como ela pode ser positiva, intensa, desgastante e evitada. A memória também pode ser vivida

como forma de canalizar a dor em união, o *luto* em *luta*. A notícia da morte de seus filhos, o *luto* e a depressão que se seguem e perduram muitos anos leva muitas destas mães a morrerem ou viverem uma quase-morte⁴¹⁷. Cada vida e morte de cada filho e mãe é lembrada adiante pelas demais mães em *luta* e pelos apoiadores do movimento, que, tal como os filhos consanguíneos assassinados, são chamados pelas mães de “Filhos de maio”.

Do luto à luta

Se uma questão chave para o trabalho antropológico em questão é a compreensão das categorias significativas (não somente por falarem sobre elas, mas principalmente por serem mobilizadas por elas) do Movimento Mães de Maio, torna-se de fundamental relevância a consideração profunda sobre o lema do Movimento, *do luto à luta*. Do mesmo modo, apresenta-se como tarefa indispensável estabelecer um referencial teórico adequado para se aproximar analiticamente daquilo que expressa nestas categorias nativas.

A literatura antropológica possui uma vastidão de trabalhos etnográficos a respeito do luto⁴¹⁸, sendo alguns dos mais recordados os de Mauss (1974), Carneiro da Cunha (1978), Caiuby Novaes (1983) e Vilaça (1998). Estas obras se cruzam com os debates do campo da Antropologia do Simbólico, ao pensar os processos rituais de diferentes momentos da vida social. Nesta chave analítica, o luto é entendido como um rito ou ritual, sendo ritualizado de diferentes formas de acordo com cada contexto cultural.

Outra chave de leitura também possível é a de pensar o luto e o ritual a partir da Antropologia da Experiência, em que Victor Turner (1974, 1986) aparece como um grande

⁴¹⁷ Conforme Arlindo Netto menciona, os elementos que Raymond Moody identifica nos relatos de pessoas que viveram Experiências de Quase-Morte (EQM) se caracterizariam por: “(1) a sensação de estar morto durante a quase-morte; (2) o sentimento de paz e alívio durante e após a experiência; (3) a visão de uma luz ou um túnel de luz ao estar fora do corpo; (4) a presença de um ou mais “seres de luz” na experiência; (5) a recapitulação da vida durante a experiência; e, (6) a sensação prolongada de compreensão do mundo, especialmente, no que tange à presença unânime de uma memória duradoura das sensações, após a experiência” (NETTO, 2019, p. 163). Porém, ainda que alguns destes elementos possam ser encontrados nas EQM que viveram determinadas mães de maio, diferentemente de como identifica Netto (2019), para muitas dessas mães suas experiências não se limitaram a uma transformação radical e localizada, mas também se deram de maneira processual e continuada. Neste sentido, as experiências das mães tanto se diferenciariam do modelo das EQM apresentado, uma vez que são também processuais, quanto se distanciariam dos modelos de “processo terapêutico”, já que são também localizados e não somente progressivos.

⁴¹⁸ Quando a palavra luto aparece sem o itálico me refiro a ela não enquanto categoria nativa, mas como fenômeno e campo de estudo da antropologia.

expoente. Turner possuía enorme interesse no momento da “liminaridade” dos rituais de passagem, inspirado no modelo proposto por Arnold van Gennep (1978). Ainda que Turner tenha desenvolvido seu próprio esquema analítico do momento liminar, poderíamos aqui ser facilmente conduzidos a tratar o luto de modo mais ou menos semelhante a como procedem estes autores, como uma “liminaridade” dos rituais fúnebres, como um intervalo entre o momento de afastamento da vida regular em razão da morte de um ente querido e a ainda não reinserção na vida cotidiana.

A experiência é entendida como um “aventurar-se”, um passar pelo perigo (DAWSEY, 2005). O Movimento Mães de Maio parece demonstrar, no entanto, que a experiência não seria equivalente ao *luto*, ou ao momento de “liminaridade”, mas que ela se daria em todo o processo ritual e pós-ritual, com o *luto* e o findar do *luto* (e, portanto, da “liminaridade”) na sua transformação em *luta*. Diante disto, dois problemas surgem com esta abordagem turneriana para pensarmos a realidade das Mães.

O primeiro é que o *luto* não parece ser um momento passado precisamente liminar para as Mães, uma vez que ele é constantemente revivido e repassado. Deste modo, *do luto à luta* não se trata apenas do processo de gênese do Movimento Mães de Maio, mas também de como ele vai se reconstituindo constantemente. Assim, se é verdade que há a implicação de um trânsito, de uma passagem *do luto à luta*, é verdade também que esta passagem se dá cotidianamente, e não como dois estados impermeáveis, lineares e não repetitivos.

O segundo problema diz respeito a um pressuposto tácito das abordagens gennepianas e turnerianas do ritual, que é o pressuposto da ordem e da estabilidade. Nestas abordagens, o período liminar seria justamente o da desordem e da instabilidade, um estado à parte da normalidade prévia e posterior em que a ausência de conflitos reina. No entanto, o Movimento Mães de Maio nos mostra que a *luta* (ou o “conflito”) é constante, e, inclusive, precede a própria existência deste Movimento⁴¹⁹. *Do luto à luta* não quer dizer, portanto, a

⁴¹⁹ Basta ver a análise que tal Movimento faz da *democracia das chacinas* como uma continuidade da violência da ditadura militar brasileira (MÃES DE MAIO, 2011).

criação de uma *luta* (ou “conflito”) pelas Mães, mas a mudança da relação (com uma nova adesão e engajamento) de tais Mães com a *luta* que as precede⁴²⁰.

Por isto, mais do que focar a análise na categoria de ritual, parto da tomada da experiência de transformação constante do *luto* em *luta* na criação e continuação do Movimento Mães de Maio como razão não somente da existência do Movimento, como também da sua continuidade, das redes de relações e de socialidade que tecem as Mães. Esta transformação do *luto* em *luta* se dá encadeada em uma trama de conflitos. O conceito heurístico de “conflito” serve de suporte para a categoria nativa de *luta* das Mães de Maio, o que nos remete para as referências teóricas centrais para a abordagem do “conflito” aqui adotada.

John Comerford (1999), ao discutir os diferentes usos da palavra *luta* entre trabalhadores rurais no oeste da Bahia, aponta que este termo polissêmico pode ser entendido de diferentes formas, assumindo estatuto de categoria nativa, podendo ser utilizado como uma *luta pessoal*, uma *luta política* ou mesmo da *vida como uma luta*. O conceito de “conflito”, portanto, vem ao encontro desta polissemia do termo *luta*, alcançando uma aproximação entre o termo nativo e o conceito teórico.

Entendo o “conflito” não como um estágio “entre duas ordens que se sucedem processualmente” (MARQUES, COMERFORD e CHAVES, 2007, p. 34), mas como inerente ao tecido social. Mais do que isto, nesta pesquisa os “conflitos” são tidos não apenas como uma significativa dimensão da vida social, mas como uma experiência que leva à “fabricação do social” (CHAVES, 2000). Neste sentido, o interesse pelos “conflitos” se dá “nos modos como eles foram vividos, que relações acionavam, que significados portavam, que sorte de efeitos produziam” (MARQUES, COMERFORD e CHAVES, 2007, p. 34).

Deste modo, as abordagens funcionalistas e estrutural-funcionalistas, das quais Turner é um dos grandes nomes, tornam-se incapazes de contemplar uma percepção deste ponto de vista, que entende que a “sociedade não está para além ou aquém do conflito, mas o conflito é inerente ao campo social, um de seus elementos formadores e essenciais” (MARQUES, COMERFORD e CHAVES, 2007, p. 34). O conceito de “conflito” ganha tal

⁴²⁰ As Mães de Maio se afiliam a um longo histórico de resistência de familiares e mães de pessoas vitimadas pela violência estatal, nacional (a exemplo das Mães de Acari) e internacionalmente (sendo a lembrança mais nítida a das Madres de Plaza de Mayo, na qual se inspiraram inclusive nominalmente).

relevância nesta pesquisa devido à própria categoria nativa de *luta*, que remete justamente à questão do “conflito”, que é considerado como um recurso heurístico e um estatuto próprio, como “uma categoria analítica que visa recobrir, sem pretensão de substituir, o campo semântico de categorias nativas” (MARQUES, COMERFORD e CHAVES, 2007, p. 35).

A *luta* das Mães de Maio é não apenas pela identificação e responsabilização dos executores de seus filhos, mas também por memória, verdade e justiça. “Verdade e justiça não apenas para os mortos e desaparecidos dos crimes de maio de 2006, mas para todas as vítimas do massacre contínuo que o Estado pratica historicamente no país” (MÃES DE MAIO, 2011, p. 20). Deste modo, as Mães assumem uma posição ativa na crítica de uma série de formas de violações a que o Estado submete tantos jovens, negros, pobres e periféricos.

Considerações finais

O presente artigo teve como objetivo apresentar e analisar a relação do Movimento Mães de Maio com a morte, correlacionando aspectos como luto, luta, memória, território e parentesco, através de um diálogo entre categorias nativas e conceitos antropológicos que se aproximam dos sentidos expressos nestas categorias.

Para tanto, em um primeiro momento vimos brevemente como se deram os episódios dos Crimes de Maio de 2006, e como durante e após tais eventos as mães se uniram e se articularam no Movimento Mães de Maio. Estas mães foram paridas por seus filhos, que ao serem assassinados pela polícia tiveram suas vidas objeto de disputa entre o esvaziamento e o reconhecimento. Os mortos se tornaram presentes através da *luta* de suas e outras mães, que encontram nas vozes dos filhos uma fonte de força para seguirem em *luta*.

As mortes dos filhos também são relacionadas ao território, à memória e ao parentesco, e através destas dimensões seus filhos atravessam temporalidades, retornam no formato de visões e lembranças, geram tensões e apreensões com os lugares experienciados, e indicam às mães que os mortos, de múltiplas formas, se fazem presentes.

Por fim, pôde-se observar como as Mães de Maio vivem o *luto* como um substantivo-verbo perene, transformando dor em união e *luto* em *luta*. Cotejando diferentes formas como a antropologia tratou a questão do luto, demonstrei o percurso analítico adotado – referenciado em alguns autores do campo da antropologia da política – para realizar uma

aproximação entre conceitos teóricos e categorias nativas do Movimento Mães de Maio visando compreender os modos de existência deste movimento.

Referências

BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

CAAF-UNIFESP. *Violência de Estado no Brasil: uma análise dos Crimes de Maio de 2006 na perspectiva da antropologia forense e da justiça de transição - Relatório Final*. São Paulo: UNIFESP 2019.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. Tranças, cabaças e couros no funeral Bororo – a propósito de um processo de constituição de identidade. In: MARTINS, José de Souza (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1983.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec, 1978.

CHAVES, Christine. *A Marcha Nacional dos Sem-Terra. Um Estudo sobre a Fabricação do Social*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

COMERFORD, John. *Fazendo a luta*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1999.

DAWSEY, John. Victor Turner e a antropologia da experiência. In: *Cadernos de Campo*, nº 13, p. 163-176, 2005.

JUSTIÇA GLOBAL e IHRC. *São Paulo sob ataque: corrupção, crime organizado e violência institucional em maio de 2006*. São Paulo, 2011.

FERNANDES, Francilene. *Barbárie e Direitos Humanos: as execuções sumárias e desaparecimentos forçados de maio (2006) em São Paulo*. Dissertação de Mestrado (Serviço Social). São Paulo: PUC, 2011.

GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

GONÇALVES, Renata. De antigas e novas loucas: Madres e Mães de Maio contra a violência de Estado. In: *Lutas Sociais*, nº 29, p. 130-143, 2012.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

MÃES DE MAIO. *Do luto à luta: Mães de Maio*. São Paulo: Nós por nós, 2011.

MALLART, Fábio. *Salve Geral: áreas urbanas, instituições prisionais e unidades de internação da Fundação CASA em comunicação*. In: *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 3, p. 293-314, 2011.

MARQUES, Ana Claudia. Founders, ancestors, and enemies: memory, family, time, and space in the Pernambuco sertão. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19, p. 716-733, 2013.

MARQUES, Ana Claudia; COMERFORD, John e CHAVES, Christine. Traições, intrigas, fofocas, vinganças: notas para uma abordagem etnográfica do conflito. In: MARQUES, Ana Claudia (org.). *Conflitos, política e relações pessoais*. Fortaleza: UFC/Funcap/CNPq-Pronex; Campinas: Pontes Editores, 2007.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos (rituais fúnebres orais australianos). In: FIGUEIRA, S. (org.). *Psicanálise e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1974.

MORAWSKA, Catarina. Luto e Memória das Mães da Saudade de Peixinhos. In: MARQUES, Ana Claudia e LEAL, Natacha Simei (org.). *Alquimias do Parentesco: casas, gentes, papéis, territórios*. Rio de Janeiro: Gramma/Terceiro Nome, 2018.

NETTO, Arlindo. Sem medo da morte: narrativa, experiência e sentidos. In: *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 161-170, agosto de 2019.

RODRIGUES, Hosana e SÁ, Leonardo de. Coração de mãe é terra que ninguém anda. Um estudo das redes, “tramas” e conflitos de mães em luto nas favelas à beira-mar. In: *Revista Brasileira da Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 40, p. 37-45, abril de 2015.

SANJURJO, Liliana; FELTRAN, Gabriel. Sobre lutos e lutas: violência de Estado, humanidade e morte em dois contextos etnográficos. In: *Ciência & Cultura*, v. 67, p. 40-45, 2015.

STABILE, Arthur. Debora Maria da Silva. In: JORNALISMO, Ponte e CARAMANTE, André. *Mães em Luta – Dez anos dos crimes de maio de 2006*. São Paulo: Ponte Jornalismo, 2016.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor. Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience. In: TURNER, Victor and BRUNER, Edward (org.). *The Anthropology of Experience*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1986.

VILAÇA, Aparecida. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari’ à luz do perspectivismo. In: *Revista de Antropologia*, vol. 41(1), 1998.

VILLELA, Jorge Mattar. Os vivos, os mortos, e a política no Sertão de Pernambuco. In: *Rev. hist.*, n. 173, p. 329-358, 2015.

Filmografia

NÃO SAIA HOJE. Direção: Susanna Lira. [S.l.]: Modo Operante Produções, 2016. 1 DVD (53 min).

MORTOS NÃO ENTERRADOS E O LUTO INTERROMPIDO: O IMPACTO DO NEGACIONISMO NA ELABORAÇÃO DAS PERDAS

Mariana Boujikian Felipe⁴²¹

Resumo

Neste trabalho, objetiva-se apontar os impactos da negação na elaboração do luto através do caso de descendentes do genocídio armênio (1915-1923), e de relatos etnográficos de seus espaços de rememoração dos mortos. Os diversos mecanismos de negação dos acontecimentos utilizados impedem o grupo de processar suas perdas e prantear as vítimas. Desse modo, o negacionismo que acompanha o gesto da violência representa uma tentativa de privar também a morte simbólica.

Palavras-chave: Genocídio; Negação; Trauma.

“O que o povo armênio luta hoje é pelo reconhecimento. Porque não vai mudar nada. Nada vai voltar, nada vai mudar, o sofrimento continua. Mas acho que as pessoas querem respirar, entendeu? Sabe dar aquele suspiro? (...)”.

A frase veio de uma neta de sobreviventes do genocídio armênio. Nascida e criada na zona norte da capital paulista, ela havia escutado ao longo dos anos diversas histórias sobre os massacres que vitimaram membros de sua família. Com o olhar pesado, a mulher de meia-idade explicava o ressentimento em relação ao modo como a perseguição dos seus antepassados era sistematicamente negada até os dias atuais. O sofrimento contínuo ao qual ela se referia teve início há mais de um século, e se estende por diferentes gerações de armênios que se encontram temporal e geograficamente distante dos eventos traumáticos.

Durante o período de 1915-1923, uma série de deportações e massacres realizados pelo governo do Império Turco-Otomano levou à morte de 1.5 milhão de armênios que viviam como minoria étnica e religiosa na região. A perseguição também teve como consequência um processo de desterritorialização dos sobreviventes, levando à formação de uma diáspora que inclui cerca de 30 mil armênio-brasileiros.

Tal qual a entrevistada, membros da comunidade espalhados ao redor do mundo têm uma principal reivindicação: que o Estado turco, herdeiro do Império, reconheça oficialmente a causa da morte e as condições que levaram à fuga de milhares de armênios para longe de suas terras ancestrais. Um dos maiores especialistas da área de genocide studies, o cientista político Adam Jones, explica a movimentação da diáspora: “Durante as

⁴²¹ Mestranda no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo

últimas quatro décadas, um movimento crescente por desculpas e restituição estabeleceu a catástrofe armênia como um dos três genocídios canônicos do século XX, junto com o Holocausto e Ruanda”. (JONES, 2017, p. 200.)

Entre os mecanismos comumente engendrados por *genocidaires*, o ataque à memória mostra-se um ponto nevrálgico. Nestes contextos, qualquer lembrança da violência em massa torna-se alvo dos perpetradores, que desejam sair impunes e eximir-se de qualquer responsabilidade. O teórico norte-americano Gregory Stanton explica a realização dos processos genocidas através de 8 etapas⁴²², sendo que a última delas é a negação. De acordo com sua formulação, todo genocídio, sem exceção, é seguido por essa prática.

Como aponta Márcio Seligmann-Silva:

“O negacionismo neste caso é apenas um caso particularmente radical de um movimento que acompanha o gesto genocida (...). O apagamento dos locais e marcas das atrocidades corresponde àquilo que no imaginário posterior também tende a se afirmar: não foi verdade.” (SELIGMANN, 2008, p. 75)

Nesse processo, o ocultamento de evidências materiais é uma forma de intimidar os sobreviventes para que não contem suas histórias, e impedir que os eventos recebam atenção suficiente para se tornar parte de uma memória coletiva global. Assim, para se destruir a existência de um povo, se aniquila também a possibilidade de que ele processe suas perdas e reconstrua sua história, negando seu direito à memória e a verdade.

Uma das mais notórias formas de negacionismo é a argumentação da autodefesa. Essa técnica discursiva explicita-se quando genocidas reconhecem perdas humanas, mas afirmam que estas ocorreram por conta de um contexto específico em que nenhuma outra saída era possível. Nestes casos, os responsáveis afirmam que diante dos ataques, era necessário se proteger. Ao enveredar pela autodefesa, o negacionista alega que as matanças foram apenas uma reação à violência praticada primeiramente pelo grupo alvo.

A Turquia é especialmente representativa desse tipo de malabarismo histórico. Ao longo de mais de um século, as autoridades alegam que manifestações de grupos

⁴²² Os outros estágios são classificação, simbolização, desumanização, organização, polarização, preparação e execução. A produção de Stanton se encontra publicizada no site Genocide Watch, disponível em: <<http://www.genocidewatch.org/aboutgenocide/8stagesofgenocide.html>> Último acesso (novembro 2019)

nacionalistas armênios eram atos terroristas, e que foi necessário contê-los à força. Em 2019, a conta da presidência fez um post no Twitter, no dia 24 de abril - a data oficial de rememoração do genocídio armênio - alegando: “A realocação das gangues armênicas e seus partidários, que massacraram o povo muçulmano, inclusive mulheres e crianças, no leste da Anatólia, foi a ação mais razoável que poderia ser tomada em tal período. As portas de nossos arquivos estão abertas a todos que buscam a verdade.”⁴²³ Vê-se na retórica do post uma clara inversão do papel de vítima e algoz. O Estado turco - com todo seu poderio militar e amplo controle político do território - vira o perseguido, e a comunidade minoritária que encontrava-se desarmada converte-se no grupo opressor.

É interessante notar que apesar desse discurso ser utilizado para eventos do início do século XX, a mesma argumentação é frequentemente aplicada no Brasil atual para justificar chacinas em favelas e periferias de grandes centros urbanos. A violência de Estado travestida de política de segurança pública é acompanhada por tentativas de criminalização das vítimas, taxadas de “suspeitas” ou “traficantes”. Também é comum a alegação de que os ataques de forças policiais foram motivados por legítima defesa, através dos notórios autos de resistência - responsáveis por centenas de mortes todos os anos.⁴²⁴

Independente da situação em que ocorre, as diferentes estratégias de negacionismo possuem algo em comum. Seja em relação a períodos ditatoriais, crimes contra humanidade ou genocídios, é possível utilizar as reflexões trazidas por Israel Charny: além de negar a responsabilidade, a negação é uma forma de “celebrar destruição, renovar humilhações dos sobreviventes e todos os outros que se importam com a destruição da vida. São ataques a identidade do povo vitimado.” (CHARNY, 2003, p. 11).

Através da negação, o crime se estende a todas as gerações futuras, pois o grupo atingido é privado do seu direito à rememoração dos mortos, e à reconstrução das condições em que eles estavam quando perderam suas vidas. Desse modo, o luto torna-se impossível, e prende os armênios, bem como outros povos vítimas de processos semelhantes, a um passado em disputa. A negação da verdade e as tentativas de revisionismo histórico são instrumentos danosos para toda sociedade que preza pela

⁴²³Disponível em <<https://twitter.com/trpresidency/status/1120977576753803265?lang=pt>>

⁴²⁴Disponível em <<http://apublica.org/2014/12/violencia-legalizada/>>

dignidade humana, pois em última instância, “sua mensagem básica é a celebração do fascismo e da violência” (CHARNY, 2013, p. 28)

A ausência de mecanismos que permitissem que as vítimas e seus ascendentes fossem escutados em suas experiências colocou os armênios em uma eterna batalha para explicar ao mundo sua dor. Marc Nichanian afirma que a exigência de ter que comprovar a veracidade do próprio sofrimento é geradora de uma espécie de looping no espaço-tempo, que coloca sempre os armênios de volta aos eventos do século passado:

Cada vez que uma prova é solicitada, e uma prova é solicitada constantemente, você está novamente na frente do carrasco; você tem que dar conta de sua própria tortura, sua própria morte sob tortura. E é isso que o carrasco queria. Você está totalmente preso na lógica do carrasco. Não há escapatória. Ele está na sua frente.” (NICHANIAN, 2003, p. 133).

Logo, uma das principais consequências da negação é a perpetuação do trauma para a população vitimada e seus descendentes. O desconforto com a falta de reconhecimento por parte dos perpetradores é o tom central de eventos realizados em homenagem aos mortos do genocídio, como os atos realizados anualmente no dia 24 de abril.⁴²⁵ Convocado para acontecer em uma pequena praça em frente ao consulado da Turquia na cidade de São Paulo, o ato⁴²⁶ possui o ar carregado por palavras de ordem. Entre as árvores que rodeiam o local, os membros da comunidade amarram bandeiras da Armênia, e espalham faixas e cartazes que trazem o número de mortos a ser lembrado. O dado numérico, frio e matemático, parece ser uma tentativa de quantificar uma perda irreparável, pois os nomes, as circunstâncias das mortes e as covas nunca poderão ser conhecidos de fato.

Os membros mais velhos da comunidade dão aos menores a tarefa de distribuir um panfleto explicativo para os transeuntes. O pequeno papel busca elucidar o motivo da manifestação, desconhecido da ampla maioria da população brasileira. Uma moça de 20 e poucos anos, vestida inteiramente de preto, pega o microfone. Com as cores da bandeira da

⁴²⁵ Para os armênios, o dia 24 de abril é o dia oficial de rememoração do genocídio. A data remete a um marco inicial dos massacres, quando diversas lideranças religiosas e intelectuais foram executadas em 1915. Segundo Jones, “em um ato de ‘elitícidio’ em Constantinopla, centenas de armênios notáveis foram reunidos e aprisionados. A grande maioria subsequentemente assassinada, torturada ou trabalhou até a morte em locais isolados” (JONES, 2017, p. 207)

⁴²⁶ Relato baseado em trabalho de campo realizado em abril de 2018.

armênia pintadas nas duas bochechas, ela ergue o queixo em uma postura acusadora, e grita com a voz tremida: “Vocês não tem coragem de mostrar a cara, seus covardes!”.

A jovem parecia embargada pela possibilidade de se dirigir à instituição que representava o Estado causador de sua dor. Virada para o consulado, fazia perguntas em tom inquisidor: “De quem é Marash? De quem é Zeytoun?” referindo-se às vilas historicamente armênias, que hoje estão sob domínio territorial turco. A pergunta retórica nunca teria uma resposta. Da parte do consulado, havia um silêncio absoluto, nenhum pronunciamento. Sobreouvi a conversa de uma mulher, que virou-se para a outra afirmando: “Não tem ninguém aí hoje. Nesse dia eles nem vem trabalhar”.

Ao longo dos anos, o ato já havia sido incorporado ao calendário do consulado, de modo que os funcionários se preparavam para não ser importunados pelas dezenas de armênios que se amontoavam do outro lado da rua. A militante ao microfone continuava “Vocês são sujos, sujos de sangue”. Outro organizador puxava “Turquia assassina!”, ao que os participantes respondiam: “Estado genocida!”. O ato costuma seguir até o início da noite, quando os manifestantes acendem sinalizadores que disparam luz e fumaça na direção do consulado. Ao final, uma das frases do panfleto se repete: “A Síria de hoje é a Armênia de ontem! Erdogan, tire suas mãos sujas de sangue da Síria”.

Ainda no evento, foi possível recolher o depoimento de uma das manifestantes, que explicou a sua presença anual através de uma forte memória familiar:

“Pra mim, eu sempre tive o genocídio armênio muito presente na minha vida, de uma forma muito marcante, porque eu tive a chance de conviver com a minha bisavó, que foi uma sobrevivente do genocídio, até o ano de 2006, eu acho, e ela lembrava de tudo perfeitamente. Com 5 anos ela ficou órfã, viveu num orfanato, relatava pra gente com perfeição tudo que ela presenciou. Então eu sempre cresci com a chama armênia dentro de mim e a sede por justiça.”

Através dos relatos transmitidos oralmente, vê-se que a entrevistada estabeleceu uma relação de justiça com as vítimas do período. O fato de descendentes que já estão há gerações de distância dos acontecimentos continuarem a reivindicar e lembrar daqueles que foram assassinados indica que o tema do genocídio tornou-se uma questão transgeracional. A continuidade dos sentimentos de revolta e indignação, bem como o luto

prolongado, são fruto direto da política negacionista promovida pela Turquia por mais de um século.

Através da pesquisa de campo realizada com a diáspora armênio-brasileira, é possível concluir que o referido trauma é capaz de atravessar tempo e espaço, e que a negação da existência do genocídio “torna impossível para os descendentes a elaboração desse trauma coletivo” (LASO, 2010, p. 12) de modo que “o negacionismo é um modo de prolongar e persistir o ato genocida, ao privar a morte simbólica.” (LASO, 2010, p. 11).

Foto tirada em abril de 2018



Fonte: Arquivo pessoal

REFERÊNCIAS

CHARNY, Israel W. A classification of denials of the Holocaust and other genocides. **Journal of Genocide Research**, v. 5, n. 1, p. 11-34, 2003.

JONES, Adam. **Genocide: A comprehensive introduction**. Nova York: Routledge, 2016.

KAZANJIAN, David; NICHANIAN, Marc. Between genocide and catastrophe. In: ENG, David L., KAZANJIAN, David, e BUTLER, Judith. **Loss: The politics of mourning**. Univ of California Press, 2003. p. 125-47

LASO, Eduardo. Genocídio: silêncio, justiça y transmisión. In: **Aesthethika - revista internacional de estudio e investigación interdisciplinaria sobre subjetividad, política y arte**. Departamento de Ética, Política y Tecnología, Instituto de Investigaciones, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, 2010.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. **Psicol. clin.**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 65-82, 2008. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652008000100005&lng=en&nrm=is>. Último acesso em 12 janeiro 2020.

STANTON, Gregory H. **Genocide Watch**, 1998. The eight stages of genocide. Disponível em: <<http://www.genocidewatch.org/aboutgenocide/8stagesofgenocide.html>> Último acesso em 20 novembro 2019

**GT 35 – MULHERES INDÍGENAS, AUTONOMIAS E POLÍTICAS DE
RESISTÊNCIA**

Comunicações orais

**FAZER “BEM FEITINHO”: PRODUÇÃO ARTESANAL E AFIRMAÇÃO CULTURAL DE MULHERES
INDÍGENAS NO CONTEXTO URBANO DE BOA VISTA/RR**

Nathalia Bianca da Silva Martes⁴²⁷

Resumo

O presente trabalho resulta da pesquisa feita com mulheres indígenas, membros da Associação Cultural Indígena Kapóí, que saíram de suas comunidades de origem, na Guiana, e que hoje residem no espaço urbano da cidade de Boa Vista, capital de Roraima, onde utilizam o artesanato indígena como instrumento diacrítico de afirmação cultural, exprimindo uma riqueza de conhecimentos através do emprego de técnicas ancestrais adquiridas no seio coletivo, com representações simbólicas e utilitárias retratadas em diversos artefatos.

Palavras-chave: Artesanato indígena; Mulheres indígenas; Contexto urbano; Afirmação cultural.

Este trabalho busca refletir sobre o significado do artesanato indígena na afirmação cultural e na estratégia de renda para as mulheres membros da Associação Cultural Indígena Kapóí⁴²⁸. Essa associação, criada em 2003 por três indígenas, estimula o exercício de práticas culturais na cidade, na luta e reconhecimento da presença indígena nesse espaço, sendo que a maioria dos membros são mulheres, que passaram por experiências de deslocamentos de suas comunidades de origem, na República Cooperativa da Guiana, para a cidade de Boa Vista, capital de Roraima e, no contexto urbano, experimentaram diversas situações que são encaradas como desafios e barreiras associados ao gênero e raça, como poucas e mal remuneradas oportunidades de emprego, a barreira da língua e o preconceito com a população indígena que vive na cidade. No entanto, essas mulheres encontraram no associativismo a oportunidade de superar todas essas dificuldades. No contexto urbano da cidade de Boa Vista elas tiveram que aprender a lidar com um novo universo social, no entanto, as práticas de vida das comunidades de origem ainda persistem, num duplo processo de presença da aldeia na cidade e da cidade na aldeia, como manutenção da identidade nas condições da vida urbana, como já argumentaram Sacchi e Gramkow:

⁴²⁷ Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGANTS/UFRR.

⁴²⁸ O termo KAPÓI tem sua origem na língua Macuxi – do tronco linguístico Karib – e que significa lua, símbolo escolhido para representar a associação.

“[...] a construção das identidades das mulheres indígenas as coloca na posição de ter que preservar os valores tradicionais e afirmar sua tradição étnica, ao mesmo tempo em que têm de lutar contra as desigualdades específicas de seu gênero. Assim, suas identidades étnicas proporcionam espaços de resistências e engendram construções de feminilidade por meio da ‘tradição’, enquanto, simultaneamente, pode haver a necessidade e/ou desejo dos valores da ‘modernidade’.” (SACCHI e GRAMKOW, 2010, p.18)

Não obstante aos desafios presentes no contexto urbano, as mulheres indígenas procuram tornar sua participação cada dia mais legítima na sociedade nacional e, por meio da produção artesanal, elas procuram ainda destacar a cultura de seu povo. Essas mulheres procuram um “lugar” para seus “trabalhos”, que além de evidenciar a cultura indígena, busca ainda sua valorização enquanto mulher.

“O artesanato é aqui concebido como um fenômeno heterogêneo, complexo e diversificado. Como uma forma de expressão cultural entre a tradição e a contemporaneidade. O trabalho artesanal no mundo contemporâneo está, desta forma, envolto em diversas dimensões sociais: cultural, econômica e institucional. Sua importância vem da capacidade deste segmento de promover a inclusão social por meio da geração de renda e ocupação e de resgatar valores culturais e regionais.” (KELLER, 2014, p. 3 24)

No caso em estudo, as mulheres indígenas encontraram, na produção de artefatos culturais, uma oportunidade para conseguir uma renda extra e contribuir para a manutenção da família, além da satisfação encontrada no “saber fazer”. Para elas a produção artesanal de objetos culturais vai muito além da questão da arte tal como concebida em termos teóricos, é um saber que vem de gerações e que emana ancestralidade: saber fiar, fazer rede, fazer colares, cocares, cestos e outras tantas peças, vem de um conhecimento adquirido no seio da coletividade, e a continuidade dessa prática constitui, ao mesmo tempo, a transmissão de conhecimentos adquiridos.

Um breve passeio pela literatura etnográfica mostra a enorme diversidade etnográfica que enfeixa a noção de artesanato indígena. Lagrou (2010) destaca uma reflexão importante, do qual os povos indígenas não partilham da noção de arte que a tradição ocidental difundiu, mas isso não significa que estes não tenham seus próprios critérios de beleza e estética na produção de artefatos. Os objetos produzidos por estes povos são carregados de complexas redes de interação, tanto na relação social quanto na relação com a natureza, com diversos significados que compõem a perspectiva de mundo dos povos indígenas.

[...] muitos artefatos e grafismos que marcam o estilo de diferentes grupos indígenas são materializações densas de complexas redes de interações que supõem conjuntos de significados, ou, como diria Gell, que levam a abduções, inferências com relação a intenções e ações de outros agentes. São objetos que condensam ações, relações, emoções e sentidos, porque é através dos artefatos que as pessoas agem, se relacionam, se produzem e existem no mundo. (LAGROU, 2010, p. 2)

De acordo com a autora, para os indígenas não existe uma diferença entre artefato e arte, pois o primeiro é produzido para uso cotidiano, e o segundo para ser contemplado. De tal modo o artefato indígena é produzido para possuir uma função e um significado no seio da comunidade, além de dar continuidade a um conhecimento considerado ancestral; sua apreciação ou contemplação enquanto arte se torna apenas um fator de coexistência entre esses dois mundos distintos. Arte e artefato se relacionam e se sobrepõem um ao outro, onde “[...] funcionalidade e contemplação se tornam inseparáveis, resultando na eficácia estética da capacidade de uma imagem agir sobre e, deste modo, criar e transformar o mundo [...]” (LAGROU, 2010, p.20).

Todavia, tais aspectos são vistos em oposição, e Goldstein (2014), ao tratar de uma nova dicotomia, “arte e artesanato”, destaca que a sociedade nacional percebe esses dois quesitos como conceitos separados num “sistema das artes” onde “as criações populares e indígenas costumam ser ignoradas ou relegadas a um segundo plano. Separar o artesanato da arte é uma das estratégias de hierarquização desse sistema” (GOLDSTEIN, 2014, p.03). Assim, é relevante perceber que o conceito de arte é totalmente subjetivo, tornando-se mais uma questão de conceito do que fenômeno.

O valor estético do artesanato indígena constitui-se, ainda, na questão de perfectibilidade do objeto produzido. Foi observado, no trabalho de campo, que na sua produção, todo cuidado e atenção são pouco para não incorrer qualquer erro que possa arruinar o objeto em processo de fabricação. Além da atenção minuciosa e da paciência necessária ao processo de fabricação das peças, é necessário também a destreza e delicadeza no manejo das peças, e assim fazer “bem feitinho” cada artefato. Nesse aspecto, o saber indígena é fundamental para o emprego das técnicas ancestrais, aprendidas desde a infância, ampliando-se na puberdade, por questões matrimoniais, e na velhice se tornam fonte de especialização e refinamento, e esse saber é resultado de uma transmissão social de conhecimento de geração a geração, feito de forma sexualmente diferenciada, com a visualização de modelos, técnicas e reprodução continuada. A reprodução de artefatos que

fazem parte de um conhecimento ancestral demonstra o respeito às técnicas de produção e a cultura de cada povo indígena, e uma vez fora de suas comunidades de origem, reestruturam os saberes como forma de sobrevivência (Velthen, 2014).

Enquanto artesanato, termo criado pela sociedade nacional, as artes indígenas são apreciadas como *suvenir* ou artigos decorativos. Tal termo traz a ideia do senso comum de que é um produto de pouco prestígio e valor monetário, por ser fabricado de forma manual, além de vê-lo como expressão de tradições populares regionais. No entanto, o artesanato também perpassa a fronteira da arte, e com ela se entrelaça, podendo ser vista a partir de diversas tipologias. Como destaca Lemos (2011), há o artesanato de reciclagem, o tradicional, de referência cultural, contemporâneo conceitual e por último o termo que mais se adéqua a esse estudo, o artesanato indígena.

As interlocutoras desse trabalho são indígenas da etnia Wapichana e Macuxi, que no processo de deslocamento de suas comunidades para a cidade de Boa Vista, motivadas por diversos fatores, ao que se destaca a procura de emprego, acesso a educação, assistência médica e melhores condições de vida, acabam que optando por permanecer com suas famílias no contexto urbano da capital roraimense, mas sempre mantendo os laços com suas comunidades de origem, visitando-as constantemente.

O ARTESANATO INDÍGENA COMO INSTRUMENTO DE AFIRMAÇÃO CULTURAL

A produção artesanal indígena é uma das grandes manifestações de cultura na cidade de Boa Vista/RR, junto com os cantos e danças, das diversas etnias que habitam tanto a região do lavrado como a da floresta. Comercializada em comunidades próximas da cidade, centros culturais e artesanais, associações indígenas, entre outros, além de legitimar a presença dessa cultura no contexto urbano, sua produção e comercialização são também fonte ou complemento de renda para muitas famílias indígenas. Como observa Aroni (2010), aprendem-se muito sobre pessoas/povos e contextos sociais ao observar aquilo que elas produzem, nos quais os artefatos, objetos fabricados artesanalmente, assumem uma posição relevante.

Os povos indígenas que vivem na capital roraimense são possuidores de uma rica tradição cultural, e dessa forma, tentam conciliar o saber tradicional com o modo de vida no contexto urbano. Segundo Florissi e Fioretti (2012), a cidade de Boa Vista, assim como outras

idades, é um lugar de grande interação social e cultural, com perfil multicultural, que concentra a produção e consumo de bens culturais, e assim, o artesanato indígena aparece como uma das várias manifestações materiais de identidade e afirmador cultural em Boa Vista, onde, de acordo com os autores, os processos culturais se constroem.

O reconhecimento de artefatos indígenas se dá desde a chegada dos primeiros viajantes às Américas, que coletavam objetos para levar à Europa e depositar em instituições públicas onde se tornavam fontes de informação. Ribeiro e Velthen (1992) destacam que o colecionismo de artefatos indígenas do século XIX tinha por objetivo evitar a perda da cultura de povos que estavam fadados à extinção naquela época. No mesmo caminho, Porto Alegre (1998) ressalta que o olhar colecionador de artefatos indígenas no Brasil se dá por meio dos viajantes que aqui estiveram durante o século XIX. O processo de coleta de artefatos para coleções etnográficas era uma missão especial para a etnografia, pois achava-se necessário recolher o maior número de documentos culturais vivos de povos considerados a beira da extinção. Essa coleta advém do propósito de “salvar” as culturas do desaparecimento, depositando-a em museus. Grande parte de artefatos indígenas brasileiros e sul-americanos recolhidos ao longo do séc. XIX e início do séc. XX encontra-se em museus da Europa.

Modelos da expressão de culturas no qual seu uso é incorporado na vida cotidiana e nos costumes sociais, tais artefatos acabam que por se tornar objetos exóticos na cidade, como bem é observado em Boa Vista. Adornos, utensílios domésticos, armas de caça, entre outros tantos artefatos, viram objetos apreciativos e de estudos em museus ou universidades e também objetos turísticos, para registrar através destes o modo de vida do nativo. E pelo fato de serem confeccionados de forma manual pelos indígenas, a sociedade nacional tende a caracterizar tais artefatos como objetos artesanais.

Paralelamente, os artefatos indígenas são invariavelmente apreciados pelo senso comum enquanto ‘artesanato’, termo institucionalizado pelos que os negociam em lojas de souvenir ou de artigos para decoração. Essa classificação aponta para a ideia de que as artes indígenas seriam anônimas e, assim, desprovidas de autoria individual. [...] A outra face dessa moeda é constituída pela aura do exotismo atribuída as produções materiais e imateriais indígenas, e aos próprios índios, [...]. (VELTHEM, 2010, p. 58)

Hoje em dia é comum para os próprios indígenas, principalmente os que vivem na cidade, se referirem a esses artefatos como artesanato, mas num sentido próprio, como um objeto que evidencia ou representa uma cultura, que expressa a maestria de diversas etnias,

e como objeto de afirmação indígena no espaço urbano.

O artesanato indígena é resultado dos trabalhos produzidos no seio de comunidades e etnias indígenas, onde se identificam o valor de uso, a relação social e cultural da comunidade. Os produtos, em sua maioria, são resultantes de trabalhos coletivos, incorporados ao cotidiano da vida tribal (LEMOS, 2011 p. 44).

A importância por trás da produção de artefatos artesanais para a comercialização está na afirmação étnica de um povo na cidade e a renda que provem da venda destes artefatos na maioria das vezes colabora no sustento de uma família indígena, como por exemplo, a venda de panelas de barro produzido pelas mulheres da etnia Macuxi, onde “a venda das panelas possibilitou, para algumas mulheres, o acesso a uma renda, contribuindo também para elevar as suas autoconfianças” (CAVALCANTE, 2013, p.104), sendo perceptível também essa situação na fala de Dona Selestina, indígena da etnia Wapichana:

Eu gosto, tô ganhando de 5, 10, 20 reais, por ai né, ajuda muito. É bom quando a gente faz muito artesanato e ai vende [...]. É bom fazer artesanato. Um dia a gente fez muito e ganhou R\$ 600,00. Eu falei para Delci, [...] assim dá comprar umas coisas pra neném, quando tu faz 10 colar, já é R\$100,00 né. (SELESTINA)

Nesse contexto é possível observar a participação efetiva das mulheres indígenas tanto no setor econômico quanto na afirmação cultural por meio da produção e venda de artesanato indígena na cidade de Boa Vista, onde resistem social e politicamente aos impactos sofridos pelo contato com a sociedade nacional no meio urbano, e assim o artesanato indígena, além de evidenciar uma manifestação cultural, virou uma alternativa de trabalho e renda para as indígenas que vivem na cidade, dando certa autonomia a elas, como se observa nesse relato de Dona Maria, da etnia Wapichana: “Aí eu fui vender meu artesanato, gostei de ganhar meu dinheirinho de lá né [...] assim, em casa dá pra ajudar né”.

Atualmente na cidade de Boa Vista, a produção artesanal indígena, empreendido em cunho econômico, causa grande fascínio a turistas pelo caráter “exótico” da peça, onde recorrem a centros artesanais na cidade para adquirir uma peça originalmente produzida por indígenas, que em grande parte são comercializadas como *suvenir*. O fato de as peças se caracterizarem como artesanato já prediz, geralmente, que as peças possuem pouco valor monetário e que é uma atividade auxiliar de renda.

As peças confeccionadas são, quase sempre, de uso cotidiano nas comunidades indígenas, e de certa forma, o artesanato indígena assume uma importância muitas vezes

menosprezada pela sociedade nacional, por se tratar de uma atividade tradicionalmente de caráter familiar e de baixo custo, porém relacionando essa atividade com o quesito cultura, esta assume um significado de duplo caráter, onde é uma mercadoria e ao mesmo tempo um produto cultural, ou seja, “[...] Como objetos uteis, eles são consumidos. E como bens simbólicos são dotados de significados.” (RIBEIRO, 1998, p.135).

Geralmente a maior parte da complementação de renda de algumas famílias indígenas no estado está na comercialização de artefatos símbolos de sua etnia ou que represente sua comunidade, repercutindo assim uma cultura rica com grande variedade artística que em nada se encaixa no conceito ou modelo de arte ocidental. As poucas e mal remuneradas oportunidades de trabalho levam as mulheres indígenas a encontrar na produção artesanal um complemento de renda para o sustento da família no contexto urbano. Para Delci, da etnia Wapichana, fazer artesanato é bom e diz que “é melhor fazer artesanato porque as pessoas vêm aqui atrás, pra comprar, assim eu consigo dinheiro pra comprar coisas pros meninos”.

É no contexto da associação Kapói que as mulheres se articulam com atividades voltadas ao aprendizado da confecção de peças para serem vendidas. Os membros aprendem com os que já sabem como confeccionar uma peça, a relação dos indígenas dentro desse espaço favorece a transferência de conhecimentos e técnicas, assim tanto adultos quanto crianças aprendem as técnicas de produção de artefatos. Dentre as peças confeccionadas se encontram:

- Cestos
- Abanadores
- Tipitis
- Braçadeiras
- Cocares
- Adornos (colares, pulseiras, brincos e enfeites de cabelo)
- Esculturas de madeira
- Saias de fibra
- Chocalhos

Os membros da associação dão importância à coleta de matérias-primas originais para confecção artesanal; coletam sementes, palhas e penas em diversos locais, tanto na

cidade quanto nas comunidades próximas, e também nas comunidades de origem, por ocasião de visitas, principalmente sementes e palhas que são mais difíceis de coletar na cidade, “palha de buriti, tucumã, é só os homens que vão pra poder tirar lá de cima, aí óleo de buriti a gente tira por aqui”, ressalta Delci.

Dona Selestina afirma que alguns materiais são comprados de outras etnias, como por exemplo as penas e alguns tipos de sementes que ela compra de indígenas da etnia Wai-wai, da região sul do estado. Eles se comunicam por telefone quando há material disponível para a associação. Quando esse comércio não é possível, os membros coletam nas margens do Rio Branco, vão para comunidades próximas da cidade como Tabalascada e Moskow, vão para outros municípios, tais como Caracaraí, Alto Alegre, ou ainda em comunidades rurais, como bem destacam as falas a seguir:

A gente vai pra Vista Alegre pra ajuntar semente, a gente trabalha pra longe assim, ajuntando semente. Quando a gente vai ali no rio Branco, qualquer semente que a gente acha traz pra ver como é né, se é boa ou não. As penas a gente compra. (SELESTINA)

Semente, as vezes eu vou lá na mata ajuntar. A gente ajunta por aí, semente em qualquer lugar que a gente anda, a gente ajunta, é assim que a gente faz, pega e fura com furadeira. Lá no interior, as vezes que eles (parentes) matam, assim, pra comer né, aí eu falo: cadê aquelas penas? Aí eles guardam pra mim, aonde a gente acha pena, a gente não estraga não. (MARIA)

Delci afirma que é melhor procurar semente na Guiana e justifica: “porque lá na minha comunidade tem muito e aqui semente tem que comprar e também é caro”. As sementes coletas são socializadas entre o grupo, Dona Vanda, indígena da etnia Macuxi, sempre que possível, envia sementes para Dona Selestina distribuir entre as mulheres e assim confeccionar o artesanato para comercializar. Essa socialização ocorre tanto para as matérias primas como também com diversas práticas culturais, para assim manter um laço de relação forte e confiante no grupo, como bem ressalta Batista (2011):

As relações entre grupos distintos é mais que um compartilhamento material, também é visto como um teor altamente simbólico. De acordo com Marcel Mauss (2003) a reciprocidade pode ser a retribuição de um presente, de um favor ou, nas relações de interação social, pode ser ilustrada com a atenção à fala do outro, com demonstrações de interesse e afeto, que são práticas capazes de estabelecer e manter convivências. (p.14)

No período de chuva é comum a falta de matéria-prima devido ao difícil acesso aos

próprios lugares de coleta por conta do aumento do volume dos rios e igarapés. Na grande estiagem que o estado sofreu no ano de 2015, a produção de sementes também foi quase nula nas matas que cercam as margens do rio Branco, por conta das intensas queimadas florestais. Assim, a associação recorreu à compra de sementes e miçangas em centros artesanais, lojas de material para bijuterias ou de outros grupos indígenas para continuar a produzir e vender o artesanato.

Depois de produzido, o artesanato é comercializado em lugares que as mulheres encontram oportunidade para vender, como, por exemplo, em eventos promovidos pela UFRR – Universidade Federal de Roraima e pelo Conselho Indígena de Roraima – CIR. A associação é sempre convidada a fazer apresentações da dança Parixara, defumação e venda de artesanato, principalmente também em eventos com temáticas indígenas que ocorrem dentro e fora da cidade.

O QUESITO ESTÉTICO

Ao tratar sobre a noção estética e cultural de artefatos indígenas, Velthen (2010) afirma que as artes indígenas não partilham da noção ocidental de arte e que as obras nativas são originárias da produção artística nacional. O senso comum percebe as manifestações artísticas indígenas como algo singular, como uma “arte comum e geral dos índios” (VELTHEM, 2010, p.57), porém existem diversos povos que se expressam artisticamente de várias formas, nos mais variados contextos com diferentes significações produzidas, como afirma Delci: “[...] nós Wapichana fazemos artesanato diferente dos Ingarikó né [...]”. Na Kapóí, os povos Wapichana, Macuxi e Patamona representam essa diversidade cultural que é respeitada e todos conhecem um pouco da cultura de cada um por meio das obras artesanais.

Os artefatos indígenas ainda se revestem de particularidades, “materializando redes de interações complexas, considerando laços, ações, emoções, significados e sentidos.” (LAGROU, 2005, p.70), além das funções representativas e utilitárias. Percebendo essas concepções, se observa que “a valorização estética de um artefato indígena pode não estar contida no próprio objeto, mas se afirma ao exprimir uma relação, pois estaria condensada na própria utilização do artefato ou em sua permuta.” (VELTHEM, 2010, p.59), assim, não somente os objetos decorativos e ornamentos, como objetos de uso cotidiano, também

assumem uma elaboração estética que vai além de seu uso cotidiano e funcional.

A utilização de matérias primas específicas é imprescindível na confecção dos artefatos, pois “a qualidade estética também pode ser encontrada na adequação dos elementos” (VELTHEM, 2010, p.59). Dessa forma, Velthem explica que as produções artísticas expressam, na vida indígena, os conhecimentos acerca das matérias primas empregados, das técnicas de confecção e do simbolismo agregado, e que a qualidade estética está presente na adequação de elementos, onde o uso de matérias primas específicas é muito importante para que dado artefato adquira forma e função.

Em uma de minhas visitas a Kapóí, o presidente da associação certa vez comentou que quando falta material, os membros querem pegar cipó de goiaba para fazer cesto, mas que ele não recomenda, que prefere utilizar matéria prima apropriada, palha de buriti ou arumã, “quer usar material de verdade”, porque segundo ele a qualidade do cipó de goiaba é ruim e não é o material apropriado para fazer cestos. É necessário utilizar a matéria prima adequada para cada peça e assim produzir artesanato de qualidade e de acordo com que foi aprendido tradicionalmente. As mulheres utilizam diversas sementes na produção de peças artesanais, sendo que as mais comuns encontram na floresta ou nos centros que comercializam sementes para bijuterias, entre as quais estão:

- Morototó (*Schefflera morototoni*)
- Olho de boi (*Talisia esculenta*)
- Saboneteira (*Sapindus saponária*)
- Paxiúba (*Socratea exorrhiza*)
- Jarina (*Phytelephas macrocarpa*)
- Buriti (*Mauritia flexuosa*)
- Tucum (*Astrocarym huaimi*)
- Coquinho (*Astrocaryum aculeatum*)
- Açaí (*Euterpe oleracea*)

Além das sementes, palhas e fibras também são bastante usados na produção de cestos e abanos, como fibra de buriti, fibra de arumã, fibra e palha de tucumã – matérias primas adequadas para os trançados e imprescindíveis na confecção de artefatos indígenas, vistos cotidianamente nas comunidades, e que procuram reproduzir na cidade, alguns de uso diário, outros domésticos, outros decorativos e etc. É como situa Kock-Grunberg (2006), em

uma de suas viagens pela região de savanas ao norte do Brasil entre 1911 e 1913:

Os trançados, em contrapartida, que são monopólio dos homens [...] fornecem os produtos mais variados: esteiras de folha de palmeira, abanos trançados, cestinhos cilíndricos de diferentes formas e tamanhos, apás para guardar beiju, tipitis para prensar a massa de mandioca, pequenas canastras para guardar tabaco, miçangas e outras bugigangas. (p.60)

As peças que as mulheres confeccionam necessitam de certo controle de qualidade para serem vendidas, procurando evidenciar por meio das peças produzidas a destreza da artesã, com todo cuidado de fazer “bem feitinho” cada artefato para não descaracterizar o seu valor tanto estético quanto econômico. Existe todo um cuidado e paciência para não arruinar o artefato que está em processo de confecção, assim de maneira minuciosa, destreza, e é claro, dedicação, as mulheres produzem peças de grande beleza estética: colares com diversas sementes, brincos de penas, enfeites de cabelo, cestos de fibra com decoração, abanos, entre outras coisas.

Figura 1 - Colar de semente de morototó com desenho de papagaio, cocar de penas de papagaio e colares de sementes diversas



Fonte: Martes, 2015.

Em minhas visitas a associação, as mulheres me ensinavam a fazer alguns colares e

brincos, trabalho este que não realizei perfeitamente. Logo depois as mulheres refizeram as peças para ficarem “bem feitinhas” e assim vender por um preço bom. Dona Maria confirma essa destreza de fazer “bem feitinha” e o porquê: “[...] tem que fazer direitinho também, se fizer mal feita aí ninguém vai querer comprar porque tu faz mal, tem que fazer bem arrumadinho, bem bonito [...] Eu acho muito bom ver as pessoas usando as coisas que eu fiz”. A perfeição da peça é importante para atrair a atenção e reconhecimento dos consumidores.

O fazer “bem feitinha” significa que a beleza e a estética do artefato produzido chamará atenção de possíveis compradores do artesanato que elas confeccionam, ou seja, os detalhes são imprescindíveis na produção, além de ser também questão de orgulho, como destaca o relato de Dona Maria, quando veem as pessoas usando peças que elas mesmas fizeram, indicando para outras colegas “essa pessoa comprou isso de mim!” e complementa:

A tia Selestina falava: bora aprender Maria. [...] eu não sei amarrar, aí ela me ensina: segura assim! Aí que eu amarrei arrumadinho. Eu sei fazer colar, sei fazer brinco, pulseira, aprendi fazer cesto também. Eu faço em casa, de vez em quando eu venho ajudar ela aqui também, a gente vende pra associação e a gente passa quarta e sábado aqui” (MARIA).

Delci conta que através do artesanato teve a oportunidade de conhecer peças artesanais de outras etnias, participando de eventos e encontros, e sempre que via uma peça diferente, comprava para tentar fazer em casa por mera curiosidade, mas apesar disto, ela procura manter em suas peças as formas e modelos que aprendeu com Dona Selestina e Dona Vanda.

As mulheres que confeccionam os artefatos na Kapóí, que designam aquelas peças como artesanato, cotidianamente não observam esses objetos como artísticos, incorporado no conceito de arte ocidental, mas sim como reproduções de um conhecimento adquirido por terceiros e de forma coletiva, com concepções estéticas nos seus próprios termos. Assim, como dito antes, a concepção de arte indígena difere totalmente da concepção de arte na sociedade nacional, portanto os artefatos indígenas carregam um estilo artístico próprio de cada povo, e a reprodução da arte indígena engloba vários estilos e formas, de diversos povos.

Dona Vanda se apresenta como artesã, conta ela que vem de uma família de artesãos, e leva muito a sério sua profissão por estar reproduzindo o conhecimento adquirido no

contexto familiar e que representa sua cultura, principalmente como afirmação no contexto urbano, é ela quem mais encoraja as mulheres a persistirem no trabalho que fazem dentro da associação, sua experiência frente aos movimentos indígenas e na produção artesanal são motivacionais dentro da Kapóí. Diferentemente de Dona Vanda, Dona Maria não se vê como tal ou profissional: “eu não acho que sou artesã, só faço o que tô acostumada a fazer”, e diz que faz artesanato porque gosta de fazer mesmo, além de ser uma atividade que ela faz tanto na associação quanto em casa, conta ela que gosta porque é bom trabalhar pra si mesma, além de indicar que é uma prática prazerosa, como também ressalta Dona Clara, da etnia Wapichana: “Estou adorando muito essas oficinas (dias que faz artesanato), ainda mais de ser uma participante nessa associação [...]”.

A atividade artesanal entre as mulheres estabelece uma espécie de conexão do presente com o passado sobre os conhecimentos que elas detêm hoje, pois “[...] muitos povos indígenas consideram que parte de seu conhecimento é coletivo e foi recebido de terceiros (inimigos, outros povos, seres ancestrais)” (GOLDESTEIN, 2014, p.13), situando também a importância da conservação do saber “tradicional”.

O SABER TRADICIONAL NO CONTEXTO URBANO

O artesanato constitui-se uma prática fundamental no processo de aprendizado e educativo de grupos sociais. O processo de aprendizagem por parte de um artesão ocorre geralmente através da transmissão de conhecimento e informações de pais aos filhos, que, por sua vez, aprenderam com seus pais e avós, transmitindo de geração a geração, todos responsáveis pela tradição e inovação do produto que ao mesmo tempo é identidade, arte, lazer, trabalho, profissão e subsistência. (AMARAL, 2010, p.63).

Os indígenas que residem na cidade conciliam seus saberes tradicionais com os novos saberes ou conhecimentos adquiridos no contato, e é desta forma que as mulheres procuram viver nesse novo contexto. Apesar de suas peças sofrerem interferência de outras culturas, às vezes, para agradar os clientes, quase sempre certos, que pedem de outros modelos ou cores, as peças “tradicionalistas” sempre estão presentes, pois como interpretes de suas culturas, visualmente os artefatos produzidos mantêm a identidade dos povos que a criaram, mas também é importante frisar que o saber tradicional é dinâmico, por isso existe a possibilidade da incorporação de novos elementos.

O local da associação, que também é a casa de Dona Selestina, é um local de

referência da produção e venda do artesanato e é uma importante constituidora de redes de relações, onde os visitantes são bem recebidos e estabelecem relações com os produtores do artesanato, como ela mesma constata. Logo, é em suas próprias residências que as mulheres tentam manter seus costumes, onde procuram continuar e perpetuar por meio dos ensinamentos aos seus filhos, falando a língua materna, preparando suas comidas típicas, como a *damurida*⁴²⁹ e fazendo o artesanato.

A produção artesanal exprime uma realidade material de uma cultura e a importância desse tipo de manifestação cultural traduz a afirmação de sujeitos e o valor simbólico no contexto urbano, além de representar uma coletividade, onde acredita-se que a conservação da tradição se dá pela transmissão do conhecimento de geração à geração. Delci agora está passando seus conhecimentos para suas filhas mais velhas, ela acha importante que seus filhos aprendam e mantenham alguns aspectos do universo cultural ao qual ela foi criada, e ela afirma:

Eu quero ensinar tudo que eu sei pra eles (filhos), porque eles tão crescendo e eu tô ficando velhinha, e eu não vou ficar fazendo as coisas pra eles não. Tem que aprender fazer colar, plantar roça, falar Wapichana e inglês porque assim eles vão poder ir lá na comunidade conhecer os parentes deles né." (DELICI)

Dona Clara conta que gosta muito do que aprende na associação, antes ela não sabia fazer colar, brincos e outros objetos porque só sabia cuidar da casa e fazer trabalho doméstico. Quando conheceu a associação, através de uma amiga, se interessou em aprender porque aquilo fazia parte de sua cultura e achou importante. Hoje ela faz todo tipo de artesanato, ainda com auxílio de Dona Selestina para que nada saia errado.

Na produção artesanal na Kapóí, os homens furam as sementes com furadeiras e também confeccionam cestarias, além de talharem madeira para fazer esculturas. Culturalmente a divisão de trabalho sexual existe na confecção de artefatos indígenas, e apesar de que a confecção de trançados, que emprega matérias-primas vegetais, constituir uma atividade essencialmente masculina para os povos das terras baixas da América do Sul, na Kapóí as mulheres se articularam para aprenderem também a trançar e assim produzir cestaria, diferentemente dos homens que não se interessaram em aprender a confeccionar peças feitas com sementes, como colares, brincos, pulseiras e outros. Segundo Velthem

⁴²⁹ Caldo picante de carne moqueada, podendo ser peixe ou carne de caça.

(2007), entre os povos indígenas das terras baixas da América do Sul, a produção de trançados carrega um conjunto de conhecimentos e saberes que variam de um povo indígena para outro, e na associação Kapóí as mulheres se propuseram a aprender as técnicas de trançado para também produzir e conservar tal conhecimento.

Figura 2 - Cestos, abanos e outros artefatos feitos de trançados



Foto: Martes, 2015

Dona Vanda diz que brincava fazendo cestos e que agora domina muito bem essa atividade, e assim ela ensina outras mulheres a fazer cesto e outros artefatos de fibra e palha. Diante desse contexto, as articulações de gênero sofrem transformações sociais e culturais na estratégia de luta e sobrevivência na cidade. Além disso, algumas mulheres, as mais velhas, ainda fiam algodão para confeccionar redes. Tal trabalho é longo, principalmente na comunidade, que vai desde a plantação do algodão, colheita até a confecção e produção final da rede, assim Delci cita: “[...] na comunidade a gente planta [...]. Com algodão a gente faz de tudo, faz tipoia, faz rede, faz cocar”.

As mulheres Macuxi se destacam pela produção de panelas de barro, mas o trabalho com sementes também é bastante presente. Dona Vanda, apesar de afirmar que vem de uma família de artesãos, diz que a única atividade que não teve oportunidade de aprender foi a produção de panelas de barro. No período de contato nas comunidades indígenas

Macuxi, a inserção da panela de alumínio, no qual o cozimento era mais rápido, ocasionou a pouca produção de panelas de barro e só restou as mulheres mais velhas o conhecimento dessa atividade (CAVALCANTE, 2013). Hoje, além das sementes, Dona Vanda trabalha muito com miçangas e fibras, ela reserva um espaço em sua casa onde guarda todo o material que consegue de amigos e o que ela mesma coleta em suas andanças.

A produção artesanal indígena é diversa e rica, tanto pela matéria prima utilizada quanto pelas habilidades técnicas empregadas, do qual os objetos são produzidos e que exprimem diferentes formas de conhecimento e significados, e também por evidenciar a realidade vivida por aqueles que destinam seu tempo a confeccioná-las, conjugando visão, gesto e contexto social como instrumentos de aprendizado. As habilidades técnicas utilizadas na produção de um artefato indígena são transmitidas de geração a geração, isso é um fator social da sociedade indígena que organiza as relações tanto sociais quanto simbólicas, até mesmo as relações de gênero estão presentes na transmissão de saberes que ordena a comunidade em geral, onde a noção de fabricação material de um artefato não se resume a questão da cultura material. De acordo com Velthem (2014), tais criações e habilidades técnicas de uma pessoa são fundamentais para sua inserção no meio social e seus efeitos contribuem para a harmonia da vida familiar e comunitária.

No contexto da Kapóí, a transmissão do conhecimento tradicional indígena é bastante visível, as diferentes etnias, Macuxi, Wapichana e Patamona, trocam saberes entre si e transmitem as crianças, principalmente a língua que é um ponto forte como diacrítico indígena, mas também para se afirmarem na cidade utilizam a estratégia do “saber fazer” para conservar a cultura. Desta forma, principalmente entre as mulheres, que são responsáveis pela casa e por cuidar dos filhos, a transmissão dos saberes indígenas em grande parte é responsabilidade delas.

São considerados mestres aqueles detentores do conhecimento e experiência, geralmente os mais velhos, e é responsabilidade deles passar tal saber aos mais novos para perpetuar o conhecimento cultural às futuras gerações. A transmissão do saber fazer pode ser tanto de forma oral quanto visualmente, olhar para aprender a fazer, é uma técnica que ensina muito.

As mulheres indígenas da Kapóí mostram a persistência em manter seus costumes culturais em meio à sociedade urbana, como uma das várias estratégias de resistência e luta

através de manifestações culturais. Nesse sentido cabe entender esse sistema cultural que envolve essas mulheres, e partindo dessa concepção, Geertz (2008), ao definir de forma semiótica, cultura é um ato ou um conjunto de atos simbólicos compartilhados num contexto público. Assim, através da ação social as formas culturais se articulam e é possível encontrá-las também nos artefatos e estados de consciência. Assim ele esclarece:

[...] Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível — isto é, descritos com densidade. (GEERTZ,2008, p.10)

Em meio às dificuldades e recriminações que estas mulheres sofrem na cidade, coube a elas se afirmarem por meio da reprodução artesanal, além da dança Parixara, da culinária e medicina indígena, trazendo para o contexto urbano elementos de suas culturas. Claro que em meio ao contexto urbano, resta a elas negociar elementos de sua cultura com os da cidade, onde sobreviver culturalmente consiste na tentativa dos povos de se apropriarem desse espaço em seus próprios termos.

Para Denis Cuche (1999), a cultura é verdadeiramente cumulativa, onde devem ser percebidas e analisadas em uma perspectiva sincrônica, de forma direta, pela etnografia, no qual trata-se de compreender o ponto de vista do nativo pelo nativo. Quando fala sobre o que é sua cultura, Delci relata: “Minha ‘cultura’ é saber fazer o que eu aprendi desde pequena, plantar, cantar, falar minha língua materna, pra gente não perder, desaparecer né”. Assim ela percebe seu contexto cultural por meio das práticas cotidianas que aprendeu desde criança, e que é preciso manter essas práticas tanto na comunidade quanto na cidade, para que não se perca.

O termo cultura, segundo Cunha (2009), é emprestado pelo indígena para destacar sua “cultura” numa lógica de sistema distinta, proveniente de uma definição tanto individual, de visão de mundo, quanto compartilhada, pensado na coletividade. Sendo assim, o conceito de “cultura” – entre aspas – é evidenciado como recurso de afirmação étnica diante de Estados nacionais, ou seja, opera num regime de etnicidade, diferente do que a sociedade ocidental encara o conceito de cultura num termo generalizado e público, que é invisível e obvio, porém, ambos os termos coexistem, produzindo efeitos específicos.

A associação Kapóí, em particular as mulheres, articulam essas atividades culturais como diacrítico de grupos sociais dos quais fazem parte, procurando se expressar culturalmente na cidade, construindo autonomia e noção de pertencimento por meio do artesanato, da dança, da culinária – por meio de seus conhecimentos tradicionais. Logo é possível perceber que na cidade de Boa Vista, em meio às tantas identidades culturais, a construção de identidade local é materializada por meio da produção e manifestação cultural de povos originários.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho procurou evidenciar a experiência das mulheres indígenas no contexto da cidade de Boa Vista, enfatizando suas estratégias de sobrevivência e afirmação cultural através da produção de artesanato. Nesse contexto, observou-se ainda processos de transformações nas relações de gênero, novas formas de protagonismo feminino, mostrando que as mulheres indígenas, cada vez mais, vêm ocupando espaços públicos, em organizações e associações direcionadas a pensar e propor ações voltadas para a melhoria das suas condições de vida.

Ser mulher indígena nesse contexto é procurar antes de tudo promover a manutenção dos valores tradicionais na transmissão de saberes e ao mesmo tempo lutar contra as desigualdades específicas de seu gênero. Nessa perspectiva, essas transformações assumem um avanço significativo no campo de resistência e luta, além de evidenciar que um saber coletivo, o artesanato indígena, pode ser um instrumento de visibilidade e legitimação da presença indígena no contexto urbano de Boa Vista, onde a questão estética da peça está relacionada à perfectibilidade da obra, que assume ao mesmo tempo funções representativas e utilitárias, e no uso de matérias-primas específicas. A confecção de artefatos, que simbolizam a cultura indígena, exprime uma riqueza de conhecimentos e emprego de técnicas ancestrais, produzidos de forma coletiva, aprendidos oralmente, e que ainda é transmitida de uma geração a outra, mesmo estando na cidade. Além disso, a comercialização destes artefatos, feitos em coletivos construídos no espaço urbano, se torna um complemento de renda e autonomia para essas mulheres.

REFERÊNCIAS

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Imagem e representação do índio no século XIX. In: **Índios no Brasil**. Luís Donisete Benzi Grupioni (org.). 3ª edição. São Paulo: Global. Brasília: MEC. 1998. (p.59-72).

AMARAL, Assunção José Pureza. Artesanato Quilombola: identidade e etnicidade na Amazônia. In: **Cadernos de CEOM**. Ano 23, nº 1, 2010. (p.61-75).

ARONI, Bruno. Por uma etnologia dos artefatos: arte cosmológica, conceitos mitológicos. **Revista Proa**. nº02, vol.01, 2010.

BATISTA, Cristina Peixoto. **A produção artesanal Tapeba: relações entre construção material e imaterial de um povo**. XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho. **Migração e Gênero: Mulheres indígenas em Manaus**. Monografia. Manaus. Curso de especialização em antropologia na Amazônia. Universidade do Amazonas. 1997.

_____. Gênero e agência feminina Makuxi. In: **Textos & Debates**. Boa Vista, n.18, p. 93-111. 2013.

CUCHE, D. Cultura e identidade. In: **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Baruru: EDUSC, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. Editora Cosac Naify, São Paulo, 2009.

FLORISSI, Stefano; FIOTETTI, Elena Campo. Roraima na rede: caminhos alternativos tecidos por produtores e articuladores culturais. In: **Arte e cultura na Amazônia: os novos caminhos**. João de Jesus Paes Loureiro, Reginaldo Gomes de Oliveira, Rosângela Duarte (Org.). Boa Vista: Editora da UFRR, 2012, (p. 131-145).

FONSECA, Claudia. De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a “transpolinização” entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia. In: **Revista Ilha**. V. 5, N. 2. Florianópolis. Dezembro de 2003. (p. 05-31).

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª Edição, 13ª reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. Artes indígenas, patrimônio cultural e mercado. IN: **PROA-Revista de Antropologia e Arte [on-line]**. N.5.vol.1. São Paulo, 2014. Disponível em: http://www.revistaproa.com.br/05/wp-content/uploads/2014/.../PROA_dossie_Goldstein.pdf. Acesso em: 07/06/2016.

KOCH-GRUNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco**. V.1: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. São Paulo. Editora UNESP, 2006.

LEMOS, Maria Edny Silva. **O artesanato como alternativa de trabalho e renda**: Subsídios para Avaliação do Programa Estadual de Desenvolvimento do Artesanato no Município de Aquiraz-CE. Dissertação de Mestrado. Fortaleza. Mestrado Profissional em Avaliação de Políticas Públicas. UFC. 2011.

LAGROU, Els. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. In: **Revista Proa**, nº02, vol.01, 2010.

McCALLUM, Cecília. A aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. **Estudos Feministas**. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS/UFCS. Florianópolis, 1999. (p.157-175).

MELO, Luciana Marinho de. A formação sociocultural de Boa Vista – Roraima e os povos Macuxi e Wapichana da cidade: processos históricos e sentidos de pertencimento. In: **Textos & Debates**. Boa Vista, n.23, p. 115-133, jan./jun. 2013.

_____. **Populações Indígenas na Cidade de Boa Vista – Roraima**: Dinâmicas Sociais e processos de (re)significação identitária em contexto urbano. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN.

OVERING, Joanna. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa (1991) In: **Revista de Antropologia**, v. 49, 2006.

RIBEIRO, Berta; VELTHEN, Lucia Hussak van. Coleções etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia. In: Cunha, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo. Companhia das Letras, 1992. (p.103 – 111).

SACCHI, A e GRAMKOW, M. M. **Gênero e povos indígenas**: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia". - Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ FUNAI, 2010.

VELTHEM, Lucia Hussak Van. Serpentes de Arumã. Fabricação e estética entre os Wayana (Wajana) na Amazônia oriental. IN: **PROA-Revista de Antropologia e Arte [on-line]**. N.5.vol.1. São Paulo, 2014. Disponível em: http://www.revistaproa.com.br/05/wp-content/uploads/2014/.../PROA_artigo_Velthem.pdf. Acesso em: 07/06/2016.

_____. Arte indígena: referentes sociais e cosmológicos. In: **Índios no Brasil**. Luís Donisete Benzi Grupioni (org.). 3ª edição. São Paulo: Global. Brasília: MEC. 1998. (p.83-92).

_____. Artes indígenas. Notas sobre a lógica dos corpos e dos artefatos. **Textos Escolhidos de Cultura e Artes Populares**. Rio de Janeiro, 7:1, p. 54-65, 2010.

_____. Mulheres de cera, argila e arumã. **Mana**. vol.15, n.1, Rio de Janeiro, 2009, (p.213-136).

MULHERES INDÍGENAS: TRAJETÓRIAS PROTAGONISTAS NA ESTRUTURA POLÍTICA E CULTURAL NA CIDADE DE BOA VISTA/RR⁴³⁰

Regiane Dionizio Lima⁴³¹

RESUMO

O atual protagonismo das mulheres indígenas no campo político e cultura, deve-se em partes as influências dos movimentos de mulheres, pela temática de gênero e na busca de igualdade de direitos. Buscando, legitimidade e reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, através do agir e do ser mulher indígena. Mulheres que hoje lutam em espaços de poder, em um processo de (re)significar – identitário e histórico étnico –, para dar voz as lutas e demandas das comunidades e povos indígenas na cidade de Boa Vista, Roraima.

Palavras-chaves: Mulher; Indígena; Protagonismo; Espaço de Poder.

DA INVISIBILIDADE PARA AS ORGANIZAÇÕES

A mulher indígena ao longo da história do Brasil, sofreu um processo de invisibilização – como sujeito – de uma real identidade étnica. Quando buscamos a respeito da mulher indígena, logo, nos vemos em meio a grandes lacunas, sejam elas nos debates da história, nas ciências sociais e até mesmo na antropologia. Essa falta de “história” acerca da mulher indígena tem uma explicação. Segundo a autora Lasmar (1999), deve-se ao fato de que muitas das etnografias significativas de estudos de gênero, que começaram a efervescer nos anos 70 e 80, não chegou as sociedades indígenas da Amazônia, deixando assim, uma ausência de dados etnográficos nos debates da antropologia feminista.

A invisibilidade e a construção de uma “imagem da mulher indígena”, criada por discursos colonizadores ou missionários, reduz e simplifica o processo histórico vivido por essas mulheres e pelos povos indígenas no Brasil, um exemplo, é a ideia da mulher indígena “sexualmente indecente”, quando não desvalorizava as experiências sociais das mulheres, partindo de um pressuposto de que eram apenas para um universo de domínio doméstico.

Sendo assim, ao falarmos do sujeito “mulher indígena”, exige certos cuidados principalmente para não entrarmos em um caminho reducionista e generalizador, a respeito de quem elas são e na construção de sua identidade, e da identidade da mulher brasileira. Uma vez que, ao longo da história os povos indígenas, foram esquecidos, apagados e

⁴³⁰ Ressalto que este artigo faz parte de um ensaio inicial da minha pesquisa de mestrado, na busca de conhecer a trajetória dessas mulheres indígenas que lutam por direitos para elas e para seus povos.

⁴³¹ Socióloga, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima (UFRR), Boa Vista – RR. Brasil. E-mail: regianedionizio@gmail.com.

invisibilizados, na construção e formação social-histórica do país. O discurso do colonizador, dominou e silenciou a voz indígena a partir dos anos 1500 no Brasil. “Discurso que acabou por desautorizar outro, já existente (o dos indígenas) e instalar uma “tradição” que substituía sentidos, que (re)significava a história e instituía uma memória nacional a partir da visão do dominador” (SILVA, 2018: 26).

Estudar a mulher indígena na atual conjuntura, pressupõe considerar a recente organização política que começa a se desenvolver, tanto internamente quanto em instâncias internacionais. O protagonismo atual das mulheres indígenas no campo político, deve-se em partes as influências dos movimentos de mulheres (de modo geral), e pela temática de gênero, que busca a igualdade de direitos e equidade nas relações do feminino e masculino.

O surgimento de organizações de mulheres permitiu a visibilidade de suas lutas e está ligada a fatores, como: as mudanças culturais, especialmente no que se refere à relação de gênero, onde o valor das minorias – no caso das mulheres, especialmente as indígenas – dá-se a conhecer com reconhecimento da especificidade desse sujeito, com o avanço dos estudos de gênero e de legislação específicas de proteção da mulher nas últimas décadas do século XX (LIMA; CIRINO, 2016, p.215).

O crescente processo de representação e visibilidade das mulheres indígenas – a partir delas mesma – na (re)construção de suas identidades, não sendo mais uma identidade imposta e difundida pelo colonizador, historiadores e pesquisadores. Mas uma identidade étnica que faz parte da luta das mulheres indígenas, que vem sendo discutidas de forma mais ampla e tendo uma visibilidade maior no cenário nacional e internacional. Tendo em vista, um movimento de construção do (re)significar com luta e resistência, transformando os sentidos e memórias já estabelecidos acerca das próprias mulheres indígenas e dos povos indígenas, sem deixar de trazer nesse movimento as lutas por melhores condições, principalmente na área da saúde, educação e garantias da terra – através das demarcações.

MOVIMENTOS DE MULHERES INDÍGENAS

O movimento de gênero, o movimento indígena, movimento afro-brasileiro, jovens, entre outros, são considerados movimentos identitários e culturais. Uma vez que, conferem aos seus participantes uma identidade centrada em fatores, sejam, biológicos, étnicos/raciais ou de idades. Em vista disso, a partir dos anos 1990 são esses movimentos

(identitários e culturais) que passam a surgir, crescendo significativamente e transformando o cenário social.

De acordo com Gohn (2014), os movimentos sociais na atual conjuntura de um mundo globalizado, redefinem e buscam uma nova articulação para com o campo sociopolítico e cultural. De modo que, a autora destaca em três formas organizativas e estruturais, esses movimentos na atualidade. Primeiro: movimentos sociais identitários, que lutam por direitos sociais, econômicos, políticos e culturais; Segundo: movimentos sociais que lutam por melhores condições de vida, trabalho, saúde, transporte, acesso e condições para terra, entre outras; Terceiro: movimentos ligados as lutas que atuam em redes sociopolíticas e culturais. Apresentando assim, o das mulheres com categoria de luta os direitos identitários, mesmo que essas estruturas organizativas se entrelacem.

As mulheres são maioria nos movimentos e organizações sociais populares, sempre reivindicando melhores condições de vida, trabalho, segurança, saúde, educação, entre outras pautas. Sendo assim, em movimentos organizados pela temática de gênero – presença masculina e feminina –, as mulheres se destacam pela maior participação e demandas. Segundo a autora Gohn (2014), “as mulheres têm constituído a maioria das ações coletivas públicas”. E que essas ações unem categorias sociais, porém, apesar dessa presença ainda existe uma invisibilidade da atuação dessas mulheres.

Por conseguinte, a autora Davis (2017) destaca que,

Por décadas, as ativistas brancas têm reclamado de que as mulheres de minorias étnicas frequentemente não atendem aos seus apelos [...]. Esse processo não pode ser iniciado simplesmente com a intensificação dos esforços para atrair as mulheres latinas, ou afro-americanas, ou asiáticas, ou indígenas para as formas organizacionais existentes, dominadas por mulheres brancas das camadas econômicas mais privilegiadas. As preocupações específicas das mulheres de minorias étnicas devem ser incluídas na pauta. (DAVIS, 2017, p. 18-19).

Movimento de mulheres indígena não era uma pauta frequente, mas no Brasil – principalmente o atual – é uma pauta importantíssima. O movimento de mulheres é cheio de significados, para entender a complexidade e nuances do movimento, que reflete a sociedade, precisam-se discutir os movimentos – no plural. É preciso compreender as demandas individuais de cada um, ao mesmo tempo em que se conversa e relaciona todos.

É preciso conhecer o movimento de mulheres indígena, para ouvir suas vozes mais importantes e demandas.

Como é o caso do movimento das indígenas em Roraima, que surge por uma demanda específica e acabou se tornando um lugar de fala dessas mulheres. Assumindo compromissos de luta dentro e fora das comunidades, como – e principalmente – o combate ao alcoolismo, a luta pela terra e a autosustentabilidade, a revigoração da cultura e costumes, além da continuação do projeto de corte e costura. A Organização de Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR) teve sua fundação em 1999, e no ano seguinte apoiada pela Agência Norueguesa para Cooperação Internacional (NORAD) passando a ter uma sala estabelecida dentro da sede do Conselho Indígena de Roraima (CIR).

As mulheres indígenas estão de certa forma, ajudando a enriquecer as agendas políticas do movimento feminista latino-americano e do mundo de maneira geral, fazendo com que se reflita sobre a necessidade de construir uma política de solidariedades, partindo do estabelecimento de alianças que reconheçam e respeitem as diversidades e interesses das mulheres. Para a autora Gohn (2014), as mulheres indígenas possuem um papel específico e fundamental dentro da comunidade e movimentos.

O papel específico e importante das mulheres indígenas ainda é presente e muito forte entre várias tribos, grupos e nações indígenas. Em alguns casos elas detêm papéis dentro das comunidades indígenas que são frutos de mitos, tradições e ritos, preservados e repassados de mãe para filhas, só concedidos às mulheres ou como atributos delas. Só elas podem operar essas ações (GOHN, 2014, p. 148).

Em resumo, por muito tempo, os movimentos eram compostos pela presença e voz dos tuxauas e indígenas – homens, deixando a mulher como espectadora nas assembleias, reuniões e encontro do movimento. É dentro desse papel específico e importante, que as mulheres frente ao movimento indígenas, busca seu lugar de fala. Fazendo nascer as organizações de mulheres, em que elas passam a ter um papel mais significativo no movimento indígena. Para Sacchi (2003), que nos mostra a presença dessas mulheres, nas mais diversas formas de organizações indígenas no Brasil. “Dentre a diversidade de formas organizativas dos povos indígenas em diferentes regiões do Brasil – de professores,

mulheres, estudantes, de uma ou várias comunidades locais - mais de 20 são de mulheres”⁴³².

Os movimentos indígenas hoje na Amazônia, são dinâmicos e apresentam características diferentes uns dos outros, visto que, cada povo possui uma singularidade étnica, regional, demandas, entre outras. “A luta pela autonomia na busca por recursos e o aumento da demanda nos levaram a tomar esse caminho, que foi criar uma organização independente, com políticas próprias em defesa da mulher indígena”⁴³³. Desta forma, os movimentos de mulheres indígenas organizaram-se em um movimento “central”, no qual elas pudessem levar suas pautas e demandas – Movimento de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB).

A UMIAB é uma continuidade do Departamento de Mulheres Indígenas, que surgiu dentro da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Trazendo como principais objetivos, capacitar as mulheres indígenas dirigentes de suas organizações, acerca de temas como o tráfico de mulheres indígenas para trabalharem como domésticas em regime de semiescravidão nos centros urbanos, investindo no enfrentamento, redução ou até mesmo na eliminação desse grande problema enfrentado por muitas mulheres indígenas.

Por conseguinte, as mulheres indígenas organizadas estão motivando formas diversas de política e cultural, por meio das quais descentram os discursos de poder sobre a cidadania e a nação, e os discursos hegemônicos do movimento indígena e do feminismo sobre a modernidade e tradição. Neste sentido, estão redefinindo o que se entende por

⁴³² ORGANIZAÇÕES DE MULHERES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA: Associação das Artesãs Poranga do Dabaru (AAPD); Associação das Mulheres Indígenas de Assunção do Içana (AMAI); Associação das Mulheres Indígenas do Rio Negro (AMARN); Associação das Mulheres Indígenas Artesãs de Bom Caminho (AMIABC); Associação de Mulheres Indígenas Bakairi (AMIB); Associação de Mulheres Indígenas do Baixo Içana (AMIBI); Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Iauareté (AMIDI); Associação das Mulheres Indígenas Kambeba (AMIK); Associação de Mulheres Indígenas do Maranhão (AMIMA); Associação de Mulheres Indígenas do Médio Purus (AMIMP); Associação das Mulheres Indígenas do Médio Solimões (AMIMS); Associação de Mulheres Indígenas Pare (AMIP); Associação das Mulheres Indígenas de Pari Cachoeira; Associação das Mulheres Indígenas Sateré Mawé (AMISM); Associação de Mulheres Indígenas Ticuna (AMIT); Associação das Mulheres Pareci (AMP); Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Taracá, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT); Associação dos Produtores de Artesanato e das Mulheres Indígenas Kaxinawá de Tarauacá e Jordão (APAMINKTAJ); Movimento das Mulheres Indígenas Munduruku e Sateré Mawé (MMIMS); Organização Geral de Mulheres Indígenas Ticunas do Alto Solimões (OGMITAS).

⁴³³ Presidente do Conselho Deliberativo e Fiscal da Umiab, Raquel Macedo em 2012.

política e por empoderamento, desde suas lutas coletivas e desde suas práticas cotidianas (HERNANDEZ, 2008, p.18).

Os povos indígenas são integrantes da sociedade brasileira, mas diferente do negro escravizado e “exportado” de outros continentes, o indígena já vivia em terras que um dia se tornou o Brasil que conhecemos de norte a sul. Estes indígenas tiveram de fazer frente à imposição de um sistema moral e político que se foi filtrando nos seus costumes e tradições, na maioria das vezes modificando radicalmente suas vivências de gênero e de etnia. Assim, se poderia indicar que as mulheres indígenas têm sofrido no transcurso da sua história diversas opressões, acrescentando-se às vividas nas suas próprias comunidades, baseadas numa tradição cultural, mas pelo fato de ser algo histórico estrutural podem ser modificadas (PINTO, 2010). Contudo, ainda são poucos os estudos feitos nessa temática de gênero e movimento de mulheres/feminismo e os seus impactos nas comunidades indígenas.

MULHERES INDÍGENAS PROTAGONISTAS – EM RORAIMA E PELO BRASIL

*Somos filhas da ribanceira
Netas de velhas benzedeadas,
Deusas da mata molhada,
Temos no urucum a pele encarnada,*

*Lavando roupa no rio, lavadeiras,
No corpo o gigado de carimbozeiras,
Temos a força da onça pintada,
Lutamos pela aldeia amada,*

*Mas, viver na cidade não tira o direito de ser,
Nação, ancestralidade, sabedoria, cultura,
Somos filhas de Nhanderú, Senerú, Nhandecy
O Brasil começou bem aqui...*

*Não nos sentimos aculturadas,
Temos a memória acesa,
E vivemos na certeza de que nossa aldeia
Resistirá sempre ao preconceito do invasor,
Somos a voz que ecoa. Resistência? Sim senhor!⁴³⁴*

Os povos indígenas no Brasil ocupam a condição de sujeitos históricos, reagindo a toda investida de violação e conquista de seus territórios tradicionais, expostos em diferentes momentos da expansão capitalista decorrentes do desenvolvimento econômico

⁴³⁴ Kambeba, Márcia Wayna. Poema: **Amazonidas**. jan de 2017.

do País, segundo Cunha (2009). Desta mesma forma, a percepção da história indígena de Roraima, foi construída por uma elite dominante que sempre subjugou a legitimidade dos direitos indígenas. Os povos indígenas de Roraima, sofreram injustiças históricas advindas de processos de alienação de seus territórios e seus recursos naturais (SANTILLI, 1992).

O Estado de Roraima, de acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) detém o maior percentual relativo ao total da população, com 11,0% de indígenas autodeclarados, enquanto o Estado do Amazonas possui a maior população, correspondendo um total de 168,7 mil indígenas autodeclarados. Desta forma, destacamos os povos indígenas localizados ao leste do Roraima pertencem etnias diferentes, Macuxi (29.931 pessoas), Wapichana (7.832 pessoas), Ingaricó (1.271 pessoas), Taurepang (673 pessoas), Patamona (128 pessoas) e Wai-Wai (706 pessoas)⁴³⁵.

A organização das indígenas de Roraima, tem um papel fundamental no protagonismo dessa mulher. O protagonismo da mulher indígena de Roraima, traz uma nova forma de olhar para esses povos. Um olhar de luta, que busca através do diálogo com as demais organizações e movimentos uma força conjunta, para agir contra as mazelas que suas terras e povos sofrem perante o Estado e os interesses particular de grandes grupos, sejam eles, fazendeiros, garimpeiros, empresários e outros. Contudo, esse protagonismo se fortalece à medida que a mulher indígena ocupa novos espaços, como na educação ou na política.

No entanto, mesmo que algumas mulheres indígenas venham buscado assumir funções de porta-vozes e se destacando com certa ênfase no campo político fora de suas comunidades, esta realidade ainda é muito inicial e frágil. Sendo rechaçadas por diversos seguimentos externos, não sendo consideradas aptas para assumirem cargos oficiais de destaque nacional, enfrentando assim uma enorme resistência de pertencer, efetivamente, nesses meios. “São mulheres. São frágeis. São indígenas. [...] Há sempre justificativas que as limitem e mesmo com seus discursos potencialmente emancipatórios, ainda não tem a autonomia e o reconhecimento suficientes para legitimar a autoridade pretendida” (SILVA, 2018, p. 28).

⁴³⁵ Dados de acordo com o Conselho Indígena de Roraima (CIR, 2008) e o Instituto Socioambiental (ISA, 2011).

Mas hoje, apesar dessa tentativa continua de apagar e diminuir a mulher – indígena ou não. Nas eleições de 2018, tivemos pela primeira vez três mulheres indígenas protagonistas na história do Brasil, sendo elas candidatas a Vice Presidência, Senado e Câmara dos Deputados Federal, em que só uma teve êxito e alcançou o mandato. Na trajetória dessas mulheres, além da luta política e participativa em movimentos e organizações indígenas e de mulheres indígenas, trazem a experiência da vida acadêmica.

Como é o caso da indígena Sônia Guajajara, formada em letras pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), e juntou-se ao então candidato Guilherme Boulos na chapa do PSOL, concorreram as eleições de 2018 para a Presidência da República. Ela é considerada uma das maiores lideranças ambientais do país, já participou e recebeu premiações por sua atuação nas lutas dos povos indígenas e clima, tem voz ativa no Conselho de Direitos Humanos da ONU e já participou da Conferências Mundiais do Clima (COP) levando denúncias, além do Parlamento Europeu e outros órgãos e instâncias internacionais.

Imagem 1 - Sonia Guajajara⁴³⁶



Outra mulher protagonista no cenário regional do Estado de Roraima e nacional, é a primeira mulher indígena Deputada Federal Joenia Wapichana, que é exemplo de liderança nas lutas das mulheres e dos povos indígenas na Câmara Federal. Formada em Direito pela Universidade Federal de Roraima (UFRR) – a primeira mulher indígena formada em Direito

⁴³⁶MIDIANINJA. Sonia Guajajara: Despindo o governo. Disponível em: <<https://midianinja.org/author/soniaguajajara/>>. Acesso em: 01 dez 2019.

no Brasil –, Joenia Batista de Carvalho fez parte do Conselho Indígena de Roraima (CIR) na luta pela demarcação das terras indígenas do Estado de Roraima. E hoje como Deputada Federal, busca fazer um mandato coletivo, visando a participação de todos – jovens, mulheres e homens – e de todas as regiões, trazendo as principais demandas coletivas dos povos indígenas do Brasil, sejam elas na terra, educação, saúde, segurança e garantia dos direitos já conquistados.

Imagem 2 - Joenia Wapichana⁴³⁷



Não podemos esquecer, outra protagonista do Estado de Roraima e nacional a recente ex-candidata ao Senado Federal Telma Taurepang, formada em Gestão Territorial Indígena do Instituto Insikiran da Universidade Federal de Roraima (UFRR), que é secretária do Movimento de Mulheres Indígenas do Conselho Indígena de Roraima (CIR) e integra a coordenação do Movimento de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB). Liderança indígena conhecida na luta pelos direitos das mulheres indígenas, Telma passou a dedicar sua vivência à busca pelo reconhecimento e pelos direitos das mulheres indígenas. “Precisamos nos unir mais, deixar as diferenças de lado, independentes de preferência partidária. Quando nos encontramos com mulheres brancas e negras nos empoderamos

⁴³⁷CÂMARA DOS DEPUTADOS – Joenia Wapichana. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/deputados/204468>>. Acesso em: 01 dez 2019.

ainda mais, porque a luta é uma só. Espero que essas parlamentares possam se unir cada vez mais olhando para os direitos das mulheres indígenas”⁴³⁸.

Imagem 3 – Telma Taurepang⁴³⁹



A escritora, poeta, ativista e professora Eliane Potiguara, fundadora do Grupo Mulher – Educação Indígena (GRUMIN) e Enlace Continental de Mujeres indígenas e Embaixadora da Paz pelo Círculo de Escritores da França. É outro exemplo de protagonismo, buscando através da escrita contemporânea uma afirmação identitária, procurando trazer a defesa da causa dos povos indígenas. Chegou a viajar “pelo mundo inteiro para participar de fóruns internacionais, em defesa dos direitos dos indígenas e das mulheres, lutando pela aprovação da “Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas” e em prol da paz” (FIGUEIREDO, 2018 p. 294). Começando ainda muito jovem a escrever seus primeiros poemas.

*Nós, povos indígenas,
Queremos brilhar no cenário de História
Resgatar nossa memória
E ver os frutos de nosso país, sendo divididos
Radicalmente
Entre milhares de aldeados e “desplazados”*

⁴³⁸Disse Telma Taurepang, na Câmara dos Deputados para a realização do seminário “Mulheres indígenas e direitos sociais”.

⁴³⁹ SUL21. ‘A política pública não chega na mulher indígena’, diz Telma Taurepang. Disponível em: <<https://www.sul21.com.br/entrevistas-2/2019/10/a-politica-publica-nao-chega-na-mulher-indigena-diz-telma-taurepang/>>. Acesso em: 01 dez 2019.

Imagem 4 – Eliane Potiguara⁴⁴¹

Outra mulher importante para a história de luta dos povos indígenas no Estado de Roraima, que chegou a se encontrar com o Papa Bento XVI no Vaticano para pedir apoio à demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em 2008, nomeada pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR) juntamente com a liderança do senhor Jacir José de Sousa, é a professora Pierangela Wapixana – Pierangela Nascimento da Cunha –, estudou o magistério em escola de brancos, integrante a Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR) e atualmente Diretora Pedagógica do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima, campus Amajari. Chama a atenção para a importância da união das mulheres indígenas e do movimento indígena “Como forma de se contrapor à grande mídia, que ignora a intelectualidade dos povos indígenas”⁴⁴².

⁴⁴⁰ Poema “Identidade indígena” de 1975.

⁴⁴¹ ItaúCultural – Eliane Potiguara – culturas indígenas. Disponível em: <<https://www.itaucultural.org.br/eliane-potiguara-culturas-indigenas>>. Acesso em: 01 dez 2019.

⁴⁴² Encontro Regional “A voz das Mulheres Indígenas na luta pelos seus Direitos” – 26 e 28 de setembro de 2016.

Imagem 5 – Jacir de Souza e a professora Pierangela Wapixana na embaixada do Brasil e Londres.⁴⁴³



Essas mulheres vêm construindo uma visibilidade nacional maior das comunidades indígenas, das lutas e demandas. Transformando a maneira de outras mulheres indígenas, no posicionar frente a sociedade opressora e racista. Joenia Wapichana, foi a primeira mulher a cursar direito em uma universidade federal, hoje o cenário é outro, através do seu protagonismo e luta outras mais estão buscando uma formação. Desta forma, vale ressaltar que a UFRR criou o Instituto Insikiran para responder essas demandas específicas dos povos indígenas, além de ampliar as vagas extras nos demais cursos da instituição. “Respeitando a autonomia e debate político em cada curso sem imposição de uma resolução para todos os cursos” (FREITAS, 2019).

Assim, a história de vida de um povo e da mulher precisa ser contada, mas não pelo olhar do colonizador. Trazer a história de vida de uma mulher indígena, pressupõe dar a oportunidade para essa mulher que sempre foi silenciada, de se colocar no/para o mundo de maneira mais efetiva. E hoje, essa mulher que se vê dentro do movimento, vem buscando o seu lugar de fala que possa ao mesmo tempo atingir outras esferas de poder.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O protagonismo da mulher indígena, nos traz uma nova perspectiva de movimento e luta. A mulher que “deixa a comunidade”, vai para a cidade em busca de ocupar lugares que

⁴⁴³ TRINDADE, Lina Bezerra. Uma História de vida no movimento indígena de Roraima: as narrativas do Tuxaua Jacir de Souza. 2017. 46 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Fronteira – UFRR), Boa Vista/RR, 2017.

antes eram extremamente dominados por uma elite dominante e branca, como é o caso da academia, da política, da arte e outros espaços. Ao mesmo tempo que ela cria novos caminhos para si, abre novas oportunidades para outras mulheres indígenas.

As mulheres indígenas de Roraima, já realizaram uma formação de “perfil da mulher indígena”, apontando diversas características para ser liderança, ao mesmo tempo em que admitem ser possível adquiri-las ao longo do tempo “como a experiência”, também “é um dom”. Mostrando que o apoio da comunidade é importante para o desenvolvimento de um trabalho conjunto, e que as mulheres devem “trabalhar e ensinar”, para serem uma boa liderança.

A entrada no mundo da política formal pode ser decorrente do trabalho comunitário. Nas novas funções ocupadas, como coordenadoras das mulheres em diversos níveis (local, estadual ou regional), almejam se capacitar desenvolvendo habilidades em diversas áreas, e passam a ter contato com mulheres de diferentes etnias com as quais mantêm intercâmbio de experiências, assim como estabelecem negociações complexas com diferentes agentes não indígenas (MONAGAS, 2006).

Desta forma, faz de suma importância para essas mulheres a organização em movimentos, que lhes reconheçam identidade étnica e as demandas que cada povo traz para dentro do movimento. A visibilidade é possível para essa atora social, que passa a escrever e contar sua trajetória e de seu povo. Trazendo à tona as lacunas, que o colonizador deixou na história e formação do país. Para essas mulheres a comunidade sempre terá uma grande importância nas suas experiências, mas ao mesmo tempo, elas vêm buscando “politizar as relações cotidianas” para colocar suas demandas lado a lado às dos movimentos indígenas.

REFERÊNCIAS

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com Aspas e Outros Ensaios*. São Paulo:Ed. Cosac Naify, 2009.

DAVIS, Angela. *Mulheres, cultura e política*. Tradução Heci Regina Candiani. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2017.

FARAGE, Nádia; SANTILLI, Paulo José Brando. Estado de Sítio: territórios e identidades no vale do rio Branco. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo (SP): Cia das Letras/SMC/FAPESP, 1992.

FREITAS, Marcos Antonio Braga; TORRES, Iraildes Caldas. O Movimento de Mulheres Indígenas em Roraima: O protagonismo feminismo na luta pelos seus direitos. Seminário Internacional Fazendo Gênero & 13^o Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos) – Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X.

GOHN, Maria da Glória. Novas teorias dos movimentos sociais. 5. ed. -- São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HERNANDEZ, R. Descentrando el feminismo, lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas. p.15-44. In: HERNANDEZ, R. (Edit) Etnografias e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas. México: Centro de Investigaciones y Estudios em Antropologia Social: UNAM, Programa Universitario de Estudios de Gênero, 2008.p.15-44.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: Representações. Ano 1999.

LIMA, Carmem Lúcia Silva. CIRINO, Carlos Alberto. MORADORES DA MALOCA GRANDE: REFLEXÕES SOBRE OS INDÍGENAS NO CONTEXTO URBANO. Boa vista, editora: da UFRR, 2016.

MONAGAS, Angela Célia Sacchi. União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia brasileira. – Recife: O Autor, 2006. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-graduação em Antropologia. Orientador: Renato Monteiro Athias.

NETO, Diogo Gonzaga Torres; FROTA, Karla Patrícia Palmeira; FREITAS, Marcos Antonio Braga. Mulheres da Amazônia: cultura, violência e protagonismo. (Orgs). 2 ed. – Olinda: Livro Rápido, 2018.

PINTO, Alejandra Aguilar. Reinventando o Feminismo: as mulheres indígenas e suas demandas de gênero. Fazendo Gênero 9 – Diásporas, Diversidade, Deslocamentos. 23 a 26 de agosto de 2010.

SACCH, Ângela. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. In: Revista ANTHOPOLÓGICAS, ano 7, v.14 (1 e 2): 95-100 (2003).

SILVA, Flávia Campos. Mulheres indígenas e os espaços midiáticos: uma reflexão sobre silenciamento, memória e resistência. RALED vol. 18 (2) 2018.

SANTOS, Jonildo Viana dos; FREITAS, Antonio Marcos Braga de; MENDES, Simone Rodrigues Batista. Vivências interdisciplinares e diálogos interculturais na formação de professores indígena. (Orgs) – Boa Vista: Editora da UFRR, 2019. 296 p.: il. (coleção: Experiências na Formação Superior Indígena; v. 2).

LUTA DAS MULHERES INDÍGENAS POR SEUS DIREITOS, CONTRA A INVISIBILIDADE E A VIOLÊNCIA DO ESTADO

Daniela Fernandes Alarcon
Glicéria Jesus da Silva⁴⁴⁴

Resumo

Discuto a atuação das mulheres indígenas enquanto tupinambá da Serra do Padeiro, professora e estudante universitária, ativa na luta para reaver as terras de meu povo. Descrevo a produção do documentário *Voz das Mulheres Indígenas*. Recupero relatos entre os Tupinambá e os Pataxó Hãhãhã sobre a violência historicamente cometida contra as mulheres. Comento a criminalização de lideranças exemplificando com minha prisão em 2010 e nossa luta hoje, atentando para às candidaturas de mulheres indígenas nas últimas eleições.

Palavras-chave: Mulheres indígenas; Violência; Direitos.

Ainda criança, ouvia os velhos contarem histórias de quando foram aldeados em uma área que reunia vários povos indígenas. Eles recordavam as vivências dos nossos antepassados no aldeamento de Nossa Senhora da Escada (hoje, Olivença, distrito de Ilhéus, Bahia) e de nossos parentes na Reserva Indígena (RI) Caramuru-Catarina Paraguaçu (nos atuais municípios de Camacan, Itaju do Colônia e Pau-Brasil, Bahia). Na escola, porém, os professores e colegas nos falavam que tudo aquilo que ouvíamos dos nossos parentes era mentira.

Eu nasci e me criei na aldeia Serra do Padeiro, situada na Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença, que compreende partes dos municípios de Buerarema, Ilhéus, São José da Vitória e Una, Bahia. Porém, para estudar, tinha que ir à cidade, à escola dos brancos, enfrentando muitas dificuldades. Certa vez, quando contei em sala de aula o que aprendi dos mais velhos, a professora de língua portuguesa disse que a história que eu estava reproduzindo era mentira, que aquilo era feio e que eu não deveria falar daqueles assuntos fora do meio dos meus familiares. Quando cresci e comecei a atuar no movimento indígena, percebi a importância de registrar as histórias de quem não escreve mas tem muito o que contar.

Em 2015, participei da Etapa Regional da Bahia da I Conferência Nacional de Política Indigenista, em Salvador. Nas oficinas, construímos linhas do tempo em formato de cobra, para discutir os avanços dos direitos dos povos indígenas. Ao ouvir os relatos das mulheres,

⁴⁴⁴ Estudante de graduação, Licenciatura Intercultural Indígena, Instituto Federal da Bahia (IFBA), gliceliatupinamba@gmail.com.

me chamou a atenção o depoimento da professora Rita Pataxó, do extremo sul da Bahia. Ela relatou que a sua infância foi marcada pelas memórias do Fogo de 51, quando os fazendeiros atacaram e queimaram todas as casas dos indígenas que moravam perto dos brancos, no litoral. Sua mãe, seu pai e seus irmãos juntaram todas as coisas que podiam levar, deram as mãos e fugiram, ficando para trás a cachorrinha da família, que se afogava na onda de fumaça. Muitos anos depois desses acontecimentos, a violência contra os Pataxó continuava. Pouco antes daquela etapa da conferência, um veículo escolar dos Pataxó havia sido atacado por fazendeiros, com os estudantes dentro.

Impactada pela indignação que Rita estava vivendo ao narrar esses acontecimentos, em outro momento, na plenária grande, pedi a todas as mulheres presentes que, após o jantar, nos reuníssemos para discutir o projeto Voz das Mulheres Indígenas, realizado pela Entidade das Nações Unidas para a Igualdade de Gênero e o Empoderamento das Mulheres (ONU Mulheres), do qual eu participava como multiplicadora. Levava comigo alguns materiais impressos e um questionário a ser preenchido pelas mulheres, caso concordassem. Todas aceitaram e, no horário combinado, nos encontramos à beira da piscina do hotel em que estávamos hospedadas. Fizemos um círculo para que todas pudessem se ver e se ouvir.

Foi então que dona Maura Titiah (Maura Rosa Vieira), da etnia Baenã, que vive na RI Caramuru-Catarina Paraguaçu, deu conselhos para todas as presentes, relatando a violência e o sofrimento que as mulheres viviam em seu tempo. Dona Maura contou, especialmente, como o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão que seria substituído pela Fundação Nacional do Índio (Funai) em 1967, tratava as indígenas. Ela disse que os encarregados dos postos indígenas faziam uma fila de meninas e separavam aquelas consideradas mais bonitas, mandando-as para casas de família, para servirem os não índios. As que eram consideradas feias, se não casassem, eram mandadas para casas de prostituição.

Enquanto dona Maura falava, passava um filme na minha mente. Eu me lembrei, por exemplo, da minha tia que foi parar no bordel, quando os brancos invadiram nosso território e tomaram nossas áreas. Senti o impulso de registrar as falas que estavam sendo compartilhadas entre nós, mas, na ocasião, eu carregava apenas um celular com pouca memória, que não serviria para gravar, ainda mais em um local com pouca luz como aquele. Então, perguntei a dona Maura se, em outro momento, poderíamos fazer um relato filmado,

pois as pessoas tinham que saber quem eram aquelas mulheres. Nenhum documento no papel mostraria a emoção expressa pelas palavras e pela maneira que cada uma tinha de falar.

Comecei a me movimentar, então, para criar condições de filmar os relatos das minhas parentes. Procurei Dinamam Tuxá (Antônio Fernandes de Jesus Vieira), que também estava participando daquela etapa da conferência, para ver se ele tinha como me ajudar a fazer a filmagem com as mulheres. Ele me falou que Alexandre Pankararu (Alexandre dos Santos) – que eu ainda não conhecia – estava fazendo a cobertura audiovisual da conferência. Na manhã seguinte, quando as atividades do evento recomeçaram, fiquei de olho para localizá-lo. Me aproximei e me apresentei, falando do meu trabalho e da minha ideia de fazer o filme. Falei também que conhecia Cristiane Pankararu (Cristiane Gomes Julião) e ele me contou que os dois eram primos. Então, fomos falar com ela sobre a minha ideia de produzir um vídeo que pudesse ser apresentado como documento à ONU Mulheres.

Alexandre me disse que tinha os equipamentos, mas que eu precisava providenciar um local para a filmagem e reunir as mulheres. Naquele momento, estava sendo debatida a distribuição das vagas para a delegação que participaria da etapa nacional da conferência. Consegui uma sala e trouxe as primeiras mulheres. Depois, como tivemos que sair dali, seguimos para a plenária grande, onde continuamos as filmagens, que foram finalizadas, em seguida, no restaurante do hotel. Os relatos ficavam mais fortes a cada mulher entrevistada. Alexandre ficou muito emocionado ao ouvir as histórias de todas as mulheres.

Cátia Tupinambá (Maria do Carmo Querino de Almeida), cacica da TI Tupinambá de Belmonte, relatou que perdeu seu filho, atropelado por um fazendeiro, e que a polícia sequer abriu inquérito. Maria d’Ajuda Guedes Santos, do povo Pataxó, relatou que sua filha foi agredida e que o delegado se recusou a registrar a queixa. Ela afirmou que, por ser mãe solteira, não foi levada a sério, e ficou imaginando se a atitude do delegado seria diferente caso o pai de sua filha tivesse ido em seu lugar. Si (Marilene Jesus dos Santos), do povo Pataxó Hãhãhã, teve seu irmão, Galdino Jesus dos Santos, assassinado em Brasília, em 1997, queimado vivo por jovens de classe média. Ele se encontrava na capital cumprindo uma agenda do movimento indígena, discutindo assuntos ligados à recuperação do território pataxó hãhãhã, uma luta muito tensa em que as mulheres se engajaram diretamente.

Diante da chuva de informações presentes nos relatos dessas e das outras mulheres, diante da força daquelas lideranças, eu me senti pequena. Ao mesmo tempo, percebi que me somar às minhas parentes para enfrentar os desafios, enquanto dava conta de casa, dos filhos e me envolvia na luta do nosso povo, era uma realização muito importante. Além dos depoimentos de mulheres indígenas da Bahia que recolhi com o apoio de Alexandre, Cristiane recolheu, também com a ajuda de seu primo, depoimentos de mulheres indígenas de Pernambuco. Finalmente, juntamos os relatos em um documentário com 17 minutos de duração, ao qual demos o nome de *Voz das Mulheres Indígenas*. Quando o filme ficou pronto, eu e Cristiane o apresentamos e entregamos à ONU Mulheres. Assim, outras mulheres puderam assistir às indígenas do Nordeste dando o recado de como ser mulher.

Foi muito bom observar o rosto das mulheres de outras regiões vendo as histórias de repressão das mulheres do Nordeste, e vendo também como elas resistem e enfrentam, como elas são aguerridas. Algumas mulheres que assistiram ao filme pediram permissão para o exibirem a mulheres de outras etnias, de diferentes regiões do país, inclusive de povos de contato mais recente, com o objetivo de encorajá-las a falar, a enfrentar as dificuldades e participar da luta com seus povos.

Com o filme pronto e apresentado, comecei a me perguntar se seria só aquilo, se o projeto acabaria ali. Àquela altura, tinha uma viagem marcada, para participar de um debate na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), junto a Daniela Fernandes Alarcon, antropóloga que pesquisa com meu povo já há algum tempo. Ao chegar à casa de Daniela, mostrei o filme para ela, para ouvir seus comentários sobre a direção, sobre como usamos espaços de filmagem improvisados e sobre outros elementos. Ela gostou muito e deu a ideia de exibi-lo na universidade. Concordei e, assim, *Voz das Mulheres Indígenas* teve sua estreia fora da ONU Mulheres. Na atividade, estavam presentes cerca de cem participantes, entre professores e estudantes que tinham se mobilizado para garantir minha ida, inclusive, realizando uma rifa e um bingo para conseguir recursos para pagar minha passagem de avião. Eles ficaram bastante interessados e o debate foi muito rico.

De volta à casa de Daniela, falei que eu queria que outras pessoas pudessem conhecer essas mulheres e ouvir seus relatos. Daniela disse que poderia colocar o vídeo no *YouTube*. Falei com Cristiane e Alexandre, que autorizaram. Colocamos o filme no ar também para que as autoras dos depoimentos pudessem se ver e ouvir as suas vozes, pois

as distâncias dificultavam retornar às mulheres o filme pronto. Depois disso, o filme foi selecionado para exibição no VII CachoeiraDoc (2016), em Cachoeira (Bahia); na V Mostra de Cinema Indígena Cine Kurumin (2016), em Salvador (Bahia), onde foi premiado; no Aldeia SP – Bienal de Cinema Indígena (2016), em São Paulo; na sessão *Les femmes autochtones dans la lutte – invisibilité et violence – résistance et avancées* (2018), em Paris (França); e na Mostra Ameríndia – Percursos do Cinema Indígena no Brasil (2019), em Lisboa (Portugal).

Mesmo satisfeita com a visibilidade alcançada por nosso filme, ainda penso que a história tem uma dívida para com as mulheres indígenas. Os livros didáticos não contam como deveriam os sofrimentos vividos pelas mulheres, ao serem brutalmente retiradas do convívio com seus familiares e colocadas no meio de povos com outros costumes. Também não dão conta da dupla violência de serem obrigadas a se casar com homens de diferentes origens, após terem seus lugares invadidos, e de não terem como cuidar dos próprios filhos, frequentemente retirados à força para adoção ou para o trabalho doméstico, com o discurso de que, assim, eles iriam “virar gente”. Essas mulheres e crianças não tinham garantia de poder retornar para seus lugares de pertencimento, criando uma lacuna vasta – o que restava era o medo, as marcas das perseguições e as lembranças das vivências, dos lugares, dos diálogos fragmentados. Para os povos indígenas, não havia lugar seguro, pois não éramos considerados donos da terra, mesmo sendo nativos. Por isso, tivemos de organizar nossas nações, para buscar nosso direito de existir.

Maura Titiah e Maria da Glória Tupinambá

Dona Maura Titiah e dona Maria da Glória Tupinambá (Maria da Glória de Jesus), hoje anciãs, vivenciaram quando crianças, adolescentes, jovens mulheres a violência contra seus povos, junto a suas mães. Em seus relatos, elas apresentam seus olhares sobre essas experiências, as lembranças de quando eram vulneráveis e estavam em risco, enquanto suas mães faziam de tudo para protegê-las.

Dona Maura é uma líder espiritual do povo Baenã. Quando pequena, ela vivia na RI Caramuru-Catarina Paraguaçu, mais especificamente, junto ao posto Caramuru. Porém, foi retirada de sua comunidade, pelo SPI, e mandada para uma casa de família, para trabalhar. Mais tarde, ela conseguiu voltar para o território, casou-se na aldeia e permaneceu ali. Assim como dona Maura, outras mulheres também foram retiradas da aldeia; algumas

conseguiram voltar, outras não⁴⁴⁵. Hoje, dona Maura desempenha um papel importante junto à comunidade e, mais amplamente, junto a seu povo, na luta pelo território e na manutenção da cultura.

Para me aprofundar na trajetória de dona Maura, marquei um encontro com ela, em sua casa, na aldeia Água Vermelha, na RI Caramuru-Catarina Paraguaçu. Na ocasião, ela relatou a história de seus pais, retirados do mato e levados compulsoriamente para um aldeamento que reunia diferentes povos indígenas:

Eu sou Maura Rosa Titiah. Sou filha da aldeia Caramuru-Catarina Paraguaçu, nasci no município de Itaju do Colônia. Sou filha de um casal de índios que foram conquistados no mato – eles falam que conquistaram, mas, para mim, invadiram a vida deles. [Sou filha] De Rosalina, de quem tiraram o nome – não registraram o nome indígena –, e filha de Titiah. Só que minha mãe era da etnia Baenã, foi pega no rio Pardo, e meu pai era dos Paraxó Hãhãhãe. Ele era do grupo pego no Couro Dantas, vizinho aqui na nossa aldeia. Eles foram pegos, ficaram presos na aldeia que eles conquistaram. Quando eles fizeram a abertura de nossa aldeia, eles disseram que estavam preparando uma aldeia para trazer esses índios do mato, para ficarem dentro dessa sede. Lá, eles construíram um galpão, onde os índios ficavam presos, para falar o português e aprender a comer a comida do civilizado. Foi ali que meu pai e minha mãe fizeram o casamento deles. Foi ali que eles se reencontraram – que era um de uma tribo e outro de outra, só que, como eles traziam muitos índios dos matos, iam colocando nessa sede lá, que é lá no município do Itaju do Colônia, onde eu nasci.

Dona Maura contou também sobre o sofrimento de sua mãe ao ter que deixar para trás seus filhos na mata:

Minha mãe, foi uma perversidade o que fizeram com ela: trouxeram ela do mato, ela ficou com filho no mato e ainda deixou o marido. Ela trouxe dois filhos. Um dos meninos dela – era uma menina – não conseguiu [sobreviver], porque eles [funcionários do SPI] não sabiam cuidar dos índios, davam logo comida de sal, e a menina morreu. Isso aconteceu com vários Baenã que morreram na época. E minha mãe era uma índia muito calada, ela não falava. Ela ficou com essas duas crianças. Ainda fugiu, depois eles foram atrás, pegaram ela

⁴⁴⁵ Sobre alguns aspectos da história das mulheres pataxó hãhãhãe, ver Souza (2007).

perto daqui, na Serra da Bananeira, levaram de novo para a aldeia, e lá foi... Com o tempo, ela perdeu essa filha e ficou no meio dos outros grupos. Dos Baenã que vieram com ela, sobreviveram dois, o resto morreu tudo.

Eu nasci, me criei, fui me entendendo por gente, vendo minha mãe mais isolada ali, mais as outras índias. Aí foi que eu fui passar a saber das histórias de minha mãe, por que ela era assim, por que meu pai era daquele jeito. E a gente não tinha aquela liberdade, né? Eles queriam forçar a gente a trabalhar, a fazer coisa do civilizado. Por exemplo, na época, eles botavam a gente para lavar roupa, cuidar de casa, arear panela – eram os trabalhos que eles ensinavam à gente. Eles não botavam a gente na escola – e, naquele tempo, não existia escola também. E a gente, dentro da aldeia, era assim: era de a gente viver só comunidade indígena, mas eles botavam gente para morar junto com a gente, branca, que vinha trabalhar na aldeia e ficava junto com a gente. Muitos deles se transformaram em posseiro. Através de trabalharem junto com a gente, dentro da aldeia, eles foram casando com índia. Eu me lembro que nós éramos um grupinho de índias jovens, de 10, 11 anos, 9 anos. A chefe de posto trazia gente de fora, do Rio, de Salvador, de Itabuna, Ilhéus, e ia levando [as meninas] para serem empregadas. Ela dizia muito para a gente assim: ‘Olha, vocês têm que aprender a trabalhar, vocês não vão mais ter terra daqui a uns dias e o governo não vai mais cuidar de vocês, não. Vocês têm que trabalhar, aprender a trabalhar no estado’. Isso eu ouvia muito, pela chefe do posto.

E minha vida foi essa. Nessa tirada de índio para dar aos outros. Parecia que nós não tínhamos... Igual a filho de cachorro! Elas pegavam, davam. Eu fui uma também das que foi, até Itabuna. Morava com uma família lá. Eu saí pequena, eu saí com uns 8 anos, mas eu entendia tudo. Fui para lá, mas não fiquei.

Aí, na época, eu voltei. Eu não suportei que a mulher começou a me botar ordem, eu não queria ouvir ordem de ninguém. Aí, eu briguei com ela e a chefe de posto foi me buscar. Foi minha salvaguarda, que eu voltei para a minha aldeia de novo. Que não foi a sorte de minhas primas, não foi a sorte de minhas irmãs que saíram. Umas voltaram já tem muitos anos, e outras sumiram. Até hoje eu tenho prima sumida – prima-irmã, que a gente foi criada tudo junto. Na ida que elas foram, tiradas da aldeia, não voltaram mais. Algumas, depois das retomadas, voltaram, outras não.

Perguntei a dona Maura sobre as mulheres que foram levadas para prostíbulos, e ela respondeu, emocionada:

Agora, teve muitas delas, que eu não sei se foi o chefe [de posto] que mandou, mas, com tudo, tirou elas, elas ficaram lá na cidade e não voltaram mais. Muitas delas foram parar nesse lugar. Minha irmã mesmo, a mais velha, ela parou em um lugar assim. Quando ela veio de lá, ela veio doente. Ela ainda teve uns filhos assim na aldeia. Ela saía grávida de alguns homens, que ninguém sabe quem era. Eu sei que muitos deles aproveitavam muito dela. Ela ia para lá, trabalhava e fazia essa vida. E, com isso, adoeceu. Eu me lembro de umas três que naquele tempo pegavam aquelas doenças, vinham para a aldeia e, como não tinha tratamento, morriam. Ela mesma morreu assim, a minha outra prima morreu. Aquelas doenças do tempo, chamadas doenças venéreas. E foi muita coisa, muita perversidade com muitas índias na aldeia.

O Estado fazia essa cisura, uma ferida, um corte, na vida dos povos indígenas que estavam em comunidade. Como os índios costumam ter muitos filhos, os não índios alegavam que eles só iriam “ser gente” se saíssem da comunidade, se fossem trabalhar fora, estudar, como as pessoas que saíam para fazer magistério e tinham que voltar para ser professoras. As mulheres geralmente não eram detentoras de posses de terra. Se tivessem filha mulher, era a mesma coisa, de não ter nada. Só os homens tinham direito à herança de terra, então as mulheres tinham que sair.

Quando criança, ouvia mainha, Maria da Glória, contar histórias como essas. Já escutei muito essas histórias, das minhas tias, mas, na época, eu ficava sem entender, pois só contavam fragmentos. Um dia, Magnólia Jesus da Silva, minha irmã, me explicou: nossa avó era mãe solteira e morava no cabaré. É por isso que se casava, largava, o outro pegava... Quando observamos o contexto, não era a opção delas, não foram elas que escolheram ir para essa vida.

A história de mainha, dona Maria da Glória, com minha avó, Nita (Hilda Rosa de Jesus), foi muito sofrida⁴⁴⁶. Nita teve filhos e teve que andar o mundo todo. Foi levada para vários lugares, para quebrar pedra e fazer outros trabalhos pesados. Quando elas iam para

⁴⁴⁶ Para mais informações sobre a trajetória de Nita e de mainha antes de se estabelecer na Serra do Padeiro, ver Alarcon (2013).

algum lugar, eram colocadas em casa separada, porque eram mulheres solteiras; por isso, eram mandadas para casa de prostitutas. Então, minha mãe, Maria da Glória, foi carregada, sofrendo. Na sua infância, foi retirada do território e teve que fazer essa perambulação toda, até estar na Serra do Padeiro hoje. Minhas tias, quando chegaram a uma certa idade, foram tiradas dos seus locais e mandadas para bordéis, porque não tinham casado ou haviam se separado – a sociedade, na época, agia com essa repressão, essa violência.

Ao tirar as mulheres indígenas do território, o Estado as deixa vulneráveis. Mesmo no caso das que vão para casa de família, não deixa de ser uma violência. Eles prometem oferecer educação, mas as deixam analfabetas. Quando elas conseguem voltar para seus territórios é que podem se readaptar, reaprender toda a cultura e ter tudo de volta. Esses são os casos de Maura Titiah e Maria da Glória.

Prisão

Minha aldeia, como comentei, se situa no sul da Bahia. Trata-se de uma região de Mata Atlântica, com vasta biodiversidade, marcada também pelo poder dos fazendeiros de cacau, pela extração de madeiras nativas, pela caça ilegal, pelas milícias, e pelos abusos de políticos e juízes que detêm o poder local e o utilizam para oprimir os mais vulneráveis e tomar suas terras. O cenário, ainda nos dias de hoje, é de muita violência e de perseguição aos Tupinambá⁴⁴⁷.

A luta do meu povo para retomar nosso território ganhou visibilidade a partir dos anos 2000, mais precisamente a partir do movimento “Brasil Outros 500”, que aconteceu em Porto Seguro, onde nós nos apresentamos à sociedade e exigimos do Estado o reconhecimento dos nossos direitos. No mesmo ano, um dos mantos tupinambá que hoje se encontram em museus na Europa foi exposto na cidade de São Paulo e visitado por dona Nivalda Amaral de Jesus, mãe da cacica Valdelice (Maria Valdelice de Jesus). Na ocasião, dona Nivalda deu uma entrevista à *Folha de S.Paulo*, afirmando nossa identidade étnica como Tupinambá (ANTENORE, 2000). Nessa época, os parentes espalhados pelo território

⁴⁴⁷ A respeito da história da minha aldeia e da organização do meu povo, ver, entre outros trabalhos, Couto (2003, 2008), Macedo (2007), Ubinger (2012) e Alarcon (2013).

intensificaram a mobilização, se visitando, passando a conhecer uns aos outros e contando as nossas histórias.

Quando, em 2004, a Fundação Nacional do Índio (Funai) iniciou os estudos para identificação da nossa terra, para construirmos nosso território de vida, cada aldeia passou a se organizar da melhor forma que pudesse, através de suas lideranças, seus caciques e associações, buscando garantir o acesso aos nossos direitos em áreas como educação e saúde, procurando fortalecer nossa agricultura e proteger o que restava da natureza. Com a publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da nossa terra, em 2009, os fazendeiros começaram a mandar embora os nossos parentes que trabalhavam para eles na lavoura do cacau, como represália. Assim, foi ficando cada vez mais difícil viver na região. Em 2004, realizamos a primeira retomada de terra, para proteger a floresta e as nascentes, para frear o desmatamento, que estava avançado.

Como a realização de retomadas se intensificou, a organização da nossa aldeia foi tomando corpo. Passamos a acessar políticas públicas, melhoramos as condições das estradas e garantimos eletricidade, entre outras conquistas. Com isso, os políticos da região, que se elegiam fazendo falsas promessas, passaram a ser cobrados, porque a aldeia estava conseguindo estender direitos a todos, até aos pequenos produtores não indígenas. Esse foi o estopim para que começassem as perseguições e, posteriormente, as prisões arbitrárias, como se deu no meu caso, em 2010. Fui acusada de roubar um caminhão de carregar poste de energia. Na época do suposto roubo – na verdade, estávamos mobilizados para exigir o cumprimento dos nossos direitos como parte do Programa Luz para Todos –, eu estava grávida, perto do parto, toda inchada, e sequer sabia dirigir.

Minha prisão se deu pouco tempo depois das prisões de dois dos meus irmãos, o cacique Babau (Rosivaldo Ferreira da Silva) e Gil (Givaldo Jesus da Silva). Na época, nossa aldeia estava sendo constantemente atacada pela Polícia Federal, o que dificultava toda a rotina da comunidade, os plantios, as farinhadas, as aulas. A polícia chegou ao ponto de parar os ônibus escolares e apontar armas para as crianças. Em função dessas perseguições, em maio de 2010, fui convidada pela Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) para uma reunião extraordinária com o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Meus irmãos já estavam presos e aquela parecia ser a oportunidade de expor o que estava acontecendo com o meu território, com o meu povo. Estive com o presidente, em Brasília, e entreguei a

ele documentos muito importantes, contendo denúncias de violações. O presidente ficou sensibilizado e pediu informações para o então presidente da FUNAI, Márcio Meira. Ao término da reunião, pegou o meu filho no colo e tirou uma foto.

Quando eu retornava para a minha região, porém, fui presa, ainda na pista do aeroporto, com meu bebê de dois meses. Os delegados federais Fábio Araújo Marques e Denise Dias Oliveira Cavalcanti e o juiz estadual que determinou minha prisão, Antonio Carlos de Souza Hygino, me acusavam de formação de quadrilha, de invadir áreas particulares e roubar um caminhão da Companhia de Eletricidade do Estado da Bahia (Coelba). Os agentes da polícia me deram ordem de prisão e queriam tirar a criança de mim, mas eu não deixei. Nos conduziram para a solitária. Pela manhã, me levaram para ver o médico e, depois, nos levaram para a penitenciária de Jequié, a mais de 200 quilômetros da minha aldeia.

Na prisão, fiquei muito doente, com o peito cheio de nódulos, o que me impedia de amamentar o meu filho, pois sentia muita dor e febre. A minha valia eram as outras presas, que cuidaram do meu filho nos momentos em que eu não pude, pois meu quadro se agravou. Elas mobilizaram os seus próprios familiares para fazer chegar até a cela comida e mamadeira, bico, leite e mingau. Graças ao trabalho da Pastoral Carcerária e da Pastoral da Criança, os meus familiares puderam mandar as coisas de que meu filho precisava. As agentes policiais tinham uma equipe de mulheres muito ruins, que nos tratavam muito mal.

Algumas mulheres me falaram que havia outra indígena presa ali. Já fazia quase três anos que ela tinha sido detida e ninguém que deveria se encarregar do caso estava sabendo, nem a própria Funai. As meninas me contaram que a família não a visitava e que outras presas a aliciaram para atravessar o pátio, isto é, para se mudar para a ala masculina. Um preso se interessou por ela e passou a cuidar dela, para que ela não virasse “couro de rato”, isto é, alguém sem família, que tem que fazer todo tipo de mandado que os outros presos determinarem. Um dia, vendo que muitas autoridades iam me visitar, o diretor do presídio me chamou para contar a situação dela e dizer que ela não tinha quem a defendesse; levei o caso ao conhecimento do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e, algum tempo depois, ela foi solta.

Imaginem eu, indígena, com meu filho, presa. Dentro da penitenciária, me coloquei no lugar das mulheres que foram sequestradas pelos bandeirantes, com seus filhos,

acorrentadas, tendo que ser levadas para outros lugares, para servirem de escravas e sofrerem todos os tipos de violência. Permanecemos presos, eu e meu filho, por dois meses e meio⁴⁴⁸.

Considerações finais

Hoje, após ter enfrentando tantas formas de violência, as mulheres continuam resistindo, presentes no movimento indígena, atuando na luta política. Em 2018, nós tivemos Sônia Guajajara (Sônia Bone de Souza Silva Santos), coordenadora da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), como candidata a vice-presidente do Brasil. No mesmo ano, conseguimos tornar Joênia Wapichana (Joênia Batista de Carvalho) a primeira deputada federal indígena da história do país, eleita pelo estado de Roraima. Em São Paulo, elegemos Chirley Pankará (Chirley Maria de Souza Almeida Santos) deputada estadual, pela bancada ativista. Então, hoje, vemos um conjunto de mulheres que não pararam. Elas seguem resistindo para existir, dando continuidade à luta pelo avanço dos nossos direitos.

Devemos mostrar como essas mulheres são, também, frutos de um processo antigo de violência, que buscou retirar dos povos indígenas suas culturas e identidades, impactando principalmente as mulheres, porque são elas que guardam os saberes da família e dos costumes, são elas as guardiãs das sementes, dos plantios e das rezas, são elas as parteiras. Essas mulheres têm dons muito especiais e, por isso, são as mais perseguidas, inclusive pelo Estado. Mas nós estamos lutando para que a violência contra as mulheres indígenas, que persiste nos dias de hoje, seja enfrentada de fato, de forma que tenhamos segurança e nossos direitos garantidos.

Para fazer valer nossas conquistas, precisamos estar lá na frente, lutando, para que que nossos direitos sejam garantidos e ampliados. O movimento de mulheres indígenas é diferente dos movimentos de mulheres não indígenas. No nosso caso, a violência contra as mulheres, que se constituiu historicamente, como comentei, perpassa o território indígena,

⁴⁴⁸ O documentário *Tupinambá – O Retorno da Terra* traz um depoimento meu sobre a prisão. Minha história também aparece em Navarro (2010) e Queiroz (2015).

a cultura e as etnias como um todo, com o Estado nos violentando o tempo inteiro, enquanto tentamos resistir e nos manter como povos.

Quando chego às universidades e a outros espaços, algumas pessoas têm orgulho de dizer que também têm sangue de índio. Elas contam que suas avós foram pegas a dente de cachorro, como se isso fosse fator para legitimar suas identidades como indígenas. Mas essa expressão (*pega a dente de cachorro*) quer dizer outras coisas, quer dizer que os povos indígenas foram perseguidos, agredidos, violentados. Quer dizer que as mulheres sofreram várias formas de violência, inclusive, estupro. Essas mulheres deram à luz alguém, que depois teve filhos e netos, que hoje se referem às avós e bisavós pegas a dente de cachorro. Enquanto se orgulham de dizer isso, o que essas pessoas fazem para consolidar na sociedade o entendimento de que esses fatos foram violência? O que fazem para cobrar do Estado reparação, para cobrar aquilo que devem a suas antepassadas, à sua etnia, à sua cultura?

Sendo uma mulher indígena que teve seus direitos violados nos tempos de hoje, ouvir e refletir sobre a histórias das minhas parentes, de diferentes povos, é intenso. Como indiquei, passei pela experiência de ter um filho recém-nascido nos braços e ser presa sem ter cometido crime algum. Passei pela experiência de estar na aldeia com nosso território cercado e atacado por forças de “segurança” do governo (Polícia Federal, Força Nacional de Segurança Pública, Exército e outras), durante meses, anos. Vi nossas lideranças presas, parentes violentados e até torturados. Mesmo assim, foi preciso mantermos todo o funcionamento organizacional da comunidade, com a educação, a agricultura, a saúde e os projetos em andamento⁴⁴⁹.

Na luta por nossos direitos, principalmente territoriais, temos que enfrentar uma parcela da sociedade brasileira – no caso do meu povo, principalmente da região sul da Bahia –, cujos pensamentos são formados pela grande mídia, cheios de preconceitos⁴⁵⁰. Trata-se de uma parte da população que reproduz historicamente formas de violências contra as mulheres e os povos indígenas. Os relatos de todas as parentes que ouvimos, das jovens às velhas, indicam como é difícil ser mulher, se perceber nas lutas do movimento indígena e como parte da sociedade em geral. Muitas vezes, as mulheres indígenas são

⁴⁴⁹ Sobre a organização econômica da nossa aldeia, ver, entre outros trabalhos, Santos (2014).

⁴⁵⁰ A respeito dos estereótipos em torno do meu povo, ver Quadros (2016).

representadas por não índios de forma equivocada, de modo a satisfazer fetiches sexuais. Comumente, aparecem, junto a seus povos, nas páginas policiais, em que os indígenas são apresentados como baderneiros, ladrões de terras e formadores de quadrilha. Ou, ainda, são associadas a situações de fome, desnutrição infantil, alcoolismo e suicídio.

Ao longo da minha atuação no movimento indígena, tenho percebido a importância dos encontros realizados pelas mulheres nas aldeias e os importantes papéis que elas desempenham nas suas comunidades e na mobilização dos povos indígenas em geral. Essa atuação precisa ser visibilizada, fortalecida e ampliada, respeitando nos nossos conhecimentos e os nossos modos de organização, de maneira a construir uma frente de luta ampla que realce não só os direitos das mulheres, mas que responda às dívidas que o Estado tem com os nossos povos.

Até hoje, crianças indígenas são sequestradas, retiradas da aldeia e mandadas para fora de suas comunidades, de modo que suas identidades são apagadas: tornam-se pessoas que não têm mais etnia, que não sabem sua história; passam a ser apenas mais uma pessoa com cara de índio, mas sem direitos. Quando você tem uma etnia, você tem uma nação, você tem um povo, logo, você oferece perigo. É isto que o Estado quer: acabar com a identidade dos povos indígenas para, de fato, o Brasil ser dos colonizadores, que não é. Porém, é como no cabo de guerra: muitos podem ter passado a linha, mas só se perde quando todos passarem.

Referências

ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno da terra**: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Dissertação de Mestrado. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

ANTENORE, Armando. “Somos tupinambás, queremos o manto de volta”. **Folha de S.Paulo**, 1 jun. 2000.

COUTO, Patricia Navarro de Almeida. **Morada dos encantados**: identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema, BA. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

COUTO, Patricia Navarro de Almeida. **Os filhos de Jaci**: ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença, Ilhéus, BA. Trabalho de Conclusão de Curso. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2003.

MACEDO, Ulla. **A dona do corpo**: um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra-BA. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

NAVARRO, Cristiano. “Caboclo, não. Tupinambá!”. **Caros Amigos Especial**, a. 14, n. 51, 2010.

QUADROS, Jéssica Silva de. **“Nem cabelo liso você tem”**: uma análise sobre os estereótipos em relação ao povo Tupinambá da Aldeia Serra do Padeiro. Trabalho de Conclusão de Curso de Especialização. Faculdade de Tecnologias e Ciências, Itabuna, 2016.

QUEIROZ, Nana. **Presas que menstruam**. Rio de Janeiro, Record, 2015.

SANTOS, Rutian do Rosário. **Organização política e produtiva dos Tupinambá da Serra do Padeiro**. Trabalho de Conclusão de Curso. Faculdade de Economia da Universidade Federal de Bahia, Salvador, 2014.

SOUZA, Jurema Machado de Andrade. **Trajetórias femininas indígenas**: gênero, memória, identidade e reprodução. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

TUPINAMBÁ – O Retorno da Terra. Direção: Daniela Fernandes Alarcon. Direção de fotografia: Fernanda Ligabue. Produção: Repórter Brasil. São Paulo: Repórter Brasil, 2015. 1 DVD (25 min), son., color. Disponível em: <https://retornodaterra.reporterbrasil.org.br/>.

UBINGER, Helen Catalina. **Os Tupinambá da Serra do Padeiro**: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

NOSSO CORPO, NOSSO ESPÍRITO: REFLEXÕES SOBRE A I MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS

Ana Manoela Primo dos Santos Soares⁴⁵¹

Resumo

O artigo é construído por uma indígena mulher pertencente ao povo Karipuna do Amapá, que possui formação na área de antropologia e que atualmente se dedica a pesquisas com as parentas. O trabalho que aqui se apresenta constitui-se por um olhar voltado ao contexto do evento “I Marcha das Mulheres Indígenas: Nosso corpo, nosso espírito”, ocorrido em Brasília - DF no mês de agosto de 2019. A proposta é se tecer uma reflexão sobre a experiência da autora enquanto mulher indígena na marcha, assim como trazer as pautas políticas que foram colocadas durante o evento.

Palavras-chaves: I Marcha das Mulheres Indígenas, I Fórum de Mulheres Indígenas, Mulheres Indígenas, Estudos de Gênero.

*“Quem somos? Somos mulheres que faz da luta melodia.
Somos as que retomamos a terra roubada, as que insistem na festa
sem se esquecer que permanecemos em guerra” [...].*

[...] Resistiremos até a última indígena, pois nós mulheres somos sementes.

Célia Xakriabá

I Marcha das Mulheres Indígenas: Nosso Corpo, Nosso Espírito

Meu local de fala na construção deste artigo é o de indígena mulher. Sou pertencente ao povo Karipuna do Amapá. Meu povo, atualmente, habita vinte e três aldeias nas Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã, que se localizam no município de Oiapoque, no extremo norte do estado do Amapá, em uma região de fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa. Somos três mil pessoas⁴⁵². E estou vinculada como indígena a aldeia Santa Isabel – T.I. Uaçá.

⁴⁵¹ Indígena Karipuna do Amapá. Mestranda em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA / UFPA). Graduada em Licenciatura em Ciências Sociais (UFPA). E-mail: anamanoelakaripuna@gmail.com

⁴⁵² Fonte: Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque. CCPIO. RCA, Iepé. 2019.

Após finalizar o ensino secundário, em uma localidade distante da aldeia, pois, meus estudos na região metropolitana de Belém, capital do estado do Pará, passei a me preparar para ingressar no ensino superior e ao adentrar na universidade decidi por realizar o curso de Ciências Sociais, me formando no mesmo através da Universidade Federal do Pará (UFPA) em 2018. Neste percurso como indígena cientista social adentrei no campo da antropologia e dentro dela mais especificamente na etnologia indígena e nos estudos de gênero. Por incentivo de minha mãe, Suzana Primo dos Santos, que também é indígena Karipuna e cientista social, passei a me dedicar aos estudos com as mulheres de meu povo, onde desde a graduação, nas pesquisas em que me inseri, estou a estudar junto com as parentas⁴⁵³ os nossos conhecimentos como mulheres indígenas (SOARES, 2017, 2018, 2018a, 2018b, 2019).

O chamado que me levou a Brasília durante os dias 9 e 14 de agosto de 2019, período em que aconteceu a I Marcha das Mulheres Indígenas e o I Fórum de Mulheres Indígenas foram as minhas identidades étnica e de gênero, além do incentivo de uma parenta Macuxi⁴⁵⁴ para que eu participasse do evento e conhecesse como ocorrem as grandes mobilizações indígenas em Brasília, que era algo que até então eu só havia tido contato, a maioria das vezes, através de mídias sociais e recentemente, pela primeira vez, durante o Congresso Latino Americano de Povos Indígenas (CIPIAL) que teve a sua última edição sediada em Brasília em julho de 2019. Ela me dizia que aquele seria um momento importante e histórico para todas as mulheres indígenas do país, assim como para seus respectivos povos, me falando, portanto, que era importante minha participação, tanto para mim como indígena mulher quanto para meu povo Karipuna. Pois, era relevante que o máximo de parentas de distintos povos estivessem presentes para que a articulação em torno da mobilização pelos nossos direitos com relação a demarcação e a defesa de nossos territórios se torna-se mais forte.

Durante os dias da marcha contei com a grande ajuda desta parenta que me acolheu no Distrito Federal, sendo ela também atuante na mobilização. No evento atuei

⁴⁵³ “Parente” é um termo político que os indígenas, no Brasil, utilizam para se referir a outras pessoas também indígenas, sejam estas oriundas de seu povo ou de algum outro. Sendo o feminino de parente “parenta”.

⁴⁵⁴ Povo indígena que no Brasil possui suas Terras Indígenas localizadas no município de Roraima.

como voluntaria junto a outras parentas e também alguns parentes, porém, é importante demarcar que foram muito mais parentas, pois, a marcha foi construída sobretudo por e para as mulheres indígenas, foi um momento de protagonismo nosso. Fazíamos nos bastidores um trabalho que compreendia sobretudo credenciamento das delegações que vinham de vários territórios indígenas do país; contagem de quantas mulheres e crianças indígenas estavam participando do acampamento; e catalogação de quem eram os povos presentes na marcha. Isto com o fim de se compreender a dimensão da mobilização, quem eram os povos participantes; quais as demandas suas lideranças mulheres traziam, assim como para se manter uma organização eficaz do evento.

De acordo com informações que foram obtidas neste trabalho voluntário e que saíram no documento final do evento. Durante a marcha participaram “2500 mulheres de mais de 130 povos indígenas representado todas as regiões do país”⁴⁵⁵. O acampamento foi sediado no espaço aberto do Complexo Cultural da Funarte (Fundação Nacional de Artes – Brasília), o Fórum compreendeu os momentos de diálogo, ou seja, discussões de demandas e trocas de conhecimentos entre as parentas, enquanto a marcha compreendeu mais especificamente o traslado do local onde estava o acampamento das mulheres indígenas pela Esplanada dos Ministérios até a chegada ao Congresso Nacional, onde as nossas lideranças mulheres participaram de uma sessão na Câmara dos Deputados. O Fórum ocorreu do dia 10 até o dia 14 de agosto, enquanto o dia específico do ato da marcha foi 13 de agosto. Sendo que nos dias 12, 13 e 14 o evento da Marcha das Mulheres Indígenas coincidiu com outros momentos também de suma relevância para as mobilizações sociais em nível nacional, em sequência estes foram:

A Marcha pela Mobilização pelo Sistema de Saúde Indígena, no dia 12, em que as parentas ocuparam o prédio da Sesai (Secretaria Especial de Saúde Indígena) em Brasília em protesto contra a municipalização do atendimento de saúde, contra o desmonte do que diz respeito a saúde indígena no país e pela sua manutenção e qualificação; também havendo nesse dia uma reunião das mulheres indígenas, no Supremo Tribunal Federal (STF) em que foi dialogado com a então presidente interina do Brasil, Carmem Lucia, as pautas que as

⁴⁵⁵ Documento final Marcha das Mulheres Indígenas: “Território: nosso corpo, nosso espírito”. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Fonte: <http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/> Acesso em: 20 de agosto de 2019.

mulheres indígenas traziam e foi solicitado apoio a estas pautas, mas também foi um momento para lembrar o STF que a constituição de 1988 se compromete a estabelecer a demarcação e proteção das Terras Indígenas e que os nossos povos possuem direitos que devem ser respeitados, estando estes presentes como declara o documento final da Marcha na Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho); nas Convenções da Diversidade Cultural, Biológica e do Clima; na Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas e na Declaração Americana dos Direitos dos Povos Indígenas. Já no dia 13 de agosto ocorreu o momento da marcha, nós mulheres indígenas saímos do acampamento, caminhamos rumo a Esplanada dos Ministérios e lá nos encontramos com a Marcha do Tsunami da Educação, que é um protesto que ocorreu simultaneamente em várias cidades do país nesta mesma data e que é composta principalmente por estudantes e professores das redes públicas de ensino em que se protestou contra os cortes e baixas que estão sendo postos à educação e a pesquisa no país. Por fim no dia 14 nós nos encontramos com a Marcha das Margaridas, que é uma marcha que no ano de 2019 chegou a sua sexta edição, ela ocorre a cada quatro anos em Brasília, desde o ano 2000, e é inspirada na vida e luta da trabalhadora rural e líder sindical Margarida Maria Alves, assassinada em 1983 no estado da Paraíba. A Marcha das Margaridas é definida como a maior mobilização de mulheres da América Latina. E de acordo com notícia vinculada na página online Brasil de Fato ela é “coordenada pela Confederação Nacional de Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares (Contag), suas 27 federações estaduais e mais de quatro mil sindicatos filiados, sendo construída em parceria com os movimentos feministas, centrais sindicais e organizações internacionais”. Reunindo neste ano cerca de 100 mil mulheres sob o lema “*Margaridas na luta por um Brasil com soberania popular, democracia, justiça, igualdade e livre de violência*”. Estando as pautas das mulheres, de modo geral, debruçadas sobre a reforma agrária; o direito à terra e à água; contra o uso de agrotóxicos; contra o trabalho escravo no campo; reivindicando melhorias na saúde, educação e nas condições de trabalho; e protestando contra a violência de gênero⁴⁵⁶. Além de nós mulheres indígenas

⁴⁵⁶ Fonte das informações sobre a Marcha das Margaridas presente neste parágrafo: Quem são as mulheres que participarão da Marcha das Margaridas: Agricultoras, marisqueiras e quilombolas de todo o país se mobilizam para defender políticas públicas na capital federal. Brasil de Fato: Uma visão popular do Brasil e do

termos acompanhado a Marcha das “parentas” Margaridas a nossa união e compartilhamento de conhecimentos e luta juntos a elas teve como ato simbólico o momento antes da Marcha, em que as nossas lideranças pintaram com urucum seus corpos e conseqüentemente seus espíritos, permanecendo este último pintado para sempre.

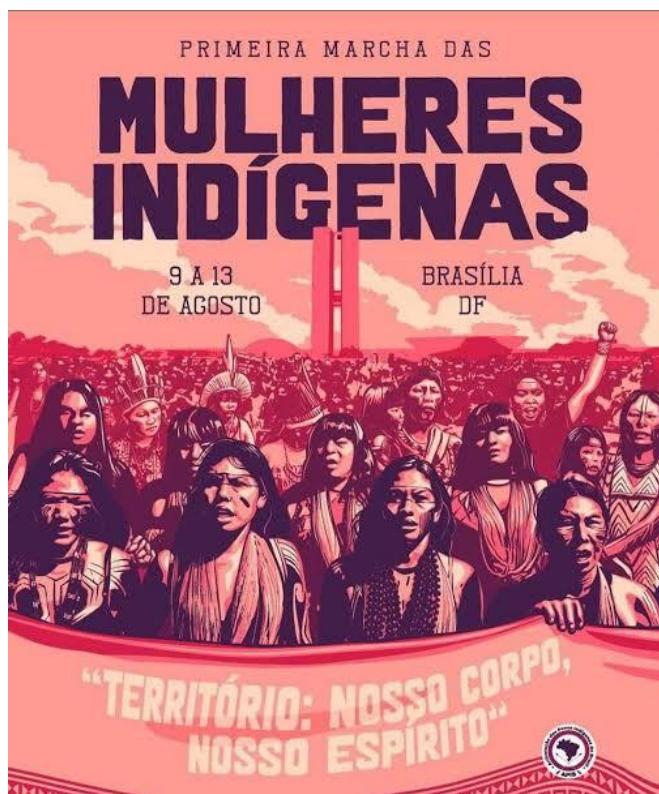
Figura 15 - Célia Xacriabá. Uma das lideranças indígenas da I Marcha das Mulheres Indígenas pintando uma companheira de urucum durante a Marcha das Margaridas



Fonte: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/elas-podem-curar-o-mundo> Acesso em: 03 dez. 2019.

Mundo. Fonte: <https://www.brasilefato.com.br/2019/08/09/quem-sao-as-mulheres-que-participarao-da-marcha-das-margaridas/> Acesso em: 15 nov. 2019.

Figura 16 - Cartaz oficial da I Marcha das Mulheres Indígenas



Fonte: Realização e divulgação: APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.

Demonstrando como parentas demarcaram durante o grupo de trabalho “Mulheres indígenas, autonomies e políticas de resistência⁴⁵⁷”: que há uma reciprocidade entre movimentos, pois os que foram mencionados se solidarizaram com o movimento indígena de mulheres, que por sua vez também os fortaleceu. Sendo, que nós mulheres indígenas nos reunimos em Marcha por Brasília em mobilização por pautas que são de suma importância para nós enquanto movimento de mulheres, mas que também estão conectadas a um contexto macro, voltado para as questões dos nossos povos de origem, pois, em nossa luta visamos o coletivo e constituímos e somos parte fundamental desse movimento maior. As pautas pelas quais nós mulheres indígenas lutamos, implicam e se fazem de suma importância para os povos indígenas do Brasil. Entendemos que cada povo possui as suas especificidades e na marcha as parentas trouxeram reflexões sobre seus povos, mas este foi

⁴⁵⁷ Grupo de Trabalho ao qual foi submetido este artigo durante VI Reunião Equatorial de Antropologia (REA) que ocorreu na Universidade Federal de Bahia (UFBA) entre 9 e 12 de dezembro de 2019.

um momento para uma construção de pautas em comum. Fomos a Brasília, o centro político do país para discutirmos e defendermos questões constantemente debatidas e defendidas por nós e sobre as quais também estamos constantemente a ser desrespeitadas, principalmente pelo atual governo, sendo a mais fundamental de todas, a demarcação e proteção das Terras Indígenas, pauta esta que está diretamente relacionado ao lema da Marcha: “*Nosso Corpo, Nosso Espírito*”.

O território para os povos indígenas é um espaço que compreende aspectos do mundo físico e do mundo espiritual, ambos se completam, dialogam e são um só. O território é onde estão nossas aldeias, nossas roças, rios e florestas, é onde moram nossos espíritos sagrados, que em meu povo chamamos *karuãnas*. No território está contido nossos locais sagrados. Os lugares no território contam sobre os nossos deslocamentos, sobre o nosso modo de vida no cotidiano, a nossa relação com os espaços, nossa alimentação, nosso grafismo e a relação com os animais, as plantas e os objetos⁴⁵⁸. O território está diretamente ligado à nossa identidade, o que realizamos está em profunda conexão com ele. Um povo indígena que perde seu território, perde grande parte de sua alegria, pois, está a distanciar-se de um espaço que é fundamental para a construção, prática e conservação dos conhecimentos. O território é para o indígena é como uma mãe, é um espaço feminino, ele é nosso local de origem, é onde viveram e morreram nossos ancestrais, portanto, um local insubstituível. Como foi demarcado durante toda a marcha: as mulheres indígenas olham para o passado e cuidam do território em memória dos ancestrais, de nossa história e da cosmologia, mas olham para o futuro e cuidam deste mesmo território, pelo mesmos motivos, mas também cuidam dele para as novas gerações, que são as gerações de suas filhas, filhos, netas, netos e assim por diante, pois, ao cuidarem ensinam aos mais novos através da prática e da oralidade sobre a importância e a valorização dele. O cuidar do território envolve resistência, memória e afeto. Cuidamos dele porque amamos nossos filhos. Por isso tudo o território é “*Nosso corpo, nosso espírito*”. Cuidar dele é alimentar

⁴⁵⁸ Os objetos para os povos indígenas, são mais que objetos, pois, não possuem a mesma função e significado que possuem para os não indígenas. Nós mantemos com eles uma relação que envolve aspectos que perpassam pelas nossas espiritualidades. Sendo que a espiritualidade de cada povo possui as suas particularidades para com relação a estes. Por exemplo, em meu povo (Karipuna do Amapá), como diz Suzana Karipuna “*o maracá fala, a árvore vira gente, o banco pode encantar e levar a outros mundos distantes do que habitamos*” (Manuscrito, fala de Suzana realizada no ano de 2018. Acervo pessoal).

quem somos principalmente enquanto coletivo. O território é uma extensão, um complemento de nossos corpos e de nossas almas. O território é nossa casa, nosso lar. Sem ele nos sentimos incompletos. Ressalto que se não fossem as práticas que nós povos indígenas temos para com o território e que se caracterizam como *bem-viver*, assim como as práticas de outras populações como as quilombolas e ribeirinhas, o mundo dos não indígenas estaria ainda mais comprometido no que diz respeito a emissão de poluentes; ao aumento das temperaturas climáticas; as alterações no tempo de durabilidade das estações; as queimadas; enchentes; secas; extinção de espécies animais, vegetais, e etc.. O que há de negativo para o destino da humanidade e do planeta e que os cientistas caracterizam como a era geológica do antropoceno é produto de atividades irresponsáveis dos não indígenas, que não pensam sobre e não tem afeto por suas casas, seus corpos, seus ancestrais, seus filhos e netos. Basta comparar o modo de vida destas duas populações, basta acessar a internet e buscar por imagens de satélites das cidades e das Terra indígenas. Pois, o que há de mais bem preservado são nossos espaços de vivência, nossos territórios, que começaram a ser tomados a força de nós e a serem destruídos a partir do século XVI com a chegada dos europeus.

Onde eram nossos territórios indígenas hoje são cidades sujas e cinzentas, que os não indígenas dizem não ser nossos espaços. Nela somos oprimidos, mas a cidade antes de ser cidade era floresta, era rio, era aldeia, portanto, também é local de direito à nossa circulação, a circulação de nossos povos caso o desejem. Assim, como tomaram o espaço onde hoje estão as cidades, também ainda o querem tomar os locais onde é floresta e rio. Querem violar e explorar indiscriminadamente os recursos naturais presentes em nossas casas, querem introjetar e formalizar o garimpo e permitir a entrada de empresas mineradoras, que irão empobrecer e envenenar o solo, a água, as plantas e os animais, impactando totalmente e de modo negativo o nosso modo de vida e o ecossistema em que vivemos. Por isso a carta final da I Marcha das Mulheres Indígenas possui em seu princípio a fala:

Queremos dizer ao mundo que estamos em permanente processo de luta em defesa do “Território: nosso corpo, nosso espírito” [...] Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos, nossos

espíritos, nossos territórios. Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência...⁴⁵⁹

Estamos desde 1500 em permanente processo de guerra contra os não indígenas que querem destruir nossas terras, corpos e conhecimentos. Aos segmentos que se opõem ao nosso saber, ao nosso viver e ao nosso sentir, na tentativa de nos silenciar. Porém, estes não conseguirão. A riqueza do indígena é seu território, seus conhecimentos, seus parentes, por eles, lutaremos e resistiremos e as vozes das mulheres indígenas ecoarão nesta defesa.

Somos totalmente contrárias às narrativas, aos propósitos, e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital. Essa forma de governar é como arrancar uma árvore da terra, deixando suas raízes expostas até que tudo seque. Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito. Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura. Quando cuidamos de nossos territórios, o que naturalmente já é parte de nossa cultura, estamos garantindo o bem de todo o planeta, pois cuidamos das florestas, do ar, das águas, dos solos. A maior parte da biodiversidade do mundo está sob os cuidados dos povos indígenas e, assim, contribuimos para sustentar a vida na Terra. [...] Queremos respeitado o nosso modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território. Saibam que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. O sentimento da violação do território é como o de uma mãe que perde seu filho. É desperdício de vida. É perda do respeito e da cultura, é uma desonra aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação de tudo. É desrespeito aos que morreram pela terra. É a perda do sagrado e do sentido da vida. Assim, tudo o que tem sido defendido e realizado pelo atual governo contraria frontalmente essa forma de proteção e cuidado com a Mãe Terra, aniquilando os direitos que, com muita luta, nós conquistamos [...]

⁴⁵⁹ Excetuando-se a epígrafe todos os trechos com recuo e em itálico são pertencentes ao documento final da I Marcha das Mulheres Indígenas: Nosso Corpo, Nosso Espírito.

Figura 17 - Imagem das Mulheres Indígenas do Distrito Federal na I Marcha das Mulheres Indígenas



Fonte: Ana Manoela Karipuna em 13 de agosto de 2019.

Mas, a marcha também foi em defesa da saúde indígena. Lutamos por uma saúde que respeite a diversidade de nossos povos e que dialogue com os nossos conhecimentos, pois a saúde indígena é uma forma de cuidado que contempla as diversidades. Logo, no cuidado conosco é fundamental que a forma como cada povo lida com a questão da saúde seja algo a ser respeitado, pois, é relevante que a medicina tradicional dos povos tenha o seu espaço em consonância com as outras formas de se lidar com a saúde e que os profissionais que estão na saúde indígena sejam pessoas de fato capacitadas e que tenham a empatia e sensibilidade de nos respeitar. Protestando-se também, durante a Marcha, contra as privatizações, municipalizações e estadualizações do que é concernente a saúde indígena, pensando-se na qualidade do atendimento aos parentes; estávamos lá também em defesa da preservação de nossas línguas, pois, muitas foram extintas pelos processos de

etnocídio⁴⁶⁰ e genocídio⁴⁶¹ pelo qual passamos, sendo que muitas, mesmo após 520 anos, ainda estão sob ameaça de desaparecimento pelos mesmos motivos; e nós mulheres ensinamos as línguas de nossos povos aos nossos filhos, pois, ao realizarmos isto passamos a eles não somente as palavras de nossa língua mãe, mas sim passamos toda uma estrutura de pensamento, que é o nosso modo de vida e conhecimento. Ressaltando que para o indígena a língua é tão importante quanto o território; a língua é para nós “liberdade de expressão” e a imposição da língua portuguesa é uma violência do branco para conosco, pois, ao nos impor a língua estrangeira ele nos atacou em algo que temos como sagrado: os nossos conhecimentos; lutamos na marcha também por um espaço de educação diferenciado, principalmente para as nossas crianças e jovens, em que o material didático seja voltado à nossa realidade, ou seja, às práticas que nós vivenciamos nas aldeias e a nossa língua, além de que os professores à trabalharem conosco sejam pessoas indígenas e que participemos diretamente daquilo que for de interesse à nossa educação; lutamos na marcha pela preservação e pelo respeito as nossas formas de organização e articulação dentro e fora das aldeias, pois, nós indígenas, respeitamos como cada povo se organiza, mas muitos segmentos sociais não indígenas não nos respeitam e agridem e negam a nossa história e as nossas representatividades enquanto povos e pessoas; nesta luta denunciemos os racismos, assim como denunciemos as formas de violência que afetam a nós mulheres indígenas.

Sabe-se que nós mulheres indígenas sofremos violência de múltiplas formas, sofremos um racismo que ataca a nossa identidade enquanto pessoas indígenas, mas sofremos duplamente com um machismo que nos ataca por sermos mulheres, mas principalmente indígenas mulheres. Segato em artigo (2014) aponta o que nós passamos constantemente no cotidiano, que é a questão de que estamos em uma condição de vulnerabilidade maior quando comparada a vulnerabilidade de outros grupos de mulheres e quando comparada também a vulnerabilidade dos homens indígenas. Algo também presente na fala de parentas em notícia divulgada em 2016⁴⁶². Nós mulheres, estamos em

⁴⁶⁰ Extermínio dos conhecimentos de um povo.

⁴⁶¹ Extermínio parcial ou integral de um povo.

⁴⁶² Por que a violência contra mulheres indígenas é tão difícil de ser combatida no Brasil?. Huffpost. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/2016/11/25/por-que-a-violencia-contra-mulheres-indigenas-e-tao-dificil-de-s-a-21700429/?ncid=other_huffpostre_pgylmel2bk8&utm_campaign=related_articles Acesso em: 03 dez. 2019.

um contexto em que temos uma chance maior de sofreremos alguma forma de violência física, verbal e psicológica quando comparados a outros grupos de pessoas. Esta é uma violência que acontece a 519 anos e que desde então é invisibilizada. Estando a violência de gênero como uma pauta em comum com as margaridas; e que também é em comum com tantos outros grupos de mulheres. Pois, não existe no Brasil grupos de mulheres que não sofram de alguma forma violência de gênero.

[...] O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus. Assim, o que é considerado violência pelas mulheres não indígenas pode não ser considerado violência por nós. Isso não significa que fecharemos nossos olhos para as violências que reconhecemos que acontecem em nossas aldeias, mas sim que precisamos levar em consideração e o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós. Precisamos dialogar e fortalecer a potência das mulheres indígenas, retomando nossos valores e memórias matriarcais para podermos avançar nos nossos pleitos sociais relacionados aos nossos territórios[...]

Mas em resistência as violências que sofremos, nós mulheres indígenas somos fortes, e como já observei muitas parentas comunicarem: *mulheres quando juntas se tornam como água* ; e foi a soma de forças que nos levou a Marcha, nós mulheres de diferentes gerações, de moças extremamente jovens a senhoras já bastante idosas, a estarmos a frente de uma mobilização que é contra o genocídio e etnocídio de nossos povos e contra o ecocídio⁴⁶³ de nossos territórios. A união das mulheres indígenas em Brasília foi uma união dos diferentes povos do Brasil contra as formas de extermínio que são utilizadas contra nós; e a mulher indígena é uma figura fundamental, pois, sem ela, sem a sua luta o povo não existe e não resiste. Logo, pela nossa integridade reivindicamos na Marcha o combate a violência contra as mulheres indígenas e que este combate seja de acordo com as especificidades dos nossos povos, pois, as leis do país não nos protegem e nem respeitam as nossas formas de julgamento que são em consonância com os nossos conhecimentos e com as nossas lideranças; visando-se também o empoderamento das mulheres através da educação e acesso a direitos; assim como foi observado a importância do diálogo entre nós mulheres, sejamos nós mulheres indígenas ou não indígenas.

⁴⁶³ Extermínio de um ecossistema.

Figura 18 - Imagem de mulheres indígenas na I Marcha das Mulheres Indígenas



Fonte: Ana Manoela Karipuna em 13 de agosto de 2019.

O que nós mulheres indígenas defendemos em Brasília, além, da integridade de nossos territórios, foi a defesa de que as vidas indígenas importam! Ainda que não indígenas imponha o contrário. Pois, nossos povos são ameaçados de morte constantemente, direta ou indiretamente. As nossas lideranças são assassinadas. Existe uma política de genocídio para exterminar as populações indígenas. E quem a cinco séculos se coloca em uma posição de insensibilidade e de neutralidade para com as nossas vidas e as nossas pautas é alguém que se torna conveniente com o nosso genocídio. Os povos indígenas têm de ser respeitados. Nós estamos em um momento em que lutamos para manter os nossos direitos, e tudo o que nós queremos é ter preservada a nossa memória, os nossos conhecimentos, não ter mais os nossos corpos e os nossos territórios violados como eles os são desde 1500. Violações estas que são invisibilizadas e naturalizadas.

Porém, estar na marcha com as parentas foi também momento e espaço de aprendizagem, tanto para as mulheres quanto para as crianças, pois, para as meninas e para os meninos é um importante processo educacional acompanhar as mães nas reuniões e nos movimentos. Em meio a marcha tomamos conhecimento sobre a cultura dos povos das parentas. Recebemos e transmitimos saberes. Sendo um espaço de ensinamento às mais novas a lutarem pelo que é de seu povo, e eu estava nessa posição de mais nova, foi também um momento muito forte de espiritualidade e de apoio entre as mulheres indígenas.

O movimento de indígena de mulheres é uma vitória, pois, houve e ainda há contextos dentro das aldeias em que as mulheres foram e são silenciadas. Portanto, o nosso protagonismo com relação ao território e a ocupação dos espaços é extremamente importante. As mulheres são as detentoras dos conhecimentos sobre os corpos, os espaços, as temporalidades e as memórias. Hoje somos caciques, pajés, parteiras, professoras, estudantes e presidentes de associações. O movimento de mulheres trás pautas que só as indígenas mulheres podem debater, pois, são concernentes aos seus corpos. Mas o movimento também se volta para o povo e para o território. Muitas pautas que são de interesse geral são fortemente discutidas pelas mulheres indígenas, tomamos a frente dessas questões junto com nossos povos. Nossa luta é pela preservação do território e do conhecimento, e foi isso que fomos fazer na marcha.

Referências

[ATL 2016] Célia Xakriabá - poema na Plenária das Mulheres Indígenas. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GCMKmq9W9U> Acesso em: 24 nov. 2019.

As Guerras da Conquista. Luiz Bolognesi. In: Guerras no Brasil. Documentário. 2018.

ASSIS, Eneida Corrêa de. Descobrimo as Mulheres Indígenas no Uaçá - Oiapoque: uma antropóloga e seu diário de campo. In: Gênero na Amazônia. UFPA. Belém, n. 1, jan/jun. 2012.

BENITES, Tônico. Os antropólogos indígenas desafios e perspectivas. Novos debates. Fórum de debates em antropologia. 2015. Disponível em:

<http://novosdebates.abant.org.br/index.php/numeros-anteriores/v2n1/opiniao/139-v2-n1/opiniao/195-os-antropologos-indigenas-desafios-e-perspectivas> Acesso em 24 out. 2019.

Documento final Marcha das Mulheres Indígenas: "Território: nosso corpo, nosso espírito". Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Disponível em: <http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/> Acesso em: 08 nov. 2019.

Elas podem curar o mundo. Instituto SocioAmbiental. Youtube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?time_continue=4&v=wEl4Z8kA-28&feature=emb_logo Acesso em: 03 dez. 2019.

Em 1ª marcha, mulheres indígenas ocupam as ruas de Brasília contra o governo Bolsonaro. Com o tema “Território: nosso corpo, nosso espírito”, lideranças de 113 povos de territórios brasileiros marcham pedindo por demarcação de terras, saúde e educação. Huffpost. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/entry/marcha-mulheres-indigenas_br_5d52fe6ee4b0cfeed1a462a0 Acesso em: 01 dez. 2019.

ENCANTADAS - 1ª Marcha das Mulheres Indígenas e Margaridas - Brasília 2019. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3rK7fqvq71w> Acesso em: 15 set. 2019. FÓRUM INDÍGENA DECOLONIZANDO SABERES E PRÁTICAS. Eventos IV Colóquio Internacional Diálogos Sul-Sul e XVI Seminário do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará. CENTUR, Belém. Eventos ocorridos entre 20 e 22 de novembro de 2019.

Karipuna do Amapá. Povos Indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental. Fonte: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Karipuna do Amap%C3%A1](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Karipuna_do_Amap%C3%A1) Acesso em: 17 nov. 2019.

FREIRE, Ricardo Sallum. Conflitos e identidades entre os povos indígenas: possibilidades no campo do Direito. In: Direito, sustentabilidade ambiental e grupos vulneráveis / Organizado por Julio Cesar de Sá da Rocha. Salvador; EDUFBA, 2016.

KAMBEBA, Marcia Wayna. Curta! Poesia - Marcia Wayna Kambeba. Canal Curta. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=y3O7DOD9pSM> Acesso em: 02 jan. 2020.

KAMBEBA, Márcia Wayna Poemas e crônicas: Ay Kakyri Tama = Eu moro na cidade. Manaus. Grafisa Gráfica e Editora, 2013.

LATOUR, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do antropoceno. Revista de Antropologia. São Paulo, USP, v. 57, n. 1, p. 11-31, 2014. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/87702/pdf_1 Acesso em: 29 nov. 2019.

KRENAC, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. 1º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

I Marcha das Mulheres Indígenas. Disponível em: <https://medium.com/@MidiaNINJA/1marcha-das-mulehres-indigenas-36ec2c5c8312> Acesso em: 24 nov. 2019.

Macuxi. Povos Indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Macuxi> Acesso em: 17 nov. 2019.

Manifesto do 3o Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina: Aqui estamos resistindo a um processo de etnocídio, genocídio e ecocídio que não termina. Nossas forças espirituais nos guiam para defender a Mãe Natureza. 3º Congresso Latino Americano de Povos Indígenas da América Latina. Brasília, Brasil, 5 jul. 2019.

Marcha das Margaridas: a maior ação de mulheres do campo da América Latina. Brasil de Fato. Youtube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?time_continue=468&v=n3S3FJFgZSE&feature=emb_logo Acesso em: 17 nov. 2017.

Marcha das Mulheres Indígenas divulga documento final: "O território é nossa vida". Manifesto publicado após encontro em Brasília ressalta ainda a importância da manutenção do saber ancestral. Brasil de Fato: Uma visão popular do Brasil e do Mundo. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/08/15/mulheres-indigenas-o-territorio-e-nossa-vida-nosso-corpo-e-nosso-espírito/> Acesso em: 15 nov. 2019.

MARQUES. Ana Claudia. Conflito, política e relações pessoais. Campinas: Pontes Editores, 2007.

Mulheres em luta: as principais pautas da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. A Marcha será realizada entre os dias 9 e 14 de agosto em Brasília, com o tema "Território: nosso corpo, nosso espírito". Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/mulheres-em-luta-as-principais-pautas-da-1a-marcha-das-mulheres-indigenas/> Acesso em 01 dez. 2019.

Mulheres indígenas e camponesas se unem para a maior ação feminina da América Latina. MST. Movimento Sem Terra. Disponível em: <https://mst.org.br/2019/08/08/mulheres-indigenas-e-camponesas-se-unem-para-a-maior-acao-feminina-da-america-latina/> Acesso em 03 de dez. 2019.

Mulheres Inspiradoras: A Luta das Mulheres Indígenas: Vivemos um dos momentos mais dramáticos. Universa. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2019/09/05/a-luta-de-mulheres-indigenas-vivemos-um-dos-momentos-mais-dramaticos.htm> Acesso em: 08 set. 2019.

"Os antropólogos contam tudo errado! Nós somos as autoras das nossas falas." Entrevista com Nelly Duarte (Marubo) e Sandra Benites (Guarani). Amazônia notícia e informação. Disponível em: <https://amazonia.org.br/2015/11/os-antropologos-contam-tudo-errado-nos-somos-as-autoras-das-nossas-falas/> Acesso em 03 jan. 2020.

Por que a violência contra mulheres indígenas é tão difícil de ser combatida no Brasil?. Huffpost. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/2016/11/25/por-que-a-violencia-contra-mulheres-indigenas-e-tao-dificil-de-s-a-21700429/?ncid=other_huffpostre_pqylmel2bk8&utm_campaign=related_articles Acesso em: 03 dez. 2019.

POTIGUARA, Eliane. Metade Cara, Metade Máscara. Rio de Janeiro. 3ª Edição. Grumin. 2019.
POTIGUARA, Eliane. O pássaro encantado / Eliane Potigura, ilustrações Aline Abreu. – 1. ed. – São Paulo: Jujuba 2014.

Povos Indígenas no Brasil. Karipuna do Amapá. Disponível em:
[https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Karipuna do Amapá](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Karipuna_do_Amapá) Acesso em: 21 ago. 2019.

Primeira Marcha de mulheres indígena. Youtube. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=TQoILcWM2sI> Acesso em: 05 fev. 2019.

Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque. CCPIO. RCA, Iepé. 2019.
 Quem são as mulheres que participarão da Marcha das Margaridas: Agricultoras, marisqueiras e quilombolas de todo o país se mobilizam para defender políticas públicas na capital federal. Brasil de Fato: Uma visão popular do Brasil e do Mundo. Disponível em:
<https://www.brasildefato.com.br/2019/08/09/quem-sao-as-mulheres-que-participarao-da-marcha-das-margaridas/> Acesso em: 15 nov. 2019.

ROLIM, Eduardo Braz Marinho. O direito Indígena no divã: Reflexões sobre o comportamento jurídico e seus processos de percepção, produção de ignorância e estereotipações. In: Direito, sustentabilidade ambiental e grupos vulneráveis / Organizado por Julio Cesar de Sá da Rocha. Salvador; EDUFBA, 2016.

SANTOS, Ariana. dos. As índias vão à luta: A trajetória da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão e sua contribuição para o Movimento Indígena do Baixo Oiapoque.

SANTOS, Suzana Primo dos. O pradrão kwahi e a cuia. Manuscrito pessoal.

SEGATO, Rita Laura. El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. Estudos Feministas, Florianópolis, 22(2): 304, maio-agosto/2014.

SILVA, Arivanete Oliveira da; COSTA, Johnata Dias Silva Azevedo da; ESTEVES, Vitória Santos. A organização política das mulheres indígenas do Amapá. Anais do I Encontro de Discentes de História da UNIFAP. 2017.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. Mulheres Karipuna do Amapá: A corporalidade do ser feminino. Orientadora: Claudia Leonor López Garcés. Coorientadora: Suzana Primo dos Santos Karipuna. Relatório final de projeto PIBIC/CNPq em antropologia. Coordenação de Ciências Humanas. Museu Paraense Emílio Goeldi. 2018a. Manuscrito inédito.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. Mulheres Karipunas do Amapá: Construção cultural e suas transformações. Orientadora: Claudia Leonor López Garcés. Coorientadora: Suzana Primo dos Santos Karipuna. Relatório final de projeto PIBIC/CNPq em antropologia. Coordenação de Ciências Humanas. Museu Paraense Emílio Goeldi. 2017. Manuscrito inédito.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. Marcha das Mulheres Indígenas: Nosso Corpo, Nosso Espírito. Palestra / Mesa Redonda. IV Encontro de História Indígena e do Indigenismo na Amazônia. HINDIA. Universidade Federal do Pará. Evento ocorrido entre 24 e 26 de setembro de 2019.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. Mulheres Karipuna do Amapá: Trajetórias de Vida das *Fam-Iela*: Uma Perspectiva Autoetnográfica. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Faculdade de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,

Universidade Federal do Pará, Belém. Orientação: Profa. Dra. Claudia Leonor López Garcés
Coorientação: Profa. Dra. Laura Arlene Saré Ximenes Ponte. 2018. *Manuscrito inédito*.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. Suzana Karipuna: A primeira mulher indígena no Museu Paraense Emílio Goeldi. 31º Reunião Brasileira de Antropologia. Grupo de Trabalho 43: Memórias Indígenas e experiências de construções biográficas. Orientação: Claudia Leonor López Garcés. Universidade de Brasília. Brasília. 2018b.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 2003. No bom da festa. O processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá. São Paulo: Edusp.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Concepções indígenas de infância no Brasil. *Tellus* 7(13):11-25.

Vasos Sagrados: O Feminino na Literatura e no Cinema Indígena – Mekukradjá – Círculo 3 (2016). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RCHqf27JuFg> Acesso em: 30 de set. 2019.

AS MULHERES NA CONSTRUÇÃO DA AUTONOMIA DA ALDEIA TUPINAMBÁ DE SERRA DO PADEIRO

Nathalie Pavelic⁴⁶⁴

Resumo

A trajetória de luta dos Tupinambá pelo reconhecimento étnico, pela educação escolar indígena, pelo território é fortemente marcada pela atuação das mulheres. Evidencio momentos-chaves dessa atuação para em seguida, focar na busca por mais autonomia na comunidade de Serra do Padeiro proporcionando às meninas e às mulheres condições para serem economicamente independentes, mediante os estudos e o trabalho, bem como para terem voz ativa nas decisões sociopolíticas da aldeia.

Palavras-chave: Mulheres indígenas; Identidade; Autonomia; Educação escolar indígena.

No⁴⁶⁵ final dos anos 1980, os Tupinambá do Estado da Bahia se organizaram para identificar e reivindicar sua identidade. A região sul da Bahia passou, durante a década de 1980, por uma forte crise da economia cacaueteira, que viu seu valor cair diante de uma maior concorrência mundial, mas também devido a fatores climáticos desfavoráveis e à aparição da praga conhecida como vassoura-de-bruxa. Tal conjuntura fez com que os trabalhadores rurais, que já estavam sendo explorados nas grandes fazendas da região, ficassem desempregados. Com focos diferentes, vários pesquisadores⁴⁶⁶ não indígenas e indígenas reconstruíram ou comentaram momentos da trajetória dos Tupinambá relacionados com a Pastoral da Criança de Olivença, bem como com a Federação dos Órgãos para a Assistência Social e Educacional (FASE) e o Coletivo de Educadores Populares da Região Cacaueira (CAPOREC), que evocaremos brevemente aqui.

As ações dos Tupinambá, desenvolvidas junto com a Pastoral da Criança, mediante reuniões e acompanhamento das famílias pelos “líderes comunitários”, contribuíram para criar as condições para ativar uma rede de contatos que, posteriormente, junto a outros atores sociais, possibilitou, em parte, o encaminhamento de demandas referentes ao reconhecimento étnico das comunidades da zona rural de Olivença. Desde o início das

⁴⁶⁴ Doutora em Cultura e Sociedade (UFBA) e Antropologia Social (EHESS, França). Pesquisadora associada: Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB/UFBA); Justice and Indigenous People Rights (JUSTIP/EHESS, França); Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

⁴⁶⁵ Esta comunicação foi baseada na minha tese de doutorado sobre a trajetória de luta pela educação formal na aldeia Serra do Padeiro (PAVELIC : 2019)

⁴⁶⁶ Ver mais especificamente os trabalhos de Couto (2003: 67-70); Silva (2004) e (2006); Viegas (2007: 87, 104); e Magalhães (2010: 40-50), que analisaram a sociogênese do movimento tupinambá e, então, as articulações com esses setores sociais. Ver também os trabalhos de Marcis (2008: 8-10); Ferreira (2011: 71-75); Lara (2012: 60-64) e (2017: 178-179); Ubinger (2012: 53-54); Alarcon (2013: 45); Costa (2013: 25, 46); Rocha (2014: 196, 216, 222, 256); Santana, J. (2015: 88, 150); e Santana, S. (2015).

atividades desenvolvidas junto com a Pastoral da Criança e as outras organizações sociais mencionadas, destacou-se a atuação de mulheres indígenas da região, principalmente de Nivalda Amaral⁴⁶⁷, Pedrísia Damásio, Núbia Batista e Valdelice Amaral.

Líderes comunitárias e educadoras

Dona Nivalda participava das atividades e encontros da Igreja Católica em Olivença e começou a atuar como “líder comunitária” na Pastoral da Criança quando se fixou em Olivença. Como era *parente*⁴⁶⁸, dona Nivalda foi até os pais de Pedrísia. Ela começara a participar das atividades da Pastoral da Criança como “líder comunitária” – em Sapucaeira, para explicar as ações dessa entidade e perguntar se seria possível realizar “o peso” na sua casa, ou seja, realizar o acompanhamento – principalmente de saúde – das famílias e suas crianças (SANTANA, S., 2015: 319). Seu Pedro Braz, não indígena, e sua esposa, dona Domingas, índia de Olivença, possuem um sítio⁴⁶⁹, na Sapucaeira, e conseguiram ali permanecer mesmo após a invasão pelos fazendeiros na região, sobretudo a partir da década de 1930.

Durante os encontros promovidos pela Pastoral da Criança em Olivença, dona Nivalda conheceu Núbia Batista, que coordenava, à época, um núcleo de tal organização na Diocese de Nossa Senhora da Vitória em Ilhéus, no bairro onde morava (MAGALHÃES, 2010: 47). Dona Nivalda apresentou Núbia a Pedrísia. Desde criança, a primeira costumava

⁴⁶⁷ Importante liderança Tupinambá e referência para o movimento indígena, dona Nivalda Amaral – Amotara – encantou no dia 29 de abril de 2018, aos 86 anos. Ela era a mãe de Valdelice Amaral, uma das caciques Tupinambá da qual falaremos ainda neste capítulo. Dona Nivalda foi até São Paulo, no ano 2000, visitar a “mostra do Redescobrimto”, na qual teve acesso a um dos mantos tupinambás pilhados pelos europeus na época colonial, no caso deste, pelos holandeses durante o século XVII. Esse manto está hoje conservado no Museu Nacional de Copenhague, na Dinamarca. Dona Nivalda, junto a seu Aloisio, outro ancião tupinambá que faleceu no mesmo dia que ela, pediram o manto de volta às terras tupinambá. Cabe notar que, em 29 de novembro de 2018, Glicéria e Jéssica Tupinambá, da aldeia Serra do Padeiro, estiveram em Paris (França) para participar de dois seminários na EHES, e puderam ver outro manto pilhado durante a época colonial – mais particularmente, roubado durante a primeira metade do século XVI –, atualmente conservado no acervo do Museu do Quai Branly.

⁴⁶⁸ As palavras grifadas em itálico referem-se a uma expressão nativa.

⁴⁶⁹ Referente à categoria “sítio”, Alarcon (2015: 23, nota de rodapé 7) explica que “Viegas e Paula não consideram pertinente a utilização do termo ‘sítio’ (conforme definição de Woortmann, 1994) para se referir às posses mantidas pelos Tupinambá de Olivença, por se tratar, nessa acepção, de um ‘território de parentesco’, de uma terra que se herda (BRASIL, 2009: 68). Penso que a categoria (tanto no sentido indicado, quanto no de ‘território de reciprocidade’, cf. Woortmann, 1988) aplica-se bastante bem ao contexto específico da Serra do Padeiro [...] ‘Fazenda’, por sua vez, [...], não designa uma simples extensão de terra, mas uma entidade constituída historicamente.”

acompanhar sua mãe, dona Vitória⁴⁷⁰, nos deslocamentos para a Igreja Católica (MAGALHÃES, 2010: 39). Posteriormente, ainda no contexto das atividades ali desenvolvidas, vinculou-se também ao “Movimento de Educação Popular Integral e Promoção Social”, mais conhecido como *Fé e Alegria* (MAGALHÃES, 2010: 39). Estamos ainda no mesmo período, primeiros anos da década de 1980.

Em âmbito regional, outras organizações foram implementadas. Em 1987, a Federação dos Órgãos para a Assistência Social e Educacional (FASE) se instalou em Itabuna. Durante os primeiros anos de atuação no local, a FASE avaliou que, para poder organizar os trabalhadores rurais atingidos pela crise da economia cacaueteira da região, fazia-se necessário que tomassem consciência de sua condição, no intuito de reverter a situação de exploração e transformar, assim, essa realidade mediante um “processo educativo” (MAGALHÃES, 2010: 40-43), dentre outras ações. Diante desse cenário, a FASE passou a auxiliar projetos de educação popular na região com a cooperação de outras instituições, tal como as ações do movimento *Fé e Alegria* ao qual nos referimos. Em 1990, a FASE, junto com as Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s) e a Fundação Cultural de Coaraci (FUNDAC), possibilitou a criação, no município de Coaraci, do Projeto Piloto de Alfabetização Integral dos Assalariados da Lavoura Cacaueteira (MAGALHÃES, 2010: 43).

Tais projetos seguiam a filosofia da “pedagogia libertadora” de Paulo Freire ao defender uma educação capaz de conscientizar e dotar as pessoas – principalmente dos estratos sociais mais pobres e vítimas de desigualdades – de meios para superar sua condição subalterna. Para tal, o processo educativo proposto deve se basear na própria realidade do educando, de forma a construir junto com ele uma educação diferenciada, e não um modelo já pronto. Em abril de 1992, o próprio Paulo Freire participou, em Coaraci, de um encontro organizado pela FASE, CEB’s, FUNDAC, entidades sindicais e associações de

⁴⁷⁰ “[...] era filha de uma índia com um sertanejo que possuía também descendência indígena. Ela morou em Olivença até os oito anos de idade. Mudou-se para Ilhéus, em companhia de um tio, depois do falecimento de sua mãe. Sua avó preferia vê-la longe do pai, que *bebia muito*. Ela pediu ao genro para que não permitisse que Vitória voltasse a morar com o pai. Até os quinze anos, dividia seu mês entre Ilhéus e Olivença, que só frequentava para visitar a avó. ‘Só fui ter sossego quando minha avó faleceu’. Dona Vitória não pensava em voltar para Olivença. Achava muito difícil viver na *roça*, pensava que seria melhor sair de lá se quisesse formar uma família. Gostaria que seus futuros filhos tivessem acesso a uma formação escolar continuada, algo impensável para ela própria naquela época. Teve Núbia, depois Nádia, e conseguiu construir uma casa para morar, após o falecimento de seu marido, no mesmo bairro Nossa Senhora da Vitória, em Ilhéus.” (MAGALHÃES, 2010: 38).

moradores (MAGALHÃES, 2010: 43; BLOG DO CAPOREC, 2018⁴⁷¹). A partir desse Encontro e mediante o apoio da FASE e de outras instituições, um grupo de educadores, dentre os quais Núbia fazia parte, fundou, em maio de 1992, o Coletivo de Alfabetizadores Populares da Região Cacaueira (CAPOREC), que atuou como um movimento social de educação popular organizado até setembro de 1996, quando se tornou pessoa jurídica sem fins lucrativos ainda com a infraestrutura da FASE (MAGALHÃES, 2010: 43).

No mesmo ano de 1996, o CAPOREC obteve recursos de prefeituras municipais para arcar minimamente com as despesas das educadoras (MAGALHÃES, 2010: 45), tendo desenvolvido um projeto curricular específico, baseado na realidade das famílias com as quais trabalhavam, diferenciando-se do projeto curricular da própria FASE e do Projeto Piloto de Alfabetização Integral dos Assalariados da Lavoura Cacaueira de Coaraci. Contudo, diante da necessidade de acessar o financiamento de ONGs nacionais e internacionais, foi preciso adequar a pedagogia elaborada. Núbia, que atuava, então, como coordenadora pedagógica, aceitou trabalhar a partir das orientações do Programa Movimento Educação de Base Alfabetização em Parceria (PROMAP) voltado para a educação de jovens e adultos, mantendo, mesmo assim, certa autonomia na prática (MAGALHÃES, 2010: 46).

Educação: afirmação étnica e visibilidade

Em 1997-1998, tanto a Pastoral da Criança quanto o CAPOREC atuavam em cerca de dez “comunidades”, entre as quais, além de Olivença e Sapucaieira, Acuípe de Baixo e Campo de São Pedro, também na zona rural (MAGALHÃES, 2010: 40; VIEGAS, 2007: 87, 104; MARCIS, 2008: 8). As ações desses projetos, especialmente durante a experiência de alfabetização de jovens e adultos, fizeram com que histórias de vida fossem compartilhadas e a memória social fosse novamente ativada, ou pelo menos encontrasse uma oportunidade para ser compartilhada. As questões identitárias e étnicas fizeram-se mais presentes. Os depoimentos reunidos pelos autores referidos mostram que, nas famílias dessas comunidades, alguns já tentavam esclarecer sua identidade recorrendo às memórias dos mais velhos. Contudo, essa preocupação ainda não era compartilhada entre todas as famílias. Frases como “eles negavam” e “é muito complicado para falar isso” remetem

⁴⁷¹ Ver Magalhães (2010: 44) e Cesar (2015: 69).

justamente às violências sofridas por ser índio e às constantes perseguições dos “brancos” (colonizadores, missionários, coronéis, jagunços, fazendeiros, pistoleiros, políticos, governo, etc.). O processo de alfabetização desenvolvido pelas educadoras permitiu, assim, começar a desfazer as conotações negativas atreladas ao termo “índio” e fazer entender aos jovens e adultos que são mais do que “caboclos”⁴⁷² de Olivença – termo usado, de forma pejorativa, para se referir aos moradores da zona rural dessa região. Nesse contexto, educadores e educandos começaram a assumir, gradativamente, sua identidade indígena (COUTO, 2003: 68-69; MARCIS, 2008:10; MAGALHÃES, 2010: 50; CESAR, 2015: 70).

Já em 1998, Núbia concluiu uma graduação em pedagogia na Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), continuando vinculada a tal instituição mediante cursos de extensão e de especialização sobre temáticas ligadas à educação, e também à FASE, por conta de suas ações com o CAPOREC. Sua experiência enquanto educadora nas comunidades da zona rural, em diálogo com sua experiência na Universidade, fez com que desenvolvesse, junto com as outras educadoras, um projeto curricular que refletisse uma educação ainda mais diferenciada, dessa vez incluindo a identidade indígena. Núbia, Pedrísia e outros educadores formaram, assim, o primeiro grupo de professores indígenas.

Em maio de 1998, as educadoras participaram de uma reunião de caciques e lideranças indígenas em Eunápolis, quando começou a ser organizada a Conferência dos Povos Indígenas, prevista para acontecer no ano 2000, em protesto contra as “comemorações dos 500 anos do Brasil”, e contra a violência, a expropriação territorial e o extermínio das populações indígenas, ainda praticados na atualidade (COUTO, 2003: 67-68; MAGALHÃES, 2010: 50; VIEGAS, 2007: 224). Durante esse evento, as educadoras começaram a expor a situação vivenciada em Olivença e as iniciativas desenvolvidas para saber a sua pertinência étnica. Núbia e Pedrísia participaram também de outro evento com o objetivo de organizar a referida Conferência, durante o qual pediram apoio para a luta *dos índios de Olivença*. O pedido foi aceito pelas lideranças indígenas oriundas de outros povos indígenas da Bahia, bem como pelas organizações participantes – tais como o Conselho Indígena

⁴⁷² Muitas vezes utilizado de forma pejorativa pelos não índios, como para negar a identidade indígena e, assim, não reconhecer os direitos dos indígenas. O termo “caboclo” pode, ainda, ter outros empregos, inclusive referir-se a alguns encantados - entidades fundamentais da cosmologia tupinambá. Para uma análise detalhada sobre os termos “índios” e “caboclos” em diferentes campos semânticos e contextos, ver Carvalho & Carvalho (2012), bem como Alarcon (2013: 27, nota de rodapé 15).

Missionário (CIMI) e a Associação Nacional de Ação Indigenista (Anai) (MAGALHÃES, 2010: 50; SANTANA, S., 2015: 193). A participação nessas reuniões permitiu-lhes ampliar suas redes de contatos e interagir com outros povos indígenas da Bahia, mais particularmente do sul do Estado, como os Pataxó e Pataxó Hã Hã Hãe.

A profecia do estouro no mar que faria voar água na serra: a reunião das aldeias

Voltando para Olivença, as educadoras organizaram, no decorrer dos anos 1998 e 1999, reuniões e visitas a mais de vinte comunidades para ouvir os *mais velhos* e, desse modo, esclarecer a etnia da maioria dos moradores (MAGALHÃES, 2010: 51). Nessas visitas, a participação de Pedrísia foi fundamental, uma vez que sendo ela e sua família pertencentes à comunidade de Sapucaeira, as famílias das outras comunidades podiam identificá-la a partir de parentes em comum ou conhecidos, e assim superar a eventual desconfiança (MAGALHÃES, 2010: 52). A reserva, por parte de muitos, para compartilhar as experiências devia-se à lembrança da memória das violências contra eles cometidas como tentativa de refrear a reivindicação da posse da terra.

O etnônimo Tupinambá foi suscitado em várias ocasiões e sugeriu consenso por parte dos moradores das várias aldeias (VIEGAS, 2007: 26; MAGALHÃES, 2010: 52-53). A visita à comunidade Serra do Padeiro, foi, segundo Magalhães (2010: 53), um dos acontecimentos determinantes na confirmação do etnônimo. Ao chegar, Magalhães comenta que as educadoras foram recebidas “sem maiores surpresas” pelo pajé, seu Lírio. Antes que elas começassem a explicar o porquê da visita, o pajé da comunidade teria dito: “Eu já sabia que um pessoal estava chegando para começar a demarcação da terra”. Seu Lírio orientou as educadoras a procurar seu filho, o atual cacique, Babau, que se encontrava em Porto Seguro envolvido com os Pataxó nos preparativos da Conferência dos Povos Indígenas, prevista para o ano seguinte. Babau e as educadoras tampouco se conheciam, embora as duas já tivessem participado de algumas reuniões preparatórias para tal Conferência. Após o relato sobre os passos realizados até aquele momento em prol da identificação étnica, seu Lírio as conduziu até a *casa do santo* da comunidade e explicou que o dono da aldeia é o caboclo Tupinambá e que “todos ali descendiam de Tupinambá” (MAGALHÃES, 2010: 53).

“Vai ter um tempo que vocês vão precisar de estudo para vocês viverem aqui”

Paralelamente ao movimento das educadoras nas outras aldeias, na Serra do Padeiro, as narrativas da família do cacique Babau (Rosivaldo Ferreira da Silva) remetem às recomendações de João Ferreira da Silva (mais conhecido como João de Nô) como possível marco inicial na formulação de um projeto comunitário de educação formal.

João de Nô, era um rezador muito renomado na região e até em localidades distantes. Seu Lírio pajé e filho de João de Nô comenta que seu pai “rezava as pessoas, ensinava os remédios, fazia tudo [...]. O doutor da região era ele, atendia todo mundo. Aqui as pessoas iam para a casa dele e ele já dizia quem vinha”⁴⁷³. Seu Lírio explica que o dom de seu pai vinha da força dos encantados que o guiavam no que deveria ser feito⁴⁷⁴. Além de repassada de geração para geração, entendemos que a transmissão de saberes estava estreitamente relacionada aos encantados enquanto “agentes educativos”.

Em 1981, antes de falecer, ele convocou para uma conversa seu filho (seu Lírio), sua nora (dona Maria) e três de seus netos, então crianças: Magnólia (atual diretora do CEITSP), Jurandir (Baiaco) e Babau. Ao reuni-los, informou que queria “deixar umas recomendações” para o que sucederia após sua “ida”. Enfatizou que seus parentes precisariam dominar o conhecimento do “branco” em sua totalidade para não serem mais prejudicados. Jamais lhes faltariam forças para lutar, mas era preciso aprender a ler e escrever, para que pudessem estar aptos a “assinar os documentos”, isto é, para que não fossem mais logrados com a assinatura de contratos e outros papéis. “É preciso ir ao mundo do branco para aprender, estudar, mas não podemos nos tornar brancos”, lembra Babau. Para ele, o importante é adquirir o conhecimento e “cuidar dele” para poder enfrentar os conflitos “sem depender de ninguém”. Naquela ocasião, João de Nô teria ainda indicado que eles deveriam “lutar pelo território” e “estar preparados”, uma vez que a perda da terra teria sido decorrente da falta de conhecimento do “mundo do branco”.

A família lembra, ainda, que João de Nô determinou que Magnólia estudasse “sem parar”, porque ela viria a ser responsável por uma coordenação importante na aldeia, que

⁴⁷³ Ver também Couto (2008: 66).

⁴⁷⁴ Sobre a iniciação de João de Nô, ver Couto (2008: 126-139); Ubinger (2012: 51-52); Alarcon (2013: 109-110).

deitaria muito dos estudos. Baiaco, por sua vez, deveria estudar um pouco, “aprender a ler, escrever e as quatro operações de conta”, mas deveria voltar logo à aldeia para proteger as matas e os animais. Babau também deveria estudar, mas sua função seria conhecida mais tarde. Vale observar que João de Nô previu também o nascimento de outra neta e pediu para chamá-la “Glicéria”, sem, contudo, atribuir-lhe uma missão. A família de Babau comenta que João de Nô explicou que Glicéria teria sido o nome de uma prima dele que foi atacada e comida por uma onça enquanto estava fugindo na mata com seu bebê. Dizem que antes deste acontecimento, teria sido levada contra sua vontade para Olivença⁴⁷⁵. Ressalto a atribuição do nome porque Glicéria exerce papel de destaque na comunidade mais particularmente no âmbito religioso e na da educação escolar indígena bem como de liderança indígena a nível nacional e internacional. Seu avô talvez pressentisse a relevância da função que ela assumiria e talvez também conhecesse a “fórmula (lei) da similaridade” (o semelhante produz o semelhante”) equivalente à identidade (MAUSS, 1974: 93). Dona Maria se lembra que João de Nô repetia muito “esses daí são os guerreiros, têm que criar para lutar, lutar pelos direitos da gente!”. Babau observa: “Foi incrível alguém que nunca foi para uma escola identificar isso! [...] Mas hoje eu, do que estudei e vejo como é feito através da educação para tirar o direito dos povos tradicionais, é incrível como meu avô [...] percebeu isso!”.

Existem na região da Serra do Padeiro, exemplos de experiências de alfabetização datadas das primeiras décadas dos anos 1900. Contudo, supomos que a verbalização de um projeto de educação comunitário entre os Tupinambá da Serra do Padeiro remonta ao final dos anos 1970 e mais particularmente a este episódio, está associado às preocupações dos mais velhos com a educação de seus descendentes e, conseqüentemente, com o futuro do território. Se há quem relativize a relevância da “educação do branco”, demarcando a transição de um período no qual os saberes propriamente indígenas ocupavam lugar central na formação dos jovens para um período no qual esses saberes começam a conviver com a educação formal ou “do branco”, considerada instrumento fundamental no processo de afirmação da identidade étnica e consolidação dos direitos indígenas, é importante destacar que os saberes tradicionais não foram substituídos pela educação formal, mas persistem

⁴⁷⁵ Alarcon (2013: 147) evoca também o episódio.

como elemento diacrítico da identidade tupinambá, sendo transmitidos pela própria dinâmica do cotidiano (FERNANDES, 2009).

Do vinhático ao lápis

Depois da reunião com João de Nô, seu Lírio e dona Maria trataram de cumprir as suas recomendações, escolarizando seus filhos. Dona Maria teve um papel fundamental nessa tarefa. Nascida em 1955 em Nova Canaã, de uma mãe índia Kariri-Sapuyá chamada Hilda Rosa de Jesus (Nita), da Reserva Indígena Caramuru-Catarina Paraguaçu, e de um pai negro, cuja história não sabe contar por não ter crescido com ele⁴⁷⁶, dona Maria lembra que nunca teve oportunidade de estudar, assim como também seus pais não tiveram.

Atenta às recomendações de João de Nô, dona Maria pensou em como fazer para que seus filhos pudessem estudar. Buscar soluções para isso tornou-se um objetivo, uma luta diária. Para tal, a mandioca teve inicialmente uma importância considerável, uma vez que ela tratou de ganhar o necessário na feira, vendendo beiju e farinha para pagar o material escolar (caderno e lápis): “a gente aqui sobreviveu sempre da farinha”. Porém, alguns anos eram mais difíceis do que outros e a venda de farinha e de beiju não permitia arcar com os custos necessários aos estudos dos filhos. Uma vez, dona Maria recorda que a situação estava mais crítica e procurou uma solução junto com seu esposo, do que resultou a decisão de vender três vinháticos para a aquisição do material didático e demais despesas.

Ainda pensando no sacrifício do que representaria a venda dos vinháticos, ela roçou a parcela de terra onde ficavam as três árvores para plantar de tudo, “de milho a feijão”. De repente, para sua felicidade, deu-se conta de que os vinháticos cortados recomeçaram a brotar: “e eu comecei a zelar. Disse que não é para cortar, peguei zelar dos vinháticos”. E eles estão na aldeia até hoje, no mesmo lugar, atrás da casa de farinha, e representam, de certa forma, a memória desse período.

Os filhos de dona Maria começaram a estudar em 1980 aproximadamente, em algumas escolas municipais da região. Eles andavam até a escola, juntando-se aos outros meninos ao longo do trajeto. Recordam da classe multisseriada, “repleta de alunos”, na qual o cotidiano era “horível” e “a discriminação era total”. O cacique Babau observa que, apesar

476 Ver mais informações em Alarcon (2013: 213-212)

da “boa vontade” de alguns professores, eles costumavam dar mais importância aos estudantes brancos, considerando os indígenas como uma “ruma de caboclos [...] todos burros”. Estudaram nesse local até a quarta série do primeiro grau. A partir daí, cumprir o pedido do avô tornou-se mais difícil, pois a escola mais próxima situava-se na sede de Buerarema, e a família não podia arcar com os custos do transporte. Por esse mesmo motivo muitas crianças da aldeia – mas também da zona rural, de forma geral – ficavam impossibilitadas de estudar.

Dona Maria recorda ter trabalhado muito e até privar-se de “fazer a feira” – expressão que conota a aquisição dos bens não produzidos pela família ou grupo doméstico – para guardar o dinheiro das passagens do ônibus de linha para os filhos. Mas mesmo assim não era suficiente. Algo tinha que ser feito. Dona Maria teve outra ideia para que as recomendações de João de Nô fossem acolhidas. Não se tratava apenas, vale notar, de alfabetizar os seus filhos, mas prepará-los para as novas vicissitudes. Saber ler e escrever foi a maneira prevista por João de Nô como a mais eficaz para que os Tupinambá conhecessem os seus direitos e o funcionamento do “mundo do branco”.

Boa Sorte

A alternativa que se afigurou exequível foi a solicitação de abertura de uma escola municipal na Serra do Padeiro, para facilitar o acesso não só para seus filhos, mas também para as outras crianças. Nesse período, Magnólia já dava aulas no armazém de cacau do fazendeiro Arlindo. Dona Maria relata ter reunido, em 1989, outras mulheres – indígenas e não indígenas – para exigir do então prefeito de Buerarema, Antônio Brito⁴⁷⁷, a abertura de uma escola mais próxima à Serra do Padeiro e os passes de ônibus para que os jovens que haviam finalizado a quarta série se deslocassem até Buerarema. Lourdes, professora não indígena que abriu a escola Menino Jesus no armazém da fazenda de seu pai, lembra que “dona Maria foi a cabeça da gente [do grupo de mães]”. A observação de Lourdes, uma pessoa não indígena da região, demonstra que antes mesmo da elaboração do projeto de educação escolar indígena tal como é, presentemente, desenvolvido no CEITSP, os Tupinambá, aqui destacando a atuação das mulheres, mesmo não estando em uma situação

⁴⁷⁷ Antônio Ferreira de Brito foi vereador e prefeito de Buerarema de 1988 a 1991.

de força, já tinham o cuidado de reivindicar os direitos para todos e não apenas para os indígenas.

O prefeito teria dito que elas não teriam direito de solicitar uma escola e alguns vereadores teriam-nas aconselhado a desistir da demanda porque “não iam conseguir”. Outro vereador chegou até, segundo dona Maria, a chantageá-la oferecendo passes de ônibus apenas para seus filhos se ela conseguisse fazer com que as outras mulheres desistissem da escola. Pensando na dificuldade de deslocamento para todas as crianças, dona Maria teria reagido, exigindo passes para todos. As reivindicações eram duas, i.e., a criação de uma escola mais próxima das casas para facilitar o acesso das crianças, e melhores condições de ensino, com a possibilidade de assegurar a continuação dos estudos para aqueles que completassem a quarta série, com a obtenção dos passes de ônibus⁴⁷⁸. O vice-prefeito da época, Astor Vieira, mostrou-se aparentemente mais compreensivo e teria dito “a gente vai fazer uma escola”. Dona Maria e Magnólia recordam que ele teria pedido para reunir as crianças e contabilizá-las, de modo a saber quantas, exatamente, seriam matriculadas. Astor Vieira, junto com Nilton Brito, o filho do prefeito Antônio Brito, fizeram uma visita para avaliar a construção da escola. Ao se deparar com as crianças “no chão, estudando”, decidiu construir a escolinha de madeira, mas mudou logo de opinião e a fez construir de alvenaria. Como a escola não poderia ser construída no local do armazém, uma vez que a Fazenda São João não estava ainda na posse da família de seu Lírio⁴⁷⁹, ele cedeu um espaço nas terras herdadas do seu pai, João de Nô, cadastradas como Fazenda Belém. Tratava-se de uma única sala, construída perto da atual casa de seu Lírio e dona Maria⁴⁸⁰. E assim foi inaugurada a Escola Boa Sorte. Aos 17 anos de idade, Magnólia foi oficialmente contratada como “professora leiga”, com carteira de trabalho assinada pela prefeitura de Buerarema, em 2 de maio de 1990. O salário inicial de professora de Magnólia – então

⁴⁷⁸ Magalhães (2010: 115) trata também da solicitação de dona Maria.

⁴⁷⁹ Alarcon (2013: 156) explica que, em 1990, Arlindo se preparava para derrubar a mata, fato diante do qual seu Lírio e dona Maria nada podiam fazer, “a não ser rezar” – lembremos que, além da última casa de João de Nô, aquele é um lugar muito importante, ao pé da Serra do Padeiro, que dá nome à aldeia, considerada “a morada dos encantados”. A fazenda São José foi ainda vendida a outro fazendeiro, José Bastos Ribeiro, que, apesar de manter relações cordiais de vizinhança com os Tupinambá, fez um pedido de interdito proibitório à justiça, e que foi acatado. Os indígenas tiveram seu acesso restringido a essa parte do território até 2013, quando a conjuntura do processo demarcatório os permitiu retomá-la.

⁴⁸⁰ Ferreira (2011, p. 77) trata também da criação da Escola Boa Sorte.

3.674,05 cruzeiros – permitiu-lhe dar continuidade aos estudos no turno da noite, uma vez que podia pagar pelo deslocamento até a sede de Buerarema. Em 1991, cursou a quinta série no Colégio Henrique Alves. Grávida de sua primeira filha, Jéssica – a quem já nos referimos –, Magnólia interrompeu, momentaneamente, seus estudos no mesmo ano, mas continuou dando aula na escola Boa Sorte até 1997. A partir de 1998, houve uma mudança nos requisitos exigidos para preenchimento de cargos no serviço público. Para continuar ensinando, Magnólia tinha que concluir o ensino médio e passar em um concurso. Ela foi substituída por três professores: “veio uma professora de Buerarema, trabalhou aqui, depois veio um professor, depois veio outra professora e ficou”.

Os exemplos de dona Maria e de Magnólia são demonstrativos da determinação com a qual se investiram ao observar a promessa feita ao avô naquela última reunião por ele conduzida, e durante a qual lhes traçou as trajetórias. As rotinas da família mostram alterações ou rearranjos constantes suscitados pela perda do território e a vontade de proporcionar uma educação formal aos filhos como forma de reverter a situação adversa. No período que evocamos, além de estudar, Magnólia já tinha assumido outra função, alfabetizando desde muito jovem outras crianças da região. Entre essas crianças, estava a própria irmã Glicéria: “Magnólia com 14 anos começou a dar aula para a gente”. A previsão do avô concretizava-se cada vez mais, Magnólia já havia começado a assumir uma função de suma importância na aldeia.

Uma mulher como primeira cacique

Voltando às articulações feitas pelas educadoras das outras aldeias, no final do período de visitas e reuniões realizadas nas comunidades, fazia-se necessário eleger um representante político dos Tupinambá para ocupar a função de cacique. Em 1999, a filha de dona Nivalda, Valdelice Amaral, que também fazia parte do grupo de educadores do CAPOREC e, posteriormente, daquele de professores indígenas, aceitou o cargo (MAGALHÃES, 2010: 54; LARA, 2012: 105-106; SANTANA, J., 2015: 40-42; SANTANA, S., 2015: 344). A decisão foi comunicada em 2000, mediante uma carta dirigida ao procurador da república (BRASIL, 2009: 119). No mesmo ano, durante as mobilizações contra as “comemorações dos 500 anos do Brasil” em Porto Seguro, os Tupinambá presentes apresentaram a “Carta da comunidade indígena Tupinambá de Olivença à sociedade

brasileira”⁴⁸¹, lida, publicamente, por Núbia. No segundo ponto da carta, após solicitar a demarcação de suas terras tradicionais, os Tupinambá exigiam “educação para nossos filhos e filhas, para que o analfabetismo faça parte do passado”.

O reconhecimento oficial do povo Tupinambá por parte do governo demorou dois anos, sendo pronunciado em 13 de maio de 2002 mediante uma nota técnica da Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas da Funai (CGEP/Funai). O fato dos grupos indígenas se autoidentificarem como “povos indígenas” não era condição suficiente para que fossem reconhecidos oficialmente, uma vez que o Brasil ratificou a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) só depois, em 2004⁴⁸². Durante esse período de dois anos, houve, ainda em 2000, a visita de um assessor da presidência da Funai, que ressaltou a necessidade do reconhecimento oficial da comunidade e, em 2001, a criação de um GT para levantar as demandas fundiárias (ALARCON, 2015: 48-49). O GT de identificação e delimitação da TI Tupinambá de Olivença foi constituído em 2004, sob a coordenação da antropóloga Susana Dores de Matos Viegas, cujo relatório foi entregue à FUNAI em 2005 e aprovado por tal órgão apenas em 2009, sendo finalmente encaminhado para o Ministério da Justiça em 2012 (ALARCON, 2015: 48-49). A portaria declaratória, que permitiria a finalização do processo demarcatório, não foi ainda assinada.⁴⁸³

É interessante notar que foi concretizada a profecia de que chegaria um tempo no qual um estouro no mar faria voar água na serra, profecia comunicada pelos encantados ao pai de seu Lírio, seu João de Nô. Glicéria Tupinambá explicou que, inicialmente, ninguém entendia o significado de tal profecia, mas que os “velhos faziam questão de contar isso todos os dias para não esquecer”. À luz das visitas das educadoras na Serra do Padeiro e das mobilizações ocorridas no litoral, os Tupinambá da Serra do Padeiro se deram conta, rapidamente, de que a *profecia* acontecera tal como explica Glicéria:

Então essas mobilizações foram realmente perto da praia e essas mobilizações foram o que conduziu o pessoal da praia até a gente na Serra. Foi daí que a gente compreendeu que esse estouro no mar foi para a Serra. Foram as pessoas que se acordaram e chegaram até nós na Serra. A gente começou a entender que o território não ia sair sem a Serra, a união da praia e da serra. E, como nós somos

⁴⁸¹ Vide Viegas (2007: 322).

⁴⁸² Decreto 5.051/04.

⁴⁸³ Data de entrega do texto para os Anais da VI REA : 13 de janeiro de 2020.

protetor da morada dos encantados, como a gente é guardião dela, é quem protege, a gente teve que fazer as ações, as retomadas.

Com efeito, as primeiras retomadas foram organizadas e realizadas em 2004 pelos Tupinambá da Serra do Padeiro⁴⁸⁴. Os encantados parecem ter, então, preparado os Tupinambá de várias maneiras no que se refere ao território, para o *retorno da terra*: se na Serra do Padeiro deixaram vários avisos, as mobilizações realizadas a partir da década 1980, mediante articulações com organizações diversas evidenciam, mais uma vez, uma constante reorganização de estratégias na luta para o reconhecimento dos seus direitos. Com o encaminhamento da elaboração, por parte da Funai, do laudo antropológico que reconhece a demarcação do território, os Tupinambá puderam dar um passo à frente na efetivação dos seus direitos garantidos na Constituição de 1988 e em outros textos de lei, e mais especificamente no que diz respeito a uma educação escolar indígena diferenciada.

Educação Escolar Tupinambá

A primeira escola com educação escolar indígena na TI foi criada em 2002⁴⁸⁵, com o nome Escola Estadual Indígena Tupinambá de Olivença (EITO), cuja sede foi inaugurada em 2006⁴⁸⁶, em Sapucaeira. Lembramos que entre os Tupinambá o primeiro grupo de professores a se autoidentificar como professores indígenas foi criado em 1998 por Núbia – ano em que se formou em pedagogia –, Pedrísia e outras educadoras vinculadas ao CAPOREC. Em 1997, Pedrísia integrou a primeira turma do Magistério Indígena na Bahia, criado mediante um trabalho conjunto entre várias instituições⁴⁸⁷ e povos indígenas⁴⁸⁸. Essa primeira turma concluiu o curso em 2003, formando cerca de 100 professores indígenas do Estado para o exercício da docência até a 4ª série (hoje 5º ano), entre os quais muitos já trabalhavam em escolas indígenas de suas comunidades como “professores leigos”, de forma voluntária.

⁴⁸⁴ Para uma análise detalhada sobre o processo de retomadas na aldeia Serra do Padeiro, ver Alarcon (2013).

⁴⁸⁵ DO de 9 de junho de 2002.

⁴⁸⁶ “Tupinambás ganham o maior colégio indígena da Bahia”, conforme publicado no Diário Oficial do Estado da Bahia (BAHIA, 2006).

⁴⁸⁷ Associação Nacional de Ação Indigenista (Anai), Coordenação Geral de Apoio às Escolas Indígenas (CGAEI/MEC), Funai e UFBA.

⁴⁸⁸ Kaimbé, Kantaruré, Kiriri, Pankararé, Pankaru, Pataxó, Pataxó Hã Hã Hãe, Tuxá e Xucuru-Kariri.

Foi também em 1998 que Núbia e as demais educadoras, consultando os anciões das comunidades, começaram a se debruçar sobre a elaboração de um projeto curricular que incluísse reflexões sobre a identidade indígena e se interrogasse sobre que tipo de escola desejavam. Pedrísia esclareceu também que o novo projeto curricular permitiria reforçar ainda mais o papel social da escola em Sapucaeira e seus anexos: “muitos não tinham documentos, não tinham registros, tinham a idade mas não tinham o registro. Foi através desse projeto, do indígena, que foi tendo mais facilidade.”

Antes da criação da Escola Indígena reconhecida pelo Estado, no contexto do CAPOREC, como vimos, as comunidades já interagiam com diversos tipos de organizações, como aquelas vinculadas a entidades católicas. Essa interação e interlocução ampliou-se para as instâncias do governo municipal, estadual e nacional, e se tornou constante. Os professores indígenas e as lideranças participam ativamente na elaboração de textos de lei que servem de ferramentas para a garantia da autonomia no que concerne à educação escolar indígena de qualidade nas comunidades, tanto para o quadro docente quanto para o discente.

Voltando ao ano 2000, a partir de um levantamento de demandas realizado por Núbia e o grupo de professores indígenas – que continuavam trabalhando de forma voluntária –, foram estabelecidos 19 “núcleos escolares”, que atendiam até a 4ª série em espaços improvisados nas comunidades rurais da região de Olivença (FERREIRA, 2013: 290). Com o reconhecimento oficial do povo Tupinambá por parte do governo e o início da estruturação da educação escolar indígena na TI, os primeiros anexos “oficializaram” assim, de certa forma, os antigos núcleos do CAPOREC – mas nem sempre, considerando o caso da aldeia Serra do Padeiro. Paralelamente ou logo depois, o processo de implantação de anexos da escola sede deveu-se também ao próprio movimento interno da organização sociopolítica tupinambá.

As reuniões promovidas pelas educadoras para a implementação da educação escolar indígena na TI, contribuíram para um primeiro acordo sobre a especificidade dessa educação entre os Tupinambá.

O anexo escolar da Serra do Padeiro, vinculado à então EEITO, começou a funcionar, em 2002, com as primeiras professoras de educação escolar indígena da aldeia, as pioneiras Glicéria, Gilcéria e Magna Daiane, contratadas pelo Estado mediante o REDA. Inicialmente,

como vimos no caso de outras aldeias da TI, as aulas eram dadas em espaços improvisados. As turmas iniciais eram multisseriadas e reuniam, aproximadamente, quinze estudantes; esse número foi aumentando ao decorrer do ano.

Todos os pedidos e reivindicações relativos a anexos escolares devem ser feitos, primeiramente, à Escola ou Colégio sede, e não podem, a rigor, ser feitos diretamente à DIREC. O próprio Colégio sede já apresentava sérias limitações, na época, o que se fazia sentir nos seus anexos. Além das limitações de atuação, visões divergentes no que diz respeito à organização da educação escolar indígena faziam com que anexos se desvinculassem.

Em uma correspondência, datada de 10 de dezembro de 2003, destinada à Secretaria de Educação, a comunidade Serra do Padeiro anunciou a sua desvinculação de Olivença, criando, assim, uma organização política autônoma. A TI, que até então era representada por uma única cacique, Maria Valdelice de Jesus (Jamapoty), passou a ter dois caciques. Todos estariam “unidos nesta jornada em busca de grandes ideias”, especifica o documento.

Tal decisão mostra, novamente, que ainda que se trate de um povo e de um território, as comunidades podem desenvolver estratégias diferentes que lhes sejam mais pertinentes.

Lutar pela terra e dar aula

Em 2004, para suprir necessidades alimentares, os Tupinambá da Serra do Padeiro organizaram a primeira roça comunitária em uma área de mata conhecida como Bagaço Grosso, cujo pretenso proprietário faleceu no mesmo ano. Antes da sua chegada, os indígenas já tinham roças na área. O que não foi, de início, propriamente referida como uma retomada, acabou sendo considerada como a primeira no contexto da TI. “Nós fizemos uma roça comunitária e depois *ficou sendo* uma retomada”, disse uma indígena à antropóloga Daniela Alarcon (2013: 52). Com efeito, os vizinhos não indígenas da área entraram em contato com a família do pretenso proprietário para informá-la de que a área “havia sido retomada” (2013: 52).⁴⁸⁹

489 Os indígenas ocuparam definitivamente a área em 24 de maio de 2004. Com as outras retomadas, não houve mais necessidade de continuar a roça nessa área, e os Tupinambá optaram por preservá-la ambientalmente por conta da existência de nascentes no local. Para informações completas sobre a retomada da Bagaço Grosso, ver Alarcon (2013: 51-55).

A área retomada de Bagaço Grosso foi o primeiro local onde o anexo escolar Serra do Padeiro da então EEITO reuniu todos os estudantes que seguiam as aulas das professoras. Dona Maria lembra: “suando nós fizemos a roça e as professoras ensinavam aos meninos lá na retomada, lá nessa roça, foi muita gente. A gente levou a comida porque lá não tinha, [...] nós estávamos lá, dormíamos lá, nos ranchos”. Cabe notar que as professoras, mesmo estando contratadas mediante o REDA, passaram vários meses sem receber. A professora Gilcéria recorda que destinaram o primeiro salário – ela, Glicéria e Daiane –, “para comprar o boi para nossa primeira retomada. Eu lembro até hoje! Eu mesma, quando iniciei o REDA, fiquei seis meses sem receber!” As falas mostram o quanto a alimentação é importante no processo de uma retomada – e vice-versa – e para a construção de uma educação escolar indígena.

As professoras contabilizaram entre 80 e 100 estudantes na retomada. As aulas aconteciam nos ranchos, “debaixo da lona”. Gilcéria trabalhava no período da manhã e Glicéria pela tarde. Nesse período, a primeira morava na localidade conhecida como Zé Soares, saía de casa às cinco horas da manhã e ia andando até a retomada Bagaço Grosso. Quando implantaram um turno noturno, ela assumiu as aulas e passou a dormir no rancho que servia de sala de aula, retornando à sua casa apenas no período da tarde. A professora Gildete relembra: “Elas duas lutavam pela terra e davam aula. Dormiam em cima de uma mesa na época. Elas ficavam lá dando aula à noite e, durante o dia, o pessoal cozinhava na retomada”.

É interessante enfatizar a importância das retomadas e dos anexos escolares indígenas criados nesses lugares. Tais ações permitem o *retorno dos parentes*, tema trabalhado pela antropóloga Daniela Alarcon em sua tese de doutoramento prestes a ser defendida, onde busca analisar como a mobilização tupinambá no processo do *retorno da terra* com as retomadas permite envolver parentes na luta e na construção de um projeto coletivo. As retomadas contribuem, assim, para a segurança alimentar dos Tupinambá e dos parentes que voltam para a TI. Elas são, sobretudo nos primeiros momentos do seu estabelecimento, importantes locais de socialização e de organização, fato acentuado com a criação de uma escola ou anexo escolar.

O número de estudantes no anexo improvisado na retomada de Bagaço Grosso foi aumentando e fez-se necessário criar outras salas. Em dezembro de 2004, os Tupinambá da

Serra do Padeiro realizaram a segunda retomada da TI. Um pouco antes, Babau, até então uma liderança, assumiu a posição de cacique na comunidade Serra do Padeiro, a pedido dos encantados. A ata da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP), datada do 3 de maio de 2015 relembra que: “Os encantados elegeram Babau como liderança. Tudo que conseguimos foi através da cultura e dos nossos rituais”.

No início de 2005, o anexo escolar ainda vinculado à EEITO passou a funcionar na nova retomada. Outras salas de aulas foram improvisadas. Uma das primeiras medidas tomadas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro sob a liderança de Babau foi a desvinculação do anexo escolar de Serra do Padeiro para tornar-se uma escola autônoma da EEITO, e então, a segunda escola indígena da TI na época. O anexo escolar da Serra do Padeiro durou cerca de três anos, em meio a divergências entre as comunidades, lideranças e gestores da EEITO. “A gente tentou, mas a direção de Olivença era muito diferente”, observa Babau. Tal como os próprios Tupinambá avisaram ao governo do estado antes da criação da EEITO, ter uma escola única para toda a TI não era o adequado para a organização interna. Segundo Babau, além dos anexos, várias escolas base deveriam ter sido criadas logo no início: “uma em Sapucaeira, [...] uma no Acuípe de Baixo, uma no Santana e outra na Serra do Padeiro, porque as regiões são distintas e têm culturas distintas”.

O pedido foi atendido pelo governo do estado após numerosas reuniões, nas quais os representantes do poder público enfatizaram as dificuldades para a criação e manutenção de uma nova escola. Segundo Glicéria, por fim foi-lhes dito: “Estão aqui os filhos de vocês. Se der certo, parabéns; se der errado, problema de vocês”. Uma das condições impostas pelo governo foi que encontrassem um diretor apto a coordenar o corpo administrativo da escola, uma vez que a aldeia não dispunha ainda de pessoas que dominassem os requisitos burocráticos exigidos para a função. A comunidade fez convite para várias pessoas, mas “ninguém queria”, principalmente, segundo meus interlocutores, devido ao conflito territorial: “por causa da briga”, “estavam com medo dos conflitos”. A professora de um colégio de Buerarema, com quem os indígenas já tinham alguma proximidade, acabou

aceitando o convite, não sem certa apreensão. Magno, então jovem liderança muito respeitada na comunidade, assumiu como vice-diretor⁴⁹⁰.

A Escola Estadual Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro (EEITSP) foi criada, oficialmente, em 13 de outubro de 2005 pela Secretaria de Educação do Estado da Bahia⁴⁹¹, mas a transferência da professora de Buerarema e a publicação no Diário Oficial como diretora dessa escola saiu somente em 2006. Nos últimos meses de 2005, as aulas continuaram acontecendo na retomada. Em 2006, concretizada a transferência, as aulas passaram a acontecer na sede da aldeia Serra do Padeiro, a partir das bases da antiga escola municipal Boa Sorte e também em salas improvisadas. Em 2008, a Secretaria de Educação do Estado da Bahia anunciou que daria início à construção da sede da escola da Serra do Padeiro. Em 2020, não está ainda finalizada. O ano de 2013 marca um momento importante na história da instituição, quando passou a ser dirigida por uma pessoa da comunidade, Magnólia. Em 2015, ao expandir sua atuação, a Escola tornou-se Colégio: Colégio Estadual Indígena Tupinambá Serra do Padeiro (CEITSP). O CEITSP funciona em três turnos, atendendo a educação básica – que compreende a educação infantil (creche e pré-escola), o ensino fundamental (1º ao 9º ano) e o ensino médio (1a a 3a série) –, o Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na modalidade de Educação de Jovens e Adultos (Proeja) e o curso técnico em agroecologia. O turno matutino atende o ensino médio e o curso técnico em agroecologia; o turno vespertino, a educação infantil e o ensino fundamental, e o turno noturno, o Proeja. A creche está à disposição nos três turnos.

Além de ser diferenciado em decorrência da sua proposta pedagógica étnica voltada para os interesses indígenas e, especialmente, para os interesses Tupinambá, o CEITSP tem a particularidade de acolher estudantes não indígenas provenientes de acampamentos e assentamentos de sem-terra, bem como famílias de trabalhadores rurais e pequenos agricultores da região.

Exercendo autonomia na Serr

⁴⁹⁰ Magno Barbosa faleceu em 2008 em um acidente de carro, voltando de uma reunião para solicitar melhorias nos setores de saúde e educação para a comunidade.

⁴⁹¹ Diário Oficial do Estado da Bahia, nº 1.896. Portaria nº 14.619 - código 78186.

Não foram e continuam não sendo apenas as questões relacionadas às violações de direitos em termos materiais que afetam o bem viver da comunidade e o desenvolvimento de uma educação escolar indígena de qualidade. Os Tupinambá vivenciam permanente criminalização, acompanhada de prisões arbitrárias, ameaças de morte, expressas na perseguição a várias de suas lideranças, impulsionada por indivíduos e grupos contrários à demarcação, inclusive por agentes do próprio governo, e amplificada pelos meios de comunicação.

O cacique Babau foi preso quatro vezes (2008, 2010, 2014, 2016) bem como alguns dos seus irmãos, inclusive Glicéria quem, em 2010 foi presa juntamente com seu bebê recém-nascido. As violências se traduzem também por ataques, emboscadas, assassinatos. Para dar alguns exemplos, em 2008, em pleno dia, com crianças e jovens em salas de aula, a polícia federal orquestrou um ataque à aldeia, alegando realizar uma operação de reintegração de posse. Em 2013, ônibus do transporte escolar sofreu uma emboscada, em 2014, foram instaladas três bases policiais da TI por agentes da FNSP e da PF, uma delas na aldeia Serra do Padeiro. Mais recentemente, em 2019, os Tupinambá denunciaram o plano em Salvador e Brasília – embasados em provas, tais como depoimentos e imagens de câmeras de segurança – às instâncias do poder público estadual e federal, da sociedade civil, bem como instâncias internacionais, exigindo-se providências urgentes de proteção para os ameaçados e a investigação do plano com a devida responsabilização dos autores e implicados, além da conclusão do processo de demarcação da TI. As denúncias foram também divulgadas em reportagens e matérias na imprensa nacional, inclusive de grande circulação, como o jornal *Folha de São Paulo*. Nominalmente, foram ameaçados o cacique Babau, dois dos seus irmãos, Jurandir Ferreira da Silva e Givaldo Jesus da Silva, bem como duas de suas jovens sobrinhas, Jéssica Silva de Quadros e Sthefany Ferreira da Silva. Além de eliminar essas lideranças, o plano previa também manchar a luta dos Tupinambá pelo território diante da opinião pública, inserindo armas e drogas nas casas e veículos dos ameaçados. O objetivo era desestabilizar o cacique Babau, a organização da comunidade e as mobilizações indígenas, principalmente no final do processo demarcatório da TI. As ameaças contra as duas jovens, Jéssica e Sthefany, demonstram o claro propósito de perturbar ou causar graves danos à organização presente e futura na comunidade. Com 27 anos, Jéssica é estudante de direito, já concluiu uma graduação em administração e duas

especializações, é secretária do CEITSP e presidente da Cooperativa Agropecuária Tupinambá Boiadeiro Indígena – CATUBOI, cargos que requerem a resolução de assuntos afins na cidade de Itabuna. Já Sthefany tem 19 anos, cursa enfermagem na Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), sendo a primeira indígena da aldeia a cursar uma graduação em uma universidade pública.

O mesmo Estado que deveria provê-los com proteção legal e recursos para desenvolver a educação escolar indígena, exime-se do cumprimento de suas atribuições legais. Atua onde não deveria, patrocinando ataques às comunidades indígenas, como vimos acima, e criminalizando as suas lideranças, em face do que as mobilizações indígenas são enfraquecidas. Com a indisponibilização de recursos, a manutenção dos prédios escolares, contratações e planos de carreira para professores indígenas são prejudicados, impondo sérias limitações ao projeto de educação escolar indígena diferenciada. Não obstante, assistimos aqui a um exemplo de resistência: a comunidade tem criado estratégias e mecanismos para construir sua autonomia de forma a não se tornar dependente ou refém do estado. O ônus, contudo, é pesado, uma vez que os indígenas são compelidos a arcar com despesas para remuneração com advogados, deslocamentos, reparações diversas, sistema e protocolo de autoproteção, tratamento de saúde, entre outros. Esses recursos deixam, então, de ser investidos nos próprios projetos da comunidade mediante a Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP). Na base da organização da aldeia, a Associação foi criada em 2004 e é estruturada em seis departamentos: Mulheres, Agricultura, Jovens, Educação, Saúde e Comunicação.

Como destacamos, desde o início da luta pelo reconhecimento étnico do seu povo, e conseqüentemente pelo reconhecimento, garantia e aplicação dos seus devidos direitos, a atuação das mulheres Tupinambá se destaca fortemente.

Na Serra do Padeiro, para formar um coletivo no projeto de autonomia, a comunidade entende que é necessário formar atores individuais – aqui meninas e mulheres - conscientes de suas habilidades. A construção do indivíduo no coletivo acontece em vários âmbitos da vida comunitária: na educação escolar indígena; em atividades sociopolíticas, agrícolas, culturais, religiosas, entre outras; nas atividades da AITSP, considerando aqui mais especificamente o grupo de mulheres e o grupo jovem. Ao formar-se no CEITSP, os estudantes indígenas têm que saber o próximo passo a ser dado para avançar nas suas

metas pessoais que, ao mesmo tempo, atendem ao coletivo. Contudo, não é a comunidade que deve impor um direcionamento para os jovens, inclusive as meninas. Os encantados recomendaram que aos jovens fosse deixada a escolha da área de estudos a ser seguida ou a área de trabalho porque eles deverão estar aptos para decidir tanto no plano individual quanto do coletivo o melhor para o futuro da comunidade.

Referências

ALARCON, Daniela Fernandes. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Brasília. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, 2013.

BRASIL. *Relatório final circunstanciado de identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*. Brasília, 2009. [1] [SEP]

CARVALHO, Maria Rosário; CARVALHO, Ana Magda (org.). *Índios e caboclos: A história recontada*. Salvador, Edufba, 2012.

COUTO, Patricia Navarro de Almeida. *Morada dos encantados: Identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema, BA*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2008.

COUTO, Patricia Navarro de Almeida. *Os filhos de Jaci: Ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença, Ilhéus, BA*. Trabalho de conclusão de curso (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2003.

FERREIRA, Sonja Mara Mota. *“A luta de um povo a partir da educação”: Escola Estadual Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro*. Dissertação de mestrado (Educação). Salvador, Universidade do Estado da Bahia, 2011.

FERNANDES, Florestan. Notas sobre a educação na sociedade tupinambá. In: _____. *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1975, pp. 33-83.

LARA, Amiel Ernenek Mejía. *Estar na cultura: Os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia*. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2012.

MAGALHÃES, Aline Moreira. *A luta pela terra como “oração”: Sociogênese, trajetórias e narrativas do “movimento” Tupinambá*. Dissertação de mestrado (Antropologia Social). Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

MARCIS, Teresinha. *Educação escolar indígena diferenciada: regulamentação e implantação no Estado da Bahia - 1999-2007*. IV Encontro Estadual de História - ANPUH-BA História: Sujeitos, Saberes e Práticas. [SÉP] Vitória da Conquista – BA, 2008.

PAVELIC, Nathalie Le Bouler. *Aprender e ensinar com os outros: a educação como meio de abertura e de defesa na Aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro (Bahia, Brasil)*. Salvador, Tese (Doutorado cotutela) Pós-Cultura, Universidade Federal da Bahia e Antropologia Social, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2019.

ROCHA, Cinthia Creatini da. *“Bora vê quem pode mais”: uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Bahia)*. Florianópolis, Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.

SANTANA, José Valdir Jesus de. *“A letra é a mesma, mas a cultura é diferente”: a escola dos Tupinambá de Olivença. São Carlos*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, 2015.

SANTANA, Sirlândia S. *O papel das mulheres na definição e demarcação das terras indígenas dos Tupinambá de Olivença-BA*. São Paulo. Tese (Doutorado em Ciências Sociais- Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015.

UBINGER, Helen Catalina. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: Religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2012.

PELOS RIOS DA AMAZÔNIA: MULHERES E VIOLÊNCIA

Jheuren Karoline Costa de Souza⁴⁹²

Resumo

O trabalho apresenta resultados parciais da dissertação sobre mulheres da Amazônia e violações de Direitos Humanos, discute ainda a necessidade de visibilidade para as mesmas, baseando-se no estudo de autoras e autores decoloniais que entendem a interseccionalidade raça, gênero e etnia como chave para compreensão e análise das violências que sistematicamente afetam mulheres do terceiro mundo, a colonialidade de gênero.

Palavras chave: Colonialidade; Mulheres; Amazônia; Violações.

Introdução

Discutir Amazônia brasileira, colonialidade e gênero aliado à garantia de Direitos Humanos e a possibilidade de escuta para com mulheres ribeirinhas, indígenas ou quilombolas nos permite pensar o caráter local das violações sofridas pelas mulheres do terceiro mundo, as quais foram colonizadas. Essa discussão traz a possibilidade de problematizar as estratégias estatais para o silenciamento dessas mulheres. Estado este que em sua lógica desenvolvimentista oprime povos da Amazônia desde o período da colonização brasileira. Além disso, nos permite conhecer a trajetória de luta das mulheres da Amazônia brasileira, seus protagonismos e agência.

Os rios como construtores e reprodutores de práticas sociais estão presentes nos inúmeros discursos sobre a Amazônia, a falta de acesso a direitos e a possibilidade de resistência em meio ao colonialismo que persiste mesmo após a colonização também. As entrevistas foram feitas com indígenas mulheres e ribeirinhas, percorrendo espaços entre rios da Amazônia, os quais/ as quais carregam consigo a memória de enfrentamento frente ao Estado. A discussão é importante para se pensar as violações de forma diferenciada e assim produzir a possibilidade de mudanças teórico metodológicas, as quais são fundamentais à escrita das histórias de mulheres amazônicas, em suas múltiplas vozes.

Minha dissertação terá como marco temporal os anos de 2018 e 2019 e as situações de violências vividas por mulheres do terceiro mundo na Amazônia, as “mulheres vítimas da colonialidade” como nos apresenta Lugones (2008). A autora pensa as violações de gênero

⁴⁹² Mestranda em Antropologia, Programa de pós- graduação em Antropologia- Universidade Federal do Pará.

para com mulheres vítimas da colonialidade de forma particular, a partir da interseccionalidade entre raça, classe, gênero e sexualidade.

Por terem suas identidades atravessadas pela região amazônica essas mulheres amazônicas habitam o espaço entre rios e constroem suas narrativas a partir dos mesmos. Para este trabalho selecionei uma das entrevistas que fiz, a partir da metodologia que discutirei abaixo, e analisarei à luz dos principais fundamentos da ciência antropológica.

Pelos rios da Amazônia nos traz a trajetória de mulheres nascidas ou criadas às margens dos rios que “cortam” a região amazônica... Percorrendo o espaço entre rios, o trabalho se propôs ouvir a realidade de indígenas mulheres, mulheres ribeirinhas e quilombolas, na multiplicidade de vozes, as quais constroem e mantêm o espaço amazônico.

As estratégias de campo

Para escrita da dissertação estou realizando pesquisa qualitativa do tema. Desse modo, além das análises detidas às falas públicas de mulheres, estou fazendo entrevistas semiestruturadas junto às indígenas mulheres, mulheres ribeirinhas e quilombolas, na perspectiva proposta por Maria Cecília Minayo (2014), reconhecendo as contradições e as relações assimétricas nas quais os agentes sociais estão envolvidos, assim como a qualidade de observador externo dos pesquisadores, em que se dá importância aos aspectos subjetivos envolvidos no problema quando da busca por um posicionamento aproximado da realidade construída pelo dizer das pessoas, característico ciências sociais.

Ressalto que as entrevistas semi-estruturadas estão se dando por questionamentos amplos e específicos, possibilitando a interlocutora/entrevistada discorrer sobre tema em questão, sem necessariamente se prender as perguntas especificamente formuladas (Minayo, 2014).

Dessa maneira, os depoimentos obtidos são entendidos como documentos orais produzidos pelas pessoas (Le Goff, 1990), fortalecendo a análise contextual proposta mediante formação de quadros sociais da memória política. (Pollak, 1989).

Ademais, adotei a metodologia de Kofes (1994), que considera as histórias de vida como fontes de informação, como evocação da dimensão subjetiva e interpretativa do sujeito, e, também, como uma reflexão sobre as experiências vividas. A referida autora entende ser necessário realizar o cruzamento entre as narrativas coletadas e atentar para o

equilíbrio entre as dimensões subjetivas e objetivas dos relatos, ao se analisar as experiências sociais.

Colonialidade e Amazônia

Aliada a autores da antropologia decolonial há o compromisso de conversar com os diversos saberes, sejam acadêmicos, indígenas ou ribeirinhos e a quebra de preconceitos há tanto estabelecidos. Cito, a partir disso, a colonização baseada na discussão de Franz Fanon, em seu livro, *Os Condenados da Terra* (1968), no qual é abordada a violência sofrida por povos colonizados no período de conquista e como a própria descolonização também passa pelo espectro da violência. Fanon mostra como o colonizado é tratado enquanto inferior pelo colono, absorvendo valores e ensinamentos da Europa tornando-se assim dependente. Para Fanon não há conciliação possível, o colono sempre será um inimigo. Esse mundo colonial é descrito pelo autor enquanto um mundo dividido, principalmente pela questão da raça, onde a relação entre as duas partes sempre foi oposta. Ainda assim, Fanon afirma ser necessário pensar o processo de descolonização e problematizá-lo. Para o autor a verdadeira descolonização será possível quando: “o mínimo exigido é que os últimos se tornem os primeiros” (Fanon, 1968: 34).

Cito também Anibal Quijano (2000) por entender a racialização moderna dos povos, indígenas em especial, está baseada em uma colonialidade do poder, a qual orienta ações desde o período colonial até os dias atuais, como observamos abaixo:

[a] globalização em curso, vem em primeiro lugar, da culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/ moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial sobre a ideia de raça, uma construção mental que expressa à experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. (Quijano, 2000: 201)

Essa colonialidade do poder também sustenta a colonialidade do saber, como aborda Quijano (2000), a qual afirma serem os conhecimentos acadêmicos repassados aos povos latinos- americanos resultados do eurocentrismo/ colonialismo que menospreza as histórias das culturas e populações oprimidas por essa colonização.

Pensar a marginalização dos povos conquistados, nas políticas, práticas e produção intelectual ocidental nos remete à própria invisibilização de indígenas em sua identidade étnica, apagamento este que se inicia antes mesmo do período das grandes navegações, em que povos colonizados eram compreendidos como destituídos de Cultura.

Quando pensamos a gênese social da palavra e da ideia de cultura (Cucho, 2002), notamos que o termo cultura sempre foi empregado no singular, refletindo o universalismo dos filósofos da época, ou seja, a palavra cultura era associada a progresso desde o movimento iluminista. Associar a palavra “Cultura” a progresso e civilização tira os povos da América como pessoas dotadas de cultura e os coloca no rol de indivíduos que precisam ser “aculturados”, termo que é usado posteriormente para indicar a assimilação de costumes “brancos” pelos grupos indígenas. O indígena sem cultura e que necessita ser civilizado pela fé católica, pois não possuía religião, governo ou lei, de acordo com os conquistadores europeus, é entendido a princípio como tabula rasa ou folha de papel em branco. Para posteriormente ser visto como inimigo do progresso e crescimento econômico do Brasil.

Cultura está então muito próxima de uma palavra que vai ter um grande sucesso (até maior que o de “cultura”) no vocabulário francês do século XVIII: “civilização”. As duas palavras pertencem ao mesmo campo semântico, refletem as mesmas concepções fundamentais, às vezes associadas, elas não são, no entanto, equivalentes. “Cultura” evoca principalmente os progressos individuais, “civilização”, os progressos coletivos. (Cucho, 2002: 21)

Essa lógica de “aculturar” os povos colonizados é reproduzida nos discursos e práticas próprias da colonização, a qual mesmo após terminada norteia o processo de colonialismo presente na América Latina. Processo exemplificado pela imposição de projetos que visam desenvolver a Amazônia, mesmo exterminando povos, em um discurso eurocentrado de mercado. Os discursos de muitos desses projetos desenvolvimentistas mudam de acordo com o contexto, porém o apagamento dos sujeitos que foram colonizados se mantém.

Como Giralda Seyferth (1995) analisa a invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos, afirmando que raça é um termo de múltiplos conteúdos, os quais vêm da ciência à ideologia, ou seja, as taxonomias raciais serviriam de base para construção de esquemas classificatórios. Logo, muitos discursos variam, porém a ideologia da desigualdade se mantém imutável, tal qual afirmo acima.

Neste sentido, povos colonizados passam pelo racismo colonial que persiste na pós-modernidade, além do preconceito étnico e quando se trata de mulheres, das violações atribuídas ao gênero feminino. Três possíveis tipos de genocídio e genocídio, raça, etnia e gênero, como afirma Aimé Cesáire (1978) “o colonialismo é portador do racismo”.

Cesáire discute esse racismo e colonialismos no continente africano, mas em muito nos remete aos processos de subalternização dos povos no Brasil, por isso é tão central na discussão de colonialismo e decolonialidade. Alguns pontos do trabalho de Cesáire, em seu discurso sobre o colonialismo (1978) merecem destaque para se pensar questões relativas às indígenas mulheres, mulheres ribeirinhas e quilombolas em nosso país.

O primeiro é a união dos povos no Brasil, em prol da garantia de direitos, união essa que compartilha a experiência de luta contra os dominantes estrangeiros há 519 anos, como é ressaltado nas reivindicações de movimentos indígenas e quilombolas. Em muito, nos remete ao Pan Africanismo, movimento de reivindicação do continente africano, o qual une os povos em torno da “consciência continental”, no combate ao racismo.

Outro ponto que merece destaque é a permanência da colonialidade, mesmo após o colonialismo. Os grupos militantes no Brasil repudiam os propósitos governamentais de extermínio, desde o período colonial até os “tempos mais recentes”. Ataques à vida e aos territórios que não cessaram e continuam sendo temas para mobilização e luta desses povos.

Em suma, pensar a colonialidade atual no Brasil nos possibilita a compreensão do colonialismo em sentido amplo e as diversas estratégias de povos colonizados, em um constante processo de resistir para existir.

Ser Mulheres na Amazônia

A antropologia sendo pensada através da tríade: poder, alteridade e variabilidade humana, nos permite entender como a realidade de mulheres se constrói em espaços diferenciados de existência e resistência, de forma que o estudo sobre diferenças culturais possibilite a reivindicação de direitos diferenciados aos grupos. Observo que a antropologia atual tem o compromisso político de dar visibilidade àquilo que é entendido enquanto “outro”, mas também de garantir a sobrevivência de grupos historicamente excluídos.

A antropologia enquanto ciência neutra é mera utopia, as trajetórias são embasadas em posicionamentos, ainda que não se saiba, políticos.

Assim, a variabilidade humana, as múltiplas formas de ser e estar mulher nos remete a discussão elaborada por Jean Bazin (2017) quando questiona o significado de etnia enquanto sistema de classificação que reúne um grupo sob um único nome, como se fosse um arquivo a ser compreendido pela antropologia. Bazin alerta que cada identificação é relativa, ou seja, é preciso restituir o espaço social onde ela é enunciada, as posições que ocupam nesse espaço respectivamente quem nomeia e quem é nomeado. Bazin (2017) afirma:

[p]ara mim, no entanto, seria bastante inútil se interrogar sobre o 'pertencimento étnico' desses novos atores da cena política. A significação de seu nome deve ser buscada ao lado da percepção do mundo social próprias aos grupos(...) que assim o chamam, sem supor um referente único já constituído (etnia, povo ou cultura). (Bazin, 2017: p.140)

Ou seja, a compreensão sobre os grupos perpassa a dissociação do mesmo de sistemas classificatórios, os quais, na maioria das vezes, foram dados de forma arbitrária pelos conquistadores europeus sem a devida contextualização histórica e social do mesmo. De forma que pensar mulheres também requer o cuidado de não cair em generalizações, como vem sendo discutido neste trabalho, mas de identificar as realidades das entrevistadas a partir de seus discursos e contextos de entrevistas.

A partir da identificação dessas realidades é possível compreender a multiplicidade de vozes sobre o ser/ estar mulher (es), sempre no plural para não supor a unidade inexistente. Como afirma Gomes (2011), os pressupostos da subordinação feminina estão naturalizados na estrutura social vigente só podem ser transformados a partir de ações políticas que denunciem esses pressupostos, criticando-os como construções sociais e não como verdades naturais e universais e, além disso, dando visibilidade às mulheres do presente e passado, o que se torna parte da agenda feminista.

Outra autora importante para pensar feminismo e ciência é Berrocal (2009), ela reforça a não existência de pautas ou protocolos que estabeleçam como deve ser o fazer feminista, por que não há apenas uma maneira de fazê-lo. A autora entende o feminismo como uma reflexão e as distintas práticas resultantes dessa reflexão, ou seja, exige uma tomada de decisão caso por caso. Assim, o feminismo seria uma prática comprometida com

a definição e limites do que é a ciência, a objetividade e as implicações de adotar um ponto de partida teórico explícito.

Nesse sentido, pensar mulheres vítimas da colonização é fazer tal qual Berrocal (2009) sugere, um estudo caso por caso, analisando contexto social e político do grupo e as diversas formas que a ciência feminista pode reivindicar visibilidade às mulheres estudadas. Essa reivindicação do feminismo é estratégia política e científica, insisto.

Mulheres indígenas, ribeirinhas, quilombolas da Amazônia brasileira são citadas em documentos oficiais sobre violações de Direitos Humanos, enquanto vítimas de um processo desenvolvimentista que exterminou povos inteiros, entretanto essas mulheres não são ouvidas ou sequer conhecidas a partir de seu protagonismo e agência, em sua maioria. As diversas formas de resistências das mesmas são ignoradas ou colocadas em segundo plano, na maioria das vezes. A crítica feminista reivindica esse lugar de fala, como vem sendo abordado ao longo deste trabalho, mas também questiona o fazer científico masculino.

Porém, não basta a crítica a esse fazer científico, é necessário a não generalização e a não representação simplista da história de indígenas mulheres, mulheres ribeirinhas e quilombolas. O olhar da pesquisadora sobre o grupo deve ser feito de forma particular e procurando observar as especificidades dos indivíduos e situações analisadas. No caso de mulheres um estudo de gênero em relação ao coletivo é necessário. Entender como os diversos sujeitos daquele contexto observam e “experenciam” o ser mulher e as diferenciações ali notadas. Por isso, acredito o estudo de gênero “caminhar de mãos dadas” à antropologia feminista para o estudo de sociedades, sejam elas pretéritas ou atuais.

O olhar feminista deve atentar para não transposição de opressões e papéis de gênero próprio da sociedade ocidental para as outras sociedades analisadas. A questão é pensar que o “ser e o tornar-se mulher” varia de grupo para grupo e o olhar simplista pode nos fazer cometer reducionismos ou generalizações. Nisso tomo de empréstimo o conceito de Relativismo Cultural, do antropólogo Franz Boas (2004), o qual entendia a cultura como elemento da diversidade humana e o reconhecimento das diversas possíveis visões de mundo a partir do meio social em que o indivíduo se insere, com isso é possível pensar culturas, no plural.

Mariana Daniela Gómez (2012), antropóloga, na coleção Gênero e Povos Indígenas, analisando as representações sobre mulheres indígenas construídas por missionários,

agentes governamentais e até mesmo antropólogos, afirma que muito dos discursos sobre mulheres indígenas ainda são pautados no racismo colonial, o qual sustenta os círculos acadêmicos.

Afirma ainda que em comparação com os missionários jesuítas, muitos cientistas desconheciam e desconhecem outros aspectos de vida das mulheres indígenas e generalizam com base nos estereótipos típicos do discurso cientificista- racista influenciando observações e relatos e nos leva a sustentar uma visão pejorativa sobre o mundo indígena. E reforçam a ideia de submissão das mulheres indígenas, escravas ou passivas sem lhes conferir qualquer possibilidade de agência.

Ou seja, relações tradicionais de gênero estão presentes em muitas sociedades, não estou negando isso, porém ao mesmo tempo a tradição é ressignificada e as mudanças são presentes, os padrões sobre o ser mulher também são modificados. Por isso o tema gênero é complexo e diversificado, há desafios para o fazer científico que se pretende decolonial/modificador de posturas há tanto estabelecidas.

Esta discussão nos remete ao trabalho de Evans Pritchard (2005) referente aos oráculos na sociedade zande, pois apesar do grupo em questão praticar a magia enquanto fé coletiva, essa prática é ressignificada ao longo do tempo e interpretada de diferentes formas pelos sujeitos do grupo. Longe de ser um todo homogêneo a sociedade zande é múltipla e os indivíduos também diversos, mesmo quando se trata da prática tradicional que é a magia e a regulação de suas vidas pela mesma. Ou seja, apesar da tradição existente, os costumes se alteram de acordo com o contexto de relação e ressignificação. Está assim posta enquanto sinal de interação a depender dos contextos de análise e do valor que o grupo concebe a mesma.

Um exemplo necessário para pensar essa modificação das relações de gênero nas comunidades, é a figura das lideranças femininas em situações de lutas e reivindicações de direitos para o grupo, onde podem atuar como intermediação para o grupo com a “sociedade branca” e pensado como necessárias para a luta atual desses indígenas. Há uma especificidade no movimento de mulheres indígenas e isso gera debates e novas perspectivas sobre o tema em questão.

Essas novas representações femininas questionam o seu lugar na tomada de decisões e com isso alteram o cenário tradicional, no qual o espaço público era circunscrito ao papel

masculino. Com isso, há necessidade de novos estudos, analisados caso a caso, como foi comentado acima.

No intuito de garantir visibilidade e questionar o lugar de poder, em sua maioria, masculino. Mas que não representa a generalidade dos grupos na Amazônia. O protagonismo das mulheres é presente em muitos grupos para militância na garantia de direitos diferenciados.

Nesse cenário de lutas feministas, Mirla Cisne, que estuda diversos movimentos de mulheres no Brasil tanto na região rural quanto urbana, nos apresenta três coletivos feministas brasileiros que trazem consigo as reivindicações por igualdade e acesso a direitos básicos para mulheres. Os quais trazem em sua história a importância da consciência militante, a auto-organização dessas mulheres e contribuição do feminismo para a luta de classes, mesmo em contextos rurais.

A Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB), por exemplo, destaca sua estrutura a partir da horizontalidade e pluralidade, buscando evitar hierarquização entre mulheres do coletivo, defende a autonomia frente aos governos. Enquanto que a Marcha Mundial das Mulheres (MMM) tem como característica principal a autonomia econômica para as mulheres, na garantia de seu sustento e por fim o Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) tem como objetivo central lutar pela soberania do país, conservação, preservação da biodiversidade, no intuito de valorizar aquilo que é entendido como cultura brasileira e sempre valorizando o poder popular, buscando autonomia para as mulheres e o povo brasileiro.

Ao nos apresentar os três coletivos, com depoimentos das integrantes do mesmo e as diretrizes próprias de cada um, a autora nos possibilita a compreensão ampla do que seja o feminismo, a consciência de classe no Brasil, a possibilidade do fazer científico decolonial e de como é articulada a luta de mulheres e suas relações com os mais diversos setores da sociedade, de forma a nos permitir o debate e a construção de caminhos possíveis para o fortalecimento desta luta. Mirla afirma:

[i]nspiradas na luta feminista e nos resultados deste trabalho, podemos concluir que a luta das mulheres é um fato político concreto que não apenas acrescenta um elemento novo na política, mas perturba-o profundamente. E, porque não dizer: revolucionar-o?! Esperamos que os princípios de autonomia e liberdade, bem como o exemplo da subversão e irreverência que constituem o espírito do feminismo,

possam ser revigorados e que tenham força de influência e inspiração na luta pela emancipação humana. (Cisne, 2018: 275)

Em suma, meu trabalho tem como proposta a resignificação do fazer científico, sob o olhar de mulheres subalternizadas (Spivak, 2010) pelo poder hegemônico e pretende a visibilidade e destaque de agência das mesmas. Associando a isto, na intenção de compreender os papéis sociais e políticos das mulheres na Amazônia, considero necessário o estudo de gênero e da etnologia, de forma a complementar os estudos feministas e abordar os diversos feminismos possíveis dentro de comunidades indígenas, ribeirinhas ou quilombolas.

Experienciando o ser mulher (es) Amazônicas

Chamarei a primeira entrevistada de “Tapajós” para não a identificar, tendo em vista as situações de violência do poder público que a mesma cita. Ela é das proximidades de Alter do Chão, da comunidade Iruçanga, localizada às margens do Rio Tapajós, me conta. Tapajós não me diz que é indígena, mas afirma sorrindo “É Iruçanga, tem nome de índio”. Tem 35 anos e 5 filhos, diz que passa por problemas financeiros para sustentar os filhos e que eles têm problemas de saúde com frequência. Quando precisa de atendimento vai à Alter do Chão, já que na comunidade não há. E mesmo indo aos postos de Alter não consegue todos os atendimentos que precisa, diz que para conseguir um “paracetamol é uma batalha aqui, a gente corre muito, tudo tem que ter encaminhamento, receita, tudo.”

Me fala que a lida com os filhos e o trabalho está difícil, que trabalha com a roça e o esposo com a pescaria na região, mas passaram por problemas financeiros e venderam a única rabeta que tinham. Ela diz que o sonho dela “é comprar outra rabeta né, pra poder trabalhar”. Conta que só os filhos mais velhos conseguiram vagas na escola municipal e que sempre busca as ações sociais para atendimento médico que são levadas ao local.

Observo inconformismo na fala da interlocutora, pela lida na roça, a dificuldade na criação dos filhos, o esquecimento do poder público para com eles e a necessidade de deslocamento do território para acesso aos direitos básicos como a saúde.

Esta é uma das narrativas que nos mostra o descaso do poder público para com comunidades afastadas dos centros urbanos, a saúde precária, o acesso a direitos básicos quase inexistente e a necessidade de deslocamento para a garantia de direitos. Tapajós é

uma das mulheres que no papel de mãe e cuidadora dos filhos tem a tarefa de luta contra a realidade que lhe foi imposta. E que ainda assim resiste para sobreviver, tem sua agência e protagonismo bem ilustrado em sua fala, quando diz que “não se deixa abalar, tem que correr atrás”.

Além da preocupação com os filhos, há o trabalho do marido, o qual é responsável pelo sustento da casa e que sem o material de trabalho pouco pode oferecer.

No relato de Tapajós percebemos que o processo de resistência é uma prática constante, a qual garante sua sobrevivência, trazendo a partilha de lutas típicas de mulheres que foram colonizadas na Amazônia brasileira e nos fazendo refletir sobre aquilo que Lélia Gonzalez (1984) chama de feminismo afrolatinoamericano, colocando em evidência o legado de luta, os caminhos de enfrentamento do sexismo e racismo em nosso território. E a importância dessa discussão nos meios acadêmicos para descolonização do conhecimento.

Conclusão

Em suma, as violências para com mulheres que foram colonizadas são inúmeras e não podem ser esquecidas ou apagadas, precisam ser revistas. A dissertação apresentará os casos que também se configuram como reflexão sobre tais situações. O estudo e a denúncia dessas violações vêm nos trazer a reflexão e a possibilidade de falar sobre esse colonialismo que se estende aos nossos dias. Além disso, discutir gênero e as violências inscritas no corpo de indígenas mulheres, mulheres ribeirinhas e quilombolas e analisar como essas mulheres tiveram seus corpos violados e, conseqüentemente, suas identidades, é importante para perceber a necessidade de tratar tais casos dentro dos parâmetros da especificidade que requer sensibilidade jurídica, como ensina Geertz (1978).

Os povos da Amazônia em sua totalidade sempre foram tratados como grupos à parte, não merecedores do direito básico e essencial, a vida. As mulheres sofrendo o peso de violações, étnicas, raciais e de gênero são aos olhos do poder dominante, subalternas.

A necessidade de abordar este trabalho sob o campo metodológico da Antropologia possibilita um diálogo mais amplo com os aspectos da variabilidade humana, além das ferramentas metodológicas de escuta das interlocutoras, enfatizando a voz de mulheres que queiram falar sobre essas violações e lhes conferindo protagonismo frente ao histórico apagamento de suas identidades.

Mulheres Amazônidas e violências é uma discussão necessária e esperamos que outras mais pessoas sintam-se incomodadas a pensar o apagamento das mulheres nesse contexto. Que mais indígenas mulheres, mulheres ribeirinhas e quilombolas sejam ouvidas como protagonistas e sujeitas de suas histórias, para insistir como Butler (2011) sobre, as reivindicações relativas ao pertencimento social.

Em suma, o trabalho se propõe antropológico por estar em diálogo com clássicos autores da antropologia e ainda permitir o uso de ferramentas próprias dessa ciência. Destaco também como primordial o compromisso político das discussões antropológicas, o qual além de fazer-nos conhecer outros possíveis mundos e formas de relacionar-se é garantidora de direitos a povos que foram historicamente excluídos.

Referencial

- Barata, Camille Gouveia Castelo Branco. 2018. Mulheres da Montanha: corporeidade, dor e resistência entre indígenas. Dissertação apresentada ao PPGA/UFPA. Belém. (Inédito).
- Bazin, Jean. 2017. A cada um o seu bambara. In: Amselle, Jean-Loup; M'Bokolo, Elikia (orgs.). No centro da etnia: etnia, tribalismo e Estado na África. Petrópolis: Vozes, p. 119-167.
- Berrocal, Maria Cruz. 2009. Feminismo, teoria y práctica de una arqueología científica. Trabajos de Prehistoria 66, N° 2, julio- diciembre.
- Boas, F. 2004. Antropologia Cultural. Rio de Janeiro: Zahar, pp.25-66 e 67-86.
- Butler, Judith. 2011. "Vida precária" In: Contemporânea. n°. 01. jan./ jun. p. 13-33.
- Cesáire, Aimé. 1978. Discurso sobre o colonialismo. Lisboa: Sá da Costa.
- CISNE, Mirla. 2018. Feminismo e Consciência de Classe no Brasil. São Paulo: Cortez, 276 p.
- Cuche, D. 2002. A Gênese Social da Palavra e da Ideia de Cultura. In: A Noção de Cultura nas Ciências Sociais. Bauru: Edusc, pp. 17-32.
- Evans-Pritchard, Edward E. 2005. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Zahar. (Capítulos 1, 2, 3, 8 e 13).
- Geertz, Clifford. 1978. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gomes, Francisco B. 2011. Arqueologia e Género(s): de strange bedfellows a um paradigma de leitura crítica do passado. Sapiens: História, Patrimônio e Arqueologia. N°. 5 setembro.

- Gómez, Mariana D. 2012. Bestias de carga, Amazonas y libertinas sexuales. Imágenes sobre lãs mujeres indígenas Del Gran Chaco. In: Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para "27° Reunião Brasileira de Antropologia". Sacchi, Ângela; Gramkow, Márcia Maria. (orgs.). – Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ/ FUNAI, 2012.
- Gonzalez, Lélia. 1984. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, p. 223- 244.
- Kofes, Suely. 1994. Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites. In: Cadernos Pagu (3), de 1994. P.117-141.
- Leach, Edmund. A diversidade da antropologia. Lisboa: Edições 70, 1982. (I - A diversidade da antropologia, p. 13-51).
- Le goff, Jacques. 1990. História e Memória. Campinas: UNICAMP.
- Lugones, María. 2008. Colonialidad y Género. Tabula Rasa, Bogotá, Colombia, n. 9, p. 73-101, jul.-dec.
- Minayo, Maria Cecília de Souza. 2014. O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: Hucitec.
- Pollak, Michel. 1989. "Memória, Esquecimento, Silêncio" in Estudos Históricos. vol. 2. n. 3, p. 3-15.
- Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Edgardo Lander (ed.), La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas. pp. 201-245.
- Rodríguez Ibáñez, Mario. 2013. Resignificando la ciudad colonial y extractivista In: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. Alternativas al Capitalismo Colonialismo del siglo XXI. Quito, Abya Yala. pp. 225-258.
- Seyferth, Giralda. 1995. A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.
- Spivak, Gayatri. 2010. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora UFMG.

MULHERES INDÍGENAS NO ALTO SÃO MARCOS: AGRICULTURA, FAMÍLIA E RESISTÊNCIA

Dayane Mota Lima⁴⁹³

Resumo

Este trabalho trata sobre o Movimento Indígena Mulheres Alto São Marcos – MIMASM, que foi criado na Terra Indígena São Marcos do estado de Roraima, tendo iniciado em 2001 por meio de uma parceria com a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima – OMIR. O movimento é formado por mulheres indígenas moradoras de 10 (dez) comunidades distintas da Terra Indígena São Marcos.

Palavras-chave: Mulher indígena; Agricultura familiar; Resistência.

Abstract

This paper discuss the Alto São Marcos Indigenous Women Movement – MIMASM, that was created in the Indigenous land of São Marcos in the State of Roraima. This movement started as a partnership with the Organization of Indigenous Women of Roraima – OMIR in 2001. In the movement participate indigenous women from 10 (ten) different communities of São Marcos Indigenous Land.

Keywords: Indigenous woman; Family agriculture; Resistance.

Introdução

Os movimentos sociais podem ser entendidos como a associação de indivíduos que buscam preservar ou alterar uma relação social, econômica ou política dentro de uma sociedade que é governada verticalmente. Os movimentos sociais surgem como instituições de resistência diante de políticas que buscam a exclusão de minorias.

Segundo Gohn (1997, p. 12) os – “(...) movimentos sociais são fenômenos históricos decorrentes de lutas”, isto é, em um contexto mundial e histórico:

Na atualidade, os movimentos sociais são distintos tanto daqueles que levaram à sua emergência na cena pública no século XIX e nas primeiras décadas do século XX (movimento operário e movimentos revolucionários desde a Revolução Francesa) como dos movimentos que emergiram nos Estados Unidos nos anos 1960 (direitos civis, feminismo, contra a Guerra do Vietnã, estudantil etc.). Na América Latina, especialmente no Brasil, os atuais movimentos sociais são distintos dos movimentos que ocorreram na fase do regime político populista.

Por outro lado, verifica-se que a luta das mulheres indígena nos movimentos no cenário político e social é recente. Segundo Braga & Torres (2017, p.1), essas mulheres estão:

493 Mestranda/ Antropologia Social – UFRR

“saindo da invisibilidade e do silenciamento que historicamente marcaram a sua presença nas assembleias de tuxauas e lideranças tradicionais de base. O protagonismo torna-se uma bandeira de luta das indígenas para mostrar as suas demandas e contribuírem para fortalecer a defesa de direitos”.

Dutra e Mayorga (2019) corroboram com a afirmação acima, destacando o papel de protagonismo nas lutas políticas que as mulheres indígenas vêm ganhando ao longo dos últimos anos. As autoras comentam acerca do aumento dos espaços de discussão política em interlocução com as instituições não indígenas nas últimas décadas, além de citarem a participação das mulheres em instituições organizadas. Podemos visualizar tal questão em Roraima, a partir do Movimento Indígena de Mulheres no Alto São Marcos.

Conforme a vice-coordenadora do Movimento Indígena Mulheres Alto São Marcos – MIMASM, a alimentação que a sua família consumia antigamente era produzida na própria comunidade, ela comenta que as frutas eram colhidas do pé, o leite consumido também era produzido na comunidade, diferente do dia atual onde tudo é comprado do supermercado. Portanto, ela se refere aos produtos industrializados, processados pelas empresas multinacionais capitalistas, que foram introduzidos no cotidiano da vida rural, no campo e, que chegaram até as aldeias indígenas. Ao realizar essa crítica ela percebe e destaca a importância do manejo da produção agrícola, bem como do protagonismo das mulheres na mesma. A produção agrícola é intensa na região, principalmente os cultivos de mandioca brava, macaxeira, banana, pimenta, abóbora, melancia, feijão, milho, cana, entre outros.

Este artigo é fruto de uma pesquisa se encontra em desenvolvimento, isto é, uma primeira aproximação ao trabalho de campo realizado. O objetivo principal deste artigo é compreender de que forma a produção agrícola pode estar ligada à manutenção dos direitos territoriais indígenas e quais são os impactos da iniciativa de criação de um movimento próprio de mulheres, visando compreender o papel da mulher indígena na agricultura familiar e pecuária no Alto São Marcos, em Roraima.

Os procedimentos metodológicos dessa pesquisa foram à consulta a referências bibliográficas, bem como a realização de pesquisa. A pesquisa bibliográfica refere-se ao estudo teórico de temas relevantes para os objetivos do trabalho, como pertencimento étnico, gênero, redes sociais de parentesco, territorialidade e resistência. Na pesquisa de campo, foram realizadas conversas informais com duas mulheres indígenas do MIMASM,

cujo critério de escolha foi conversar com as mulheres que estão desde o início do movimento e que, portanto, trazem na memória a história do mesmo.

A pesquisa visa produzir uma leitura sobre a temática da agricultura familiar em comunidades indígenas, de forma a treinar o “olhar”, “ouvir” e “escrever”, a partir da observação-participante no qual se pretende desenvolver no trabalho de campo (Cardoso de Oliveira, 1998). Ainda no campo teórico, a elaboração é organizada a partir dos conceitos de agricultura familiar: Neves (2007); Bezerra & Schlindwein (2007); organização social e gênero dos autores Braga & Torres (2017) Berenice G. Silva (2017); bem como o conceito de multilocalidade, mobilidade e redes de trocas das autoras Eloy e Lasmar (2011). A primeira etapa de levantamento iniciais de dados para escrita deste artigo incluiu a participação em reuniões do movimento, consulta aos projetos elaborados nas comunidades e da fazenda Kanon, bem como o diálogo com as mulheres do movimento.

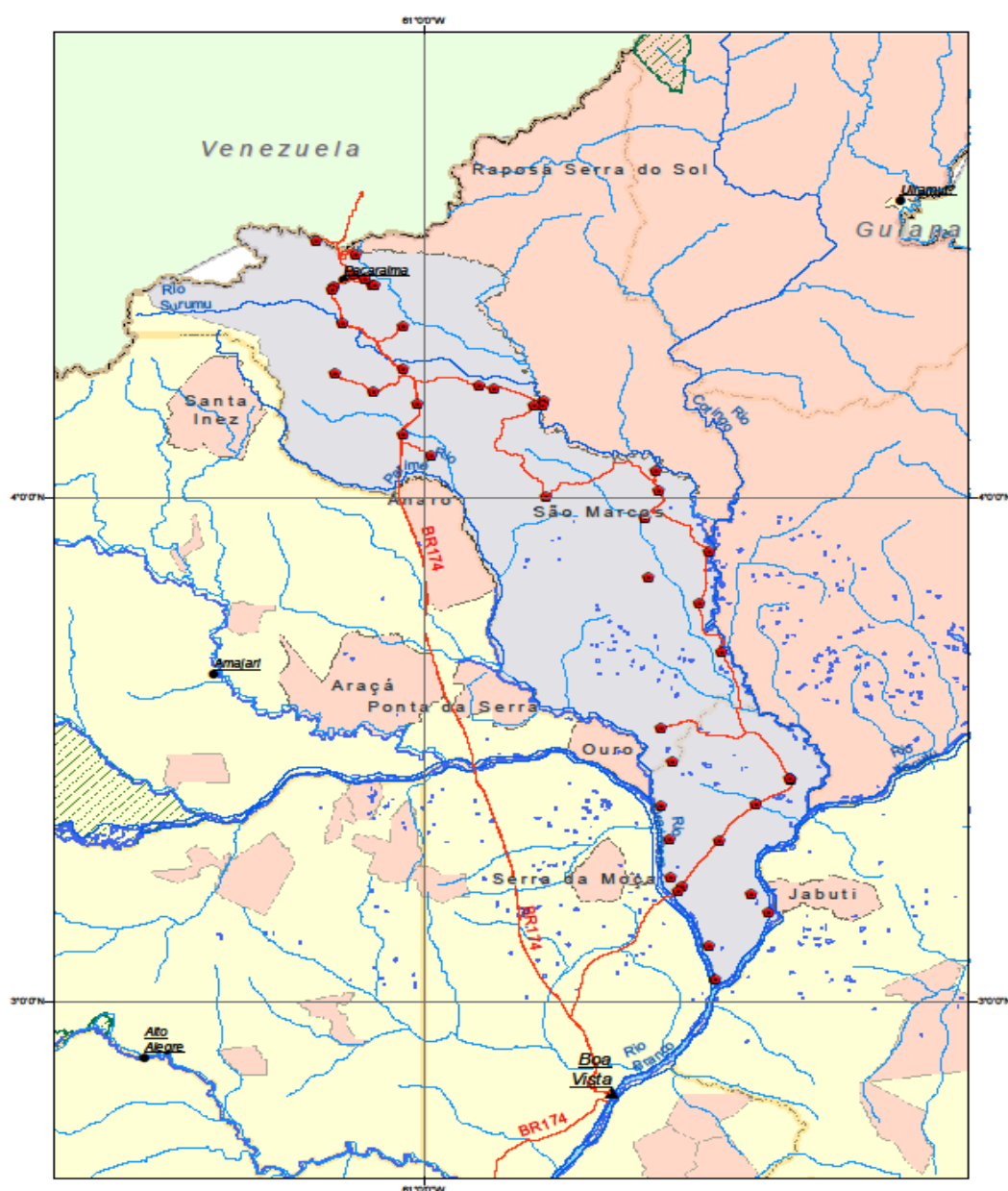
Contexto Histórico da Terra Indígena São Marcos

A Terra Indígena – TI São Marcos³ abrange os municípios de Boa Vista e Pacaraima, numa área contínua de 654.110 hectares, demarcada em 1976 e homologada pelo Decreto Presidencial nº 312 de 29 de outubro de 1991. A maior parte desta TI está implantada na região de lavrado, sendo uma parte menor constituída de serras e mata de altitude ao norte do estado de Roraima (ver figura 1 mapa da TISM). Atualmente vivem em São Marcos aproximadamente 8.000 pessoas das etnias Macuxi, Taurepang e Wapixana, divididas em 47 (quarenta e sete) aldeias. Essa terra indígena é a única no lavrado cortada por uma Rodovia Federal – a BR 174 – que liga Manaus a Boa Vista até a fronteira da República Bolivariana da Venezuela. Em 1999, a Eletronorte implantou a Linha de Transmissão de Energia – interligação elétrica Brasil/Venezuela. O empreendimento acompanha o eixo da BR 174, que passa pela Terra Indígena São Marcos num trecho de aproximadamente 60 km.

O Território São Marcos está organizado por regiões: Baixo, Médio e Alto. Dentre as 47 (quarenta e sete) comunidades Indígenas, 12 (doze) comunidades pertencem a Região do Baixo São Marcos (Aakam, Bom Jesus, Campo Alegre, Darôra, Ilha, Lago Grande, Mauixe, Milho, São Marcos, Três Irmãos, Vista Alegre, Vista Nova), 09 (nove) comunidades pertencem a Região do Médio São Marcos (Caranguejo, Lagoa, Maruwai, Monte Cristal, Pato, Perdiz, Roça, Tigre, Xiriri) e 26 (vinte e seis) da Região do Alto São Marcos (Aldeia

Samã, Aleluia, Arai, Bananal, Boca da Mata, Cachoeirinha, Curicaca, Entroncamento, Fonte Nova, Guariba, Ingaarumã, Nova Jerusalém, Nova Esperança, Nova Morada, Novo Destino, Ouro Preto, Sabiá, Sakaomota, Samã I, Samã II, Santa Rosa, Sol Nascente, Sorocaima I, Sorocaima II, Taraú parú, Terra Livre) localizadas no Município de Pacaraima. Destas 2 (duas) comunidades Sakaomota e Tarauparú fazem fronteira com a República Bolivariana da Venezuela.

Figura1 - Mapa do Território Indígena São Marcos – Linha de demarcação



Fonte: Relatório anual da APITSM

Breve Histórico do Movimento Indígena Mulheres Alto São Marcos

Em 28 de novembro de 1999, foi criado o Movimento Regional da Organização Mulheres Indígenas de Roraima – OMIR do Alto São Marcos por meio de uma assembleia que foi realizada na Comunidade Três Corações na região do Amajari/RR. Nesse contexto, foi articulada a criação de um movimento próprio de mulheres no Alto São Marcos com parceria da OMIR no reconhecimento dos direitos sociais. O Movimento de mulheres foi criado em 2001, porém, somente em 2007 foi oficializado com a sigla MIMASM – Movimento Indígena Mulheres Alto São Marcos. Em 2004, na Assembleia da OMIR realizada na Comunidade Indígena Bismarck na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, o MIMASM foi reconhecido pelas lideranças e tuxauas locais da região como movimento. Conforme Braga & Torres (2017, p.2): “a partir da retomada da luta pelo território em Roraima nos anos de 1970, as indígenas tem parcela importante no enfrentamento com o Estado brasileiro pelos direitos constitucionais com sua participação ativa nas assembleias e reuniões comunitárias”. Desse modo:

A OMIR, Organização de mulheres indígenas de Roraima é uma instituição referência de atuação com as mulheres dentro do movimento indígena. Realiza várias atividades de formação de mulheres quanto à cidadania e políticas públicas voltadas às mulheres. Suas principais reivindicações são a escassez de espaço e presença, não somente nas decisões, mas também em setores importantes como educação (acesso), onde a maioria deste acesso ainda prevalece sendo masculino (COPING, 2010, p.99).

As mulheres que fazem parte do movimento pertencem às seguintes Comunidades Indígenas: Aleluia, Boca da Mata, Cachoeirinha, Curicaca, Nova Jerusalém, Nova Esperança, Sabiá, Samã I, Santa Rosa, Sorocaima II. Os principais objetivos do movimento são lutar contra bebida alcoólica; combater a violência sexual, violência física e psicológica; melhorar a auto sustentação nas comunidades; revitalizar a cultura, direitos e costumes das mulheres indígenas e prevenir a saúde da mulher contra o câncer, DST, AIDS, entre outras doenças.

Com a criação do MIMASM foi implantada a Fazenda *Kanon* que na língua materna macuxi significa araquá, uma espécie de planta nativa. Um dos principais objetivos da fazenda é apoiar o movimento, com doação de gado para a alimentação nas assembleias das organizações indígenas como OMIR – Organização das Mulheres Indígenas de Roraima, OPIR – Organização dos Professores Indígenas de Roraima, APITSM – Associação Dos Povos Indígenas Da Terra São Marcos, APIRR – Associação Dos Povos Indígenas de Roraima, entre outras. Também é objetivo apoiar as assembleias regionais e estaduais, eventos como feiras, festas culturais, jogos escolares, ajudas em caso de doença e infraestrutura da fazenda (cercar o curral, medicamentos para o gado e vacinação dos animais).

Diante da implantação, a fazenda recebeu alguns projetos para a sustentabilidade e desenvolvimento da mesma. Foram dois projetos de gado recebidos pela FUNAI

1) Projeto de Gado (recebido da Fundação Nacional do Índio – FUNAI) - em 2000 e devolvido 32 rezes para FUNAI em 2005. No final dos 5 (cinco) anos ficaram 180 cabeças para a fazenda, utilizado nas necessidades e para o funcionamento do próprio movimento e parceiros;

2) Projeto de Gado (FUNAI) - Recebido em 2007 e devolvido em 2012, ficando com 230 cabeças (para manutenção da própria fazenda, auxílio aos estudantes e apoio para APITSM);

3) Projeto de Carneiro (OMIR) – Recebidas oito fêmeas e um reprodutor totalizando 35 cabeças;

4) Projeto de Cavalo – doação da Fazenda Maruaí de 23 cavalos, utilizados no manejo do gado. A fazenda conta com 38 cavalos;

5) Projeto Chuva na Roça (Governo do Estado de Roraima) – doação de kit de irrigação e sementes de maniva, melancia, feijão e milho para o consumo próprio com exceção da melancia que é para comercialização, houve produtividade, mas não informada exata quantia;

6) Projeto de Fortalecimento e infraestrutura da Fazenda Kanon – através da APITSM, possibilitando a construção de curral;

7) Projeto de Infraestrutura da Fazenda Kanon – por meio da APITSM a ser executado em 2020.

No diagnóstico do Plano de Etnodesenvolvimento do Território Terras indígena Raposa Serra do Sol e São Marcos – PEI (COPING, 2010), as atividades agrícolas, a pecuária de corte, e a criação de animais como aves e caprinos são fontes principais de produção no território, principalmente nas relações culturais e cosmológicas da produção com o ambiente, juntamente na interação social da comunidade e famílias, destacando a troca e comércio interno.

Projetos Voltados para as Comunidades das mulheres atuantes do MIMASM

Para entendermos o contexto dinâmico da introdução do gado nas comunidades indígenas, recorreremos a Oliveira e Bethonico (2019), Cirino (2000) e Diniz (1972) que abordam a temática das fazendas nacionais como fator importante na iniciação da pecuária:

O estabelecimento da exploração pecuária nos campos do alto rio Branco teve início com a instalação de três fazendas estatais: São Marcos, São Bento e São José, no final do século XVIII. Denominadas Fazendas Reais, elas tinham por objetivo assegurar o domínio lusitano na região e abastecer o mercado do rio Negro e do rio Amazonas. Criadas em 1789 pelo militar português Manoel Lobo d'Almada, no decorrer do século XIX, a fazenda São Bento e a fazenda São José foram sendo sucessivamente invadidas por posseiros, os quais viriam a se tornar ricos fazendeiros da região. A partir de então, os criadores de gado foram tomando posse, aos poucos, dos campos do Rio Branco. Dentre as fazendas, a de São Marcos é a única que ainda existe (CIRINO, 2000, P. 38).

Segundo Diniz, a história de contato entre os Macuxi e os luso-brasileiros da segunda metade do século XVIII se deu através do estabelecimento do Forte São Joaquim em 1775, e logo depois, com a introdução das primeiras cabeças de gado. Aponta que este contato se deu de forma lenta e pacifista relativo. Dentre as atividades desenvolvidas na região rio-branquense o autor relata:

No alto rio Branco, em seus campos, a ênfase recai na pecuária e na pequena agricultura, recebendo esta última recentemente, maior atenção, devido o Governo do Território ter criado colônias agrícolas desde 1951 (...) a pecuária aquela que envolveu, direta ou indiretamente, os índios Macuxi através de suas tarefas subsidiárias (DINIZ, 1972, p.35).

Neste contexto histórico da região do Alto São Marcos, a Fazenda Real surge no espaço brasileiro como um mecanismo de posse e defesa das terras do norte do país e, ao longo do tempo, vai se transformando num espaço voltado aos interesses dos indígenas que ali habitavam, com benefícios aos mesmos até, finalmente, chegar ao status de terra indígena. Toda uma dinâmica surge a partir do objeto "fazenda", implantado com finalidades diferentes ao longo de dois séculos (OLIVEIRA & BETHONICO, 2019, p.36).

Podemos perceber que o desenvolvimento da agricultura e pecuária em comunidades indígenas tem visto uma continuidade desde um contato remoto do século passado aos dias atuais. Atualmente, na fazenda Kanon há um total de 187 rezes (gado), 29 cavalos, 24 carneiros e 20 galinhas. A fazenda possui um mecanismo de "rodízio de vaqueiras" entre as 10 (dez) comunidades, pertencentes às mulheres do MIMASM. Recentemente, em outubro de 2019 a fazenda é repassada para a nova administração de

“vaqueira” junto com sua família (esposo e filhos), escolhida por votação na sua comunidade Cachoeirinha. Essa família tem a responsabilidade de zelar e cuidar dos animais, manutenção do curral e cerca no período de doze meses. Para a produção anual é feito o pagamento chamado “por sorte”, durante o ano, por exemplo, a cada 4 (quatro) bezerros ou outro tipo de animal nascidos, 1 (um) é para a família responsável que ficou na administração da fazenda. Como bem exemplifica Diniz as relações entre fazendeiros e vaqueiros:

(...) O regime de “sorte” ou de “quarta” foi o preferido; através dessa modalidade de “contrato” um quarto das crias, nascidas durante o ano, pertence ao vaqueiro. O acordo é verbal. (...) As obrigações do vaqueiro constituem-se em zelar pelo rebanho, levá-lo frequentemente ao curral para amansá-lo; em resumo, é o responsável pela fazenda ou pelo “retiro” (fazendola), tomando todo o interesse, pois disso depende a sua própria prosperidade (DINIZ, 1972, p. 37).

Nas comunidades indígenas do Território São Marcos são investidos recursos de projetos captados pela APITSM. Cada comunidade indígena possui uma espécie de “retiro” ou “fazenda” que produz de modo coletivo a prática de agricultura e pecuária. Primeiramente é definido em assembleia geral junto com a APITSM um valor geral, sendo igual para as três regiões – baixo, alto e médio. Dependendo do valor disponibilizado, a comunidade elabora o projeto dando continuidade em uma atividade que já praticam, seja de agricultura, pecuária ou outras atividades. Os critérios são a devolução de 10% (por cento) do recurso e o período para a devolução, por exemplo, a agricultura tem um prazo de 1 a 3 anos, e a pecuária de 5 a 6 anos.

Entretanto quem faz a gestão do recurso é a APITSM, que entrega os bens comprados junto com a participação da comunidade que pesquisa os materiais para a compra. Nesse sentido, a APITSM possui uma comissão específica para cuidar dessa gestão, podendo receber a devolução de duas maneiras: uma parte do valor em dinheiro, e a outra em gado para “depósitos” nas três maiores fazendas regionais de São Marcos, Xanadu (Alto São Marcos), Maruaí (Médio São Marcos) e Teió (Baixo São Marcos). As comunidades restantes não contempladas das regiões ficam posteriormente para o ano seguinte, atendendo no máximo 12 comunidades por ano, seguindo a ordem, das regiões baixo, médio e alto. Estão sendo executados, bem como previstos pelo menos um projeto de bovinocultura, agricultura irrigada, hortas ou piscicultura em cada uma das comunidades.

Sobre o significado de atuar e participar em um movimento de mulheres indígenas

Em uma conversa informal com uma integrante do MIMASM, moradora da Comunidade Sabiá, em novembro de 2019, conta que o movimento foi criado para ajudar “nosso povo”, a agricultura e a fazenda para dar sustentabilidade aos povos indígenas, incluindo as mulheres. Para ela atuar no movimento é mostrar a capacidade de administrar, afastando-se do preconceito de que: “nós mulheres não tinha capacidade”. Ela também comenta: “sinto-me feliz em ajudar famílias doentes, através do movimento, doando gado para vender no açougue dos povos indígenas”. A participação no movimento para ela significa estar nas reuniões, participar das oficinas de artesanato, nas ferras do gado, nas vacinas, limpeza do pátio e piso de casa da fazenda.

Ao conversar com a vice-coordenadora do MIMASM, moradora e tuxaua da Comunidade Boca da Mata, comenta que falar do movimento é ter responsabilidade, pois através do movimento, buscou-se “autonomia” “valorização”, “reconhecimento de direitos”, poder “escolher onde quer estar”, “quebrar a barreira de que só homem pode ter voz”. Para ela, participar de movimento é desenvolver “o olhar, porque todo mundo pode participar, mas se não tiver o olhar, logo sai, é igual fase de namoro, quanto mais vai conhecendo, vai gostando”. Contudo, para ela atuar no movimento também significa dividir papéis de tuxaua, vice-coordenadora, e de integrante da comissão especial do Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes – DNIT, onde atua em assuntos como abertura de estradas nas comunidades através da APITSM. Ela complementa que participar no movimento é ter compromisso, “estar em todas as reuniões, assembleias, porque se perder uma pauta, fica ‘perdida’, não sabe o que aconteceu”. Para finalizar, comenta em suas próprias palavras: “eu diria a gente buscou nossa autonomia e fortalecer o movimento”.

Batista (2016) analisa o empoderamento de 240 (duzentas e quarenta) mulheres rurais do Território de Irecê, Estado da Bahia, por meio do projeto de Assistência Técnica e Extensão Rural para mulheres. Alguns pontos que a autora destaca é a construção simbólica ligada às relações de gênero, por meio da discussão dos espaços ocupados por homens e mulheres na sociedade. A mulher geralmente é associada a cuidar dos filhos, do lar, enquanto o homem aos setores públicos externo, implicando fortemente as desigualdades de gênero. O projeto Plano Brasil Sem Miséria foi direcionado para a inserção das mulheres rurais, apoiando ações na integração social e econômica na geração de renda das mulheres,

no intuito de fortalecimento de ações e condições de vida para o desenvolvimento sustentável.

Posso aproximar a análise de Batista (2016) àquela realizada nesse artigo, pois, por meio da conversa informal com a vice-coordenadora do MIMASM pude perceber o crescimento da visibilidade do movimento ao decorrer dos anos, possuindo um impacto na vida das mulheres que não fica mais apenas ligada ao espaço doméstico. Ela relata que dos recursos obtidos por meio da produção cinquenta por cento é investido na infraestrutura da fazenda Kanon.

Na reunião do MIMASM realizada depois da “ferra do gado” da fazenda Kanon, em outubro de 2019, demonstra a decisão das mulheres de gerir em conjunto os recursos destinados para a fazenda, com a participação de lideranças, comunidades, APITSM, representante da FUNAI. O movimento pediu a voz na reunião para comentar acerca de valores relacionados a um projeto junto com a APITSM, sugerindo uma nova data para entrarem em consenso sobre em que gostariam de investir.

Considerações finais

O presente artigo mostra a visibilidade e a relevância da participação da mulher indígena no desenvolvimento e sustentabilidade da produção agrícola e pecuária na TI São Marcos, construindo sua autonomia, fortalecendo o movimento através de suas atuações de protagonismos, assim, conquistando espaços de reconhecimento de direitos e valorização da identidade da mulher indígena. Segundo Gohn (2010) é crescente a participação das mulheres nos movimentos sociais e reivindicações de direitos:

Nos movimentos organizados segundo a temática do gênero, as mulheres se destacam por serem as que têm tido os maiores índices de participação e de organização de suas demandas em entidades associativas (certamente que estamos considerando nos movimentos de gênero a presença feminina e a masculina), (GOHN, 2010, P. 93).

O movimento também está relacionado à forma de organização das mulheres indígenas na ocupação dos espaços territoriais, com as conquistas definidas juridicamente com a Constituição Federal de 1988. Com o Estatuto do Índio Lei 6.001/1973, isto é, as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios foram estabelecidas por critérios para a demarcação. A Constituição de 1988 foi um marco na afirmação dos direitos territoriais e

culturais dos povos indígenas (ELOY & LASMAR, 2011). Em Roraima, podemos destacar a homologação das terras indígenas: Raposa Serra do Sol - em 15 de abril de 2005, através do Decreto Presidencial, sendo assim, demarcados como área contínua de 1.747.464 hectares (COPING, 2010) - e São Marcos - demarcada em 1976 e homologada em 1991 pelo Decreto nº 312. A partir desse marco, as comunidades do Território indígena Raposa Serra do Sol e São Marcos ocuparam terras que até então eram ocupadas por fazendeiros, as “chamadas desintrusões de terras”. Contudo, buscou-se uma autoafirmação de seus territórios introduzindo atividades principalmente agrícola e pecuária que se deu através do contato remoto com os não-índios. Desse modo:

Os indígenas detêm saberes sobre a floresta, tanto da arquitetura de seu território como de suas matas e animais. Crescem e socializam-se neste ambiente, têm com a terra uma relação que não passa pela ideia de propriedade. É algo também do mundo simbólico, do sagrado (GOHN, 2010, P. 112).

O MIMASM demonstra o entendimento local da importância do protagonismo e empoderamento das mulheres indígenas na sua capacidade de administrar e discutir direitos, escolhendo os espaços de atuação, seja, como liderança, integrante, coordenadora, tuxaua, ou em comissões especiais, fortalecendo assim, os movimentos e organizações indígenas da região, espaços que geralmente não eram atribuídos às mulheres. O movimento também contribui para as transformações culturais e sociais no desenvolvimento da sustentabilidade das comunidades, prestando assistência, através dos projetos de bovinocultura e agricultura familiar que simbolizam a resistência e ocupação do território. Ademais, valoriza a produção agrícola como instrumento para a garantia da soberania alimentar das comunidades indígenas.

Referências

BATISTA, C. L. (s.d). **Empoderamento das mulheres rurais: uma experiência da mulher exitosa de Assistência Técnica e Extensão Rural para grupos produtivos de mulheres rurais**. Acesso em 30 de abril de 2019, disponível em www.redesrurais.org.br/wp-content/uploads/2016/10/7_3.pdf.

BEZERRA, Gleicy Jardi e SCHLINDWEIN, Madalena Maria. In. **Agricultura familiar como geração de renda e desenvolvimento local: uma análise para Dourados, MS, Brasil**. Interações, Campo Grande, MS, v.18, n.1, p.3 – 15, jan./mar. 2007.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Reflexões sobre como fazer trabalho de campo**. Sociedade e Cultura, V. 10, N. 1, Jan./Jun. 2007, P. 11-27.

_____. Carlos Rodrigues. (org.). 3ª ed., **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: brasiliense. 1987.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1998. **O trabalho do antropólogo**. Brasília/São Paulo: Paralelo 15/ed. UNESP, 1998.

CIRINO, Carlos. **A Boa Nova na Língua Indígena: Contornos da Evangelização dos Waspichana no século XX**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2000.

COPING. Conselho do Povo Indígena Ingarikó. **Plano de Etnodesenvolvimento do Território Terras Indígena Raposa Serra do Sol e São Marcos – PEI**. Programa Territórios da Cidadania – SDT/MDA. 2010.

DINIZ, Edson Soares. **Os Índios Macuxi do Roraima**. Tese de doutorado da Fac. Filosofia, Ciências e Letras de Marília, 1972.

DUTRA, J. C. de O. MAYORGA, C. Mulheres indígenas em movimentos: possíveis articulações entre gênero e política. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 39, (n.spe), e 221693,113-129, 2019.

ELOY, Ludivine e LASMAR, Cristiane. **Urbanização e transformação dos sistemas indígenas de manejo de recursos naturais: o caso do alto rio Negro (Brasil)**. V.41 (1), 2011, p. 91-102.

FREITAS, Iraildes Caldas e TORRES, Marcos Antônio Braga. **O movimento de mulheres indígenas em Roraima: o protagonismo feminismo na luta pelos seus direitos**. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X.

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais paradigmas clássicos e contemporâneos**. Editora: Loyola. São Paulo, 1997.

_____. Maria da Glória. **Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo/** Maria da Glória Gohn. – Petrópoles, RJ: Vozes, 2010.

OLIVEIRA, Kelson da Luz e BETHONICO, Maria Bárbara de Magalhães. Dinâmicas espaciais na Terra Indígena São Marcos-RR: um olhar a partir da introdução de objetos artificiais. **Revista Eletrônica Casa de Makunaima – ISSN2595-5888**. Boa Vista-RR. Ed.3/vol.2-Nº3. P. 29-47/Jan./Jun.(2019).

**“CAÇAROLA DE MAIARA”: GÊNERO, SEXUALIDADE E INVERSÃO ETNOGRÁFICA JUNTO AOS
KARIRI-XOCÓ⁴⁹⁴**

Maiara Damasceno da Silva Santana⁴⁹⁵

Resumo

Esta comunicação pretende discutir como os elementos constitutivos das masculinidades e feminilidades se apresentam no contexto da vida diária entre as(os) Kariri-Xocó: etnia indígena que habita a pequena cidade alagoana de Porto Real do Colégio (Brasil); o fio condutor desta investigação é um caso de “inversão etnográfica”, quando o relacionamento conjugal da antropóloga, no qual o seu marido cozinha e cuida das filhas, torna-se assunto de importância das(os) indígenas, a provocar estranhamento, curiosidade e interesse.

Palavras-chave: “Caçarola”; Corpo; Gênero; “Mulher”.

Uma antropóloga e sua família: um caso de “inversão etnográfica”

Em 2018, realizei o trabalho de campo na aldeia Kariri-Xocó, na cidade de Porto Real do Colégio, no estado de Alagoas, a fim de produzir minha tese de doutorado em Antropologia (em andamento), cujo objetivo principal é compreender as produções das diferenças étnicas e de gênero, por meio dos relacionamentos conjugais entre indígenas e não indígenas. Durante a pesquisa, algumas questões se manifestaram de forma intensa, sobretudo no que está relacionado aos papéis sociais desempenhados por homens e mulheres solteiras(os) e “casadas(os)”⁴⁹⁶: concepções de “boa mulher”⁴⁹⁷ e “bom marido”, os cuidados destinados aos(as) filhos(as) e noções sobre sexualidades. O que não estava previsto nesse processo, contudo, era o fato do meu casamento, da relação com o meu marido, que poderia ser facilmente convertido em “caçarola de Maiara” – como explico adiante –, no que diz respeito a nossa forma de dividir as tarefas domésticas e de cuidado com as nossas filhas ter se tornado objeto de interesse por parte dos indígenas.

Nesse trabalho de campo pude refletir sobre os questionamentos e tensionamentos gerados quando uma antropóloga decide levar em sua companhia filhas e marido para viverem numa aldeia indígena durante sua pesquisa. Parto desta experiência que beirou ao

⁴⁹⁴ Agradeço imensamente aos meus amigos e amigas da aldeia Kariri-Xocó.

⁴⁹⁵ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia na Universidade Federal da Bahia.

⁴⁹⁶ As aspas são usadas para evidenciar não somente os relacionamentos conjugais oficiais, realizados em cartórios ou igrejas, mas para todos os tipos de conjugalidades, como o “juntar”, que se refere ao “viver junto” na condição de cônjuge, sem casamento oficial.

⁴⁹⁷ No sentido de esposa e não de sexo/gênero.

estranhamento, além da curiosidade e interesse dos indígenas, na pretensão de discutir as formas de constituição das masculinidades e feminilidades entre os(as) Kariri-Xocó, uma vez que muito se questionava o meu lugar de “mulher” e “dona de casa” frente ao lugar do meu companheiro de “homem” e “chefe de família”.

Posto isto, o artigo busca compreender, a partir de uma experiência de “inversão etnográfica”, os elementos constitutivos das masculinidades e feminilidades apresentados no contexto da vida diária entre as(os) Kariri-Xocó. Ao assim fazer, acredito contribuir para as discussões de gênero e sexualidades em contextos indígenas no Nordeste do país, guiada pelas formas “nativas” de categorização. Diante da incipiente discussão sobre esses temas, merecem destaque os esforços etnográficos desenvolvidos por Martins (2003a; 2003b), na pesquisa realizada junto aos Kariri-Xocó; Macêdo (2007), junto aos Tupinambá da Serra do Padeiro; Souza (2007), junto aos Pataxó Hã Hã Hãe; Tota (2013), junto aos Potiguara e Athias (2004), junto aos Pankararu. Os trabalhos mencionados expõem aspectos sobre o universo reprodutivo, fertilidade, sexualidades, etnicidade e homoafetividade entre povos indígenas, a demonstrar o quanto essas temáticas são rentáveis para a Etnologia.

Trago nesse texto alguns relatos descritivos – todos registrados no caderno de campo –, os quais marcaram a minha primeira inserção na aldeia, em 2014, quando me instalei na residência de uma família Kariri-Xocó por dois meses, acompanhada apenas de minha filha mais velha, uma menina de quatro anos, na época. Em 2018, retornei à aldeia com mais uma filha, ainda com menos de dois anos, na ocasião, e o meu companheiro. Ficamos todos em uma casa alugada dentro da aldeia por um ano.

Para tanto, divido este artigo em algumas seções, nas quais esboço as noções de masculinidades e feminilidades observadas a partir das brincadeiras das crianças, das formas como mulheres casadas e solteiras são percebidas entre as(os) indígenas – o que repercutia também na maneira como me enxergavam –, além da noção nativa de “caçarola”, atribuída aos homens que realizam trabalhos domésticos.

Entretanto, antes de me debruçar mais sobre o tema deste artigo, faz-se necessário apresentar as(os) Kariri-Xocó as(aos) leitoras(es).

Uma aldeia e suas famílias: dados demográficos, local de habitação e modos de vida

Com uma população de 1.905⁴⁹⁸ pessoas (SIASI/SESAI, 2014), falantes do Português, os(as) Kariri-Xocó habitam o Baixo São Francisco, na cidade alagoana de Porto Real do Colégio, cuja área de posse contém em si apenas 699,35 hectares. A maior parte das terras declaradas, um total de 4.419 hectares, encontra-se sob domínio de fazendeiros locais e do estado de Sergipe.

Apesar de serem reconhecidos como indígenas desde 1944, a partir da criação do Posto Indígena Alfredo Dâmaso (MATA, 1989), as(os) Kariri-Xocó vivenciam, ainda hoje, diversas situações de preconceito e discriminação, tanto na cidade onde vivem quanto fora. O contato com a sociedade nacional – os inúmeros casamentos originados entre indígenas e não-indígenas –, resultou em pessoas autodeclaradas Kariri-Xocó, cujos traços fenotípicos não se diferem tanto dos demais habitantes da cidade de Porto Real do Colégio. No entanto, a prática do Ouricuri⁴⁹⁹, também chamado de “ritual sagrado”, que versa sobre segredos, diferencia os Kariri-Xocó de maneira determinante dos não indígenas, denominados por eles como “cabeça-seca”.

Ao se tratar da educação formal, a aldeia dispõe, atualmente, da Escola Indígena Pajé Francisco Queiroz Suíra, composta por turmas de Educação Infantil e Ensino Fundamental I, nos turnos matutino e vespertino, além de uma turma do sexto ano e outra do sétimo ano do Ensino Fundamental II, no noturno. Os pais e responsáveis pelas crianças pequenas podem optar em colocá-las, em período integral ou em um turno apenas, na Creche Tia Marieta, fundada em 2017, na própria aldeia, a partir – principalmente – das demandas das mulheres Kariri-Xocó. No ano seguinte foi criada a Escolinha *Swbatekié*, que promove a aprendizagem da língua indígena⁵⁰⁰.

⁴⁹⁸ Esse número é bastante contestado pelas(os) Kariri-Xocó, que dizem serem quase 3 mil indígenas aldeadas(os).

⁴⁹⁹ O Ouricuri é o ápice da vivência dos Kariri-Xocó, é lá que alcançam a força de que necessitam para viver, assim elas(es) me explicaram. O ritual do Ouricuri, que pode ainda ser definido, por alguns indígenas, como religião, ocorre em um espaço específico, numa área de Mata Atlântica, afastada da aldeia, que também é denominada por este nome.

⁵⁰⁰ A escolinha trabalha no intuito de revitalizar a língua Dzubukuá, algumas expressões da língua Kipeá, ambas da Família Cariri, do tronco Macro-Jê; formação de novas palavras para dar conta do mundo presente e incorporação de algumas expressões que contemplam as línguas de outros grupos étnicos, os tantos que vivem

Há um Polo Base de saúde que atende a população local, o que inclui alguns(algumas) Kariri-Xocó não aldeados(as) que vivem na cidade. Alguns(algumas) profissionais que trabalham no Polo são indígenas, como os agentes sanitários, agentes de saúde, agente em saúde bucal e alguns(algumas) técnicos em enfermagem. Já médicos, enfermeiros(as), dentista e assistente social são não indígenas ou, como as(os) Kariri-Xocó denominam, “cabeça-seca”. Os agentes indígenas de saúde visitam as casas semanalmente, verificam a pressão arterial e a glicemia de pessoas idosas e, conforme a necessidade, podem agendar consultas médicas. O agente em saúde bucal distribui escovas de dente, creme dental, fio dental e oferece orientações de atendimento com o dentista, em circulação pelas casas. Exames e consultas com psicólogos, fisioterapeutas e outras especialidades são realizadas no Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI, em Maceió.

Na aldeia há água encanada e luz elétrica. A água ainda é um problema no Conjunto das Duzentas – o nome do conjunto se dá devido às duzentas casas construídas por meio do projeto de habitação “Minha casa, Minha vida”, instituído pelo Governo Lula, em 2009 – e as famílias revezam o uso de uma mangueira durante à noite ou à madrugada, quando a água consegue chegar à localidade, “puxada” por uma bomba que serve para encher os tanques das residências. A água que chega às casas através de bombas instaladas em alguns pontos do rio, passa antes pela rede de tratamento, situada dentro da aldeia, até chegar às tubulações residenciais.

Na falta de água, o rio é usado para suprir as principais necessidades, de tomar banho a “lavar os panos”, até cozinhar. Nas águas do rio foram detectados mais de seis tipos diferentes de verminoses, entre 2015 e 2016, o que causou nas pessoas uma grande revolta, manifestada em várias postagens nas redes sociais, conforme pude acompanhar, na ocasião. Diante da situação agravante, algumas famílias optaram em comprar água mineral em garrações; outras, no entanto, não tiveram a mesma escolha, já que não dispõem de meios financeiros, restou-lhes consumir água encanada sem fervura.

A configuração física das casas é bem parecida entre elas, ao menos internamente, quase sempre possui uma sala, dois ou três quartos, um banheiro e uma cozinha que dá

na aldeia e também formam o povo Kariri-Xocó, a saber: Fulni-ô, Pankararu, Xocó e Karapotó. Assim, desses entrecruzamentos, forma-se uma língua própria.

acesso ao quintal. Em poucas casas, o banheiro fica situado no quintal, que pode ter tamanhos variados, árvores frutíferas e pequenas plantações de hortaliças e/ou verduras e macaxeira.

O modo de vida da população é baseado, principalmente, na pesca com tarrafa, de modo que o cardápio é majoritariamente à base de peixes – os mais comuns são tilápia e tambaqui –, cozidos ou torrados (fritos), acrescidos do sumo do limão após cozimento, consumidos com pimenta e farinha azeda, um tipo de farinha de mandioca grossa; no roçado, com o predomínio do cultivo de milho, macaxeira, feijão, coentro, cebola, pimentão, tomate, abóbora e quiabo, todos esses produtos podem ser vendidos, repartidos ou trocados com os(as) parentes(as), em período de boa colheita; ainda se conta com a criação de animais: cavalos, vacas, porcos e galinhas, estes últimos podem ser criados nos quintais das casas, os dois primeiros, em terrenos separados distante das áreas de moradia, em locais denominados “mais lá pra cima”.

Desprovidos de áreas para a caça e com épocas de suspensão da pesca, devido aos períodos de reprodução, torna-se necessário a venda da força de trabalho nas cidades próximas; os homens em serviços, na construção civil, as mulheres em serviços domésticos, em casas alheias, ambos em situações precárias de trabalho. Os “bicos” são trabalhos temporários, sem segurança trabalhista, uma alternativa para obter renda frente à dificuldade em conseguir empregos de carteira assinada, cuja exigência de escolaridade mínima é o Ensino Médio completo, geralmente. Além disso, os empregos de carteira assinada dificultam frequentar o Ouricuri, de maneira mais efetiva, uma vez que o empregado precisa cumprir horários estabelecidos (sem flexibilidade) pelo patrão, que não o dispensa do serviço para participar do “ritual sagrado”, o qual pode ocorrer uma vez por semana ou a cada quinze dias, com duração de até quatro dias, a depender do calendário definido pelo pajé.

Muitas famílias obtém a renda através de auxílios do governo, por meio do programa de assistência social Bolsa Família e aposentadorias por idade. Conta-se, ainda, com um número pequeno de trabalhadores concursados por período determinado, nos seguintes cargos: professor(a), diretor(a), segurança, técnico(a) de enfermagem, técnico(a) em saúde bucal, auxiliar de cozinha e auxiliar de limpeza.

Além das atividades descritas acima, outras aparecem como parte da geração de renda de algumas mulheres, atualmente, a saber: a venda de roupas, de produtos cosméticos, produtos de limpeza (sabão, sabonete líquido, detergente e água sanitária, produzidos por elas) e produtos alimentícios (mugunzá, mingau, bolos, iogurtes, tortas, doces, salgados, etc), oferecidos de porta em porta, quando não se coloca uma placa na frente da própria casa, que já se torna um ponto de venda. Algumas pessoas possuem mercearias e mercadinhos dentro da aldeia, além de uma padaria que atende também aos não indígenas. Há mulheres que bordam e costuram, mas são poucas as que recebem encomendas, sobretudo de não indígenas.

Feito este breve apanhado sobre as(os) Kariri-Xocó, dados demográficos, local de habitação e modos de vida, trataremos agora das formas de constituição de gênero e sexualidades.

Uma antropóloga em família: gêneros e sexualidades entre as(os) Kariri-Xocó

Durante a minha permanência na aldeia Kariri-Xocó, as brincadeiras das crianças me chamaram bastante atenção. Meninos pequenos, de aproximadamente cinco anos, caminham por certas distâncias de sua casa até a casa de um(a) parente(a) próximo(a), seja a pedido de sua mãe, que pede para entregar ou trazer algo, seja por vontade própria.

A casa é o primeiro local de aprendizagens e brincadeiras, somente após explorá-la meninos e meninas ainda pequenas(os) passam a conhecer o quintal, na companhia de um(a) adulto(a) ou de crianças maiores; colocam os pés na terra e até mesmo engatinham um pouco sobre ela. O contato precoce com a terra contribui para tornar o corpo “forte”, como as(os) Kariri-Xocó afirmam. Certa vez, um interlocutor me disse: - *“Você protege demais a sua filha. Muitas vezes, os próprios pais colocam doenças nos filhos, agindo assim.”*

Certo dia, estava sentada perto de um dos “campos” da aldeia, onde acontecem os “rachas⁵⁰¹”, quando percebi um grupo de crianças que brincava, meninos e meninas, de sete a dez anos de idade. Os papéis representados pelas crianças nas brincadeiras eram os de mãe, comadre, filho(a), compadre e marido. Ouvi quando a menina maior expressou em tom

⁵⁰¹ Os “rachas” são jogos de futebol sem títulos ou méritos garantidos; configuram-se como uma distração bastante apreciada por crianças e jovens, organizados por eles mesmos. Nos “rachas” é possível misturar diferentes faixas etárias em um mesmo time, a depender do número de jogadores(as).

de reclamação com a menina menor: *“eu vou ter que chamar seu pai é?”* Aquela que exercia o papel de mãe logo tratou de reclamar da atitude da menina que exercia o papel de filha, porque ela chorava sem motivo (choro de brincadeira). Depois de alguns minutos, um dos meninos simulou estar bêbado, aproximou-se e sentenciou: *“Cheguei”! Cadê sua mãe? Diga a ela que já cheguei em casa*. A esposa de brincadeira foi até o marido e lhe disse: *“seu descarado, você tá bêbado de novo?”*

A “brincadeira de casinha” é uma representação da casa e da família nuclear e extensiva, que inclui mãe, pai, filhos, avós, comadre, compadre, tios, tias, primos e primas. No caso de haver mais meninas que meninos nessas brincadeiras, pode ocorrer de algumas meninas desempenharem o papel de “marido”, “tio” ou compadre. Haja vista isso, parto do pressuposto de que o gênero se constitui em inúmeras práticas cotidianas performatizadas pelo corpo, desde a infância⁵⁰², a exemplo das “brincadeiras de casinha”, em que os papéis sociais de gênero são demarcados, contudo não de maneira rígida e intransponível.

Mesmo com tempo disponível para brincar, as crianças também têm determinadas “obrigações”: cuidar da casa, da roça e dos animais, o que resume ajudar os pais nas atividades desempenhadas por eles. Durante minha estadia na casa de uma família, presenciei quando o pai reclamou com a filha de aproximadamente dez anos, sob o argumento de que ela não ajudava em casa. Ao pedir que a menina lavasse os pratos do almoço, ela respondeu: *“vou já”*. A resposta causou ainda mais irritação no pai, que aumentou a voz e declarou: *“ande, vá cuidar”*. O meu interlocutor aproveitou a minha presença diante daquele episódio para acrescentar que crianças também devem ajudar em casa, que não podem somente brincar, senão se tornarão adultos(as) preguiçosos(as). Ele defendeu que mesmo que estas não saibam como lavar os pratos, devem ajudar nos afazeres domésticos, pois: *“somente errando é que irão aprender”*, disse.

As meninas geralmente acompanham as mães, ajudam nas atividades domésticas, vigiam para que os potes de água não sequem; enchem as garrafas com água e colocam para gelar; “barrem” a casa; molham as plantas; carregam e dão banho nas(os) irmãs(ãos) mais novas(os), enquanto suas mães preparam o almoço.

⁵⁰² Utilizo a expressão “infância” na falta de outro termo que possa substituí-la sem alteração de sentido. Considero, ainda, que as(os) Kariri-Xocó não utilizam uma palavra específica para se referir a esta fase da vida.

Os meninos também podem exercer atividades mais comumente conferidas às meninas, inclusive, os pais podem deliberar que sua filha lave e que seu filho enxugue e guarde os pratos. Se os pais possuírem roça nos locais mais afastados das áreas de habitação da aldeia (“mais lá pra cima”), os(as) filhos(as) – sejam eles meninos ou meninas – acompanham e ajudam seus pais. A depender da atividade no roçado, as crianças (independente do sexo/gênero) só se aproximam no momento do plantio; reserva-se aos adultos as atividades que exigem maior esforço físico.

Uma interlocutora que tem cinco filhos, todos meninos, explicou-me que homens dão muito trabalho, que são bagunceiros e que não gostam de ajudar. Para ela, uma parcela ainda pequena de meninos aprende com os pais que deve ajudar nas atividades domésticas, o que na aldeia muitos identificam como “coisa de mulher”. Tal interlocutora aprendeu, desde a infância, que as meninas devem limpar a casa, fazer a comida e cuidar dos irmãos menores, mas ela admite que ensina a seus filhos de um modo diferente de como aprendeu. Em sua casa todos colaboram com as atividades domésticas, inclusive o seu marido. Cada um dos filhos tem uma “responsabilidade”: recolher o lixo, lavar o banheiro, “barrer a casa”, lavar os pratos e arrumar os quartos; quem responde pela “lavagem dos panos” e o preparo dos alimentos é ela mesma, a mãe e “mulher” da casa.

Encontrei outras pessoas que pensam como esta interlocutora, mas também encontrei aquelas que discordam com o fato de os meninos serem colocados em tarefas domésticas. Em minha presença, uma mãe reclamou com a irmã que mandou seu filho (o sobrinho) lavar os pratos. Quando ela avistou o menino na cozinha com os pratos já ensaboados, disse-lhe, preocupada: *“saia já daí, que isso não é coisa de menino”*. O pai do menino, que também pareceu estar de acordo com a sua esposa, acrescentou: *“não tem outra coisa para você fazer, não?”*.

Ainda que as mães desejem que as suas filhas estudem e aproveitem as oportunidades que não eram possíveis “no tempo de antes”, tal como o acesso à universidade pelas cotas para indígenas e quilombolas, elas também esperam que suas filhas aprendam a cozinhar, lavar e limpar a casa, o que evita se tornarem “preguiçosas”. Também observei o valor que mulheres e homens Kariri-Xocó atribuem ao casamento, portanto, tais

aprendizagens das “moças”⁵⁰³ também visam prepará-las para “formarem família” e serem uma “boa mulher”. Aos “rapazinhos” também é cobrado a aprendizagem de uma profissão ou ofício, a fim de que ele seja o provedor da sua futura família (“mulher” e filhos(as) e “bom marido”).

Quando ficam maiores, as meninas já “moças” arrumam a casa e lavam suas roupas – ao menos esse é o perfil ideal, mais próxima da “boa mulher” –, contudo muitas mulheres reclamaram a mim o fato de as filhas e sobrinhas não quererem ajudar em casa. Diferenciam as “moças de hoje” das “moças de antes”, as tais sabiam fazer tudo, desde limpar a fazer artesanato, desde trabalhar com o barro, na fabricação de potes e panelas, até cozinhar. As queixas também recaem sobre a maioria dos “rapazinhos” que não querem ajudar em casa, sobretudo se tiverem irmãs, pois atribuem a elas a obrigação do trabalho doméstico, junto a sua mãe e outras mulheres que vivam na mesma casa. Alguns deles, ainda, recusam-se a ajudar na roça e na criação de animais, caso seu pai as possua.

Essa fase das “moças” e dos “rapazinhos” é muito marcada pelas mudanças corporais, essas não podem ser entendidas, tão somente, a partir do princípio biológico, mas também como processos produzidos intencionalmente. Algumas meninas pintam e alisam os cabelos, mas evitam cortá-los, pois há uma preferência em tê-los longos. Alguns “rapazinhos” começam a se interessar por um tipo de corpo mais musculoso e, para isso, podem se juntar com os primos e amigos para construir objetos de peso usados para exercitar o físico e produzir músculos. O quintal de casa se converte também em local de produção de um corpo específico, capaz de atrair o maior número possível de “moças”. Nesse contexto, em 2018, uma academia de musculação foi montada dentro da aldeia por um indígena, com boa receptividade dos(as) jovens e de muitos(as) adultos(as).

Para ter acesso à academia era necessário o pagamento de uma taxa mínima que servia para a manutenção de algumas despesas básicas: “aluguel” do espaço, o pagamento de um instrutor não indígena e do proprietário. Os aparelhos de exercícios comprados eram usados, logo, foram necessários alguns reparos e pintura.

⁵⁰³ As meninas se tornam “moças” após a chegada da menstruação e os meninos tornam “rapazinhos”, por volta dos treze anos de idade, quando se iniciam algumas mudanças corporais, como o crescimento de pelos, alteração na voz, aumento de tamanho etc., apesar que estas mudanças acontecem de variadas formas entre meninas e meninos.

Não detive meu olhar sobre a academia nem sobre o que se fala do corpo nesse espaço, mas observei que os(as) frequentadores(as) eram, em sua grande maioria, “rapazinhos”. Algumas “moças” e mulheres mais velhas se arriscavam a ir nos horários menos frequentados pelos homens; elas alegavam ter vergonha de malhar perto deles, uma vez que tinham dificuldades no uso dos equipamentos. Algumas mulheres, a maior parte delas casadas, vestiam (vestem) roupas *fitness*⁵⁰⁴ e tênis, e optavam (optam) por caminhadas ou corridas na “pista”⁵⁰⁵.

A partir de alguns desses exemplos despretensiosos, à primeira vista, pode-se afirmar que diferentes elementos constituem as masculinidades e feminilidades entre as(os) Kariri-Xocó, no decurso da vida, por meio dos processos de produção dos corpos, desde a infância. Como demonstro, a fabricação do corpo entre as(os) Kariri-Xocó tem se alterado ao longo dos anos; incorpora-se novas práticas de intervenção na comunidade, a exemplo da implantação de uma academia corporal dentro da aldeia. Todas essas constituições corporais, revelam ideais de masculinidades e feminilidades e reverberam nas relações conjugais, principalmente nas concepções de “boa mulher” e “bom marido”; “mãe solteira” e mulher casada. É o que mostro nas próximas seções.

Antropóloga “mãe solteira”

No dia da festa de comemoração aos quarenta anos da aldeia, 31 de Outubro de 2018 (trinta e um de outubro de dois mil e dezoito), eu estava ansiosa à espera do início do festejo e da encenação teatral a ser realizada por alguns(algumas) jovens Kariri-Xocó, a qual simbolizaria a retomada da Sementeira pelos(as) indígenas. Sementeira, atualmente aldeia Kariri-Xocó, era o nome que se dava a antiga Fazenda Modelo, onde existia um campo experimental de sementes, pertencente à Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco – CODEVASF. Enquanto a festa não começava, ficamos encostados em um carro, meu companheiro e eu. As pessoas conhecidas passavam e nos cumprimentavam. Um pequeno grupo começava a se formar na frente da igreja católica, situada no centro da aldeia, onde acontecem festejos e apresentações. Algumas pessoas, de diferentes idades,

⁵⁰⁴ Entre elas calça *leggings*, *tops* e camisetas.

⁵⁰⁵ Os(as) Kariri-Xocó chamam de “pista” uma parte da Rodovia AL-115, pertencente ao território indígena, que une os municípios de Porto Real do Colégio e São Brás.

reclamavam do atraso, outras tratavam de levar suas cadeiras ou bancos para garantir um lugar na frente, a fim de não perder a encenação.

Durante a minha espera, avistei alguém na frente da casa de dona Valdete⁵⁰⁶, uma das mais antigas louceiras⁵⁰⁷ Kariri-Xocó. Aproximei-me e me certifiquei de que era ela quem estava sentada na porta de sua casa com um rapaz, o qual eu não conhecia. Eles conversavam. Enquanto minhas filhas corriam e brincavam na frente da igreja, meu companheiro se preparava para fotografar. Caminhei sozinha até dona Valdete, cumprimentei-a, assim como fiz com o rapaz com quem ela conversava. O assunto entre eles parecia ter chegado ao fim, o tal rapaz se despediu de nós.

Dona Valdete, sempre muito risonha, contou-me de suas façanhas com os potes de barro. Conversamos sobre vários assuntos, destaque, aqui, o tema das eleições do país, prestes a ocorrer, naquele momento, quando ela demonstrou a sua preocupação com o cenário atual de ameaças aos povos indígenas, ameaças propagadas por certa corrente política. Para não perder a oportunidade, Dona Valdete logo tratou de dizer que foi convocada para fazer o “arroz doce”⁵⁰⁸ da festa (que por sinal, estava uma delícia!). Entre uma conversa e outra perguntei se ela conhecia o meu companheiro. Dona Valdete ficou surpresa com a pergunta! A louceira fez uma cara de assustada; riu, um riso envergonhado, pediu-me desculpas e me revelou o seu espanto em saber que eu não era “separada”⁵⁰⁹. Pediu-me desculpas de novo, pois não queria que me chateasse com a sua admiração, assim me disse. Para dissolver qualquer sensação de preocupação ou constrangimento que dona Valdete pudesse sentir, diante da surpresa que ficou ao saber que eu era casada, resolvi chamar o meu companheiro para que ela o conhecesse.

Foi com muito gentileza que ela o recebeu, conversamos por alguns minutos, nós três, até anunciarem o início da festa. Meu companheiro tratou de se apressar e fazer os

⁵⁰⁶ Nome não fictício.

⁵⁰⁷ Louceiras são mulheres que fazem potes, panelas, cuscuzeiros e outros utensílios de barro para a comercialização e consumo próprio. Cada dia mais o número de louceiras tem sido reduzido e as mulheres mais velhas dizem que as “moças” não querem aprender o ofício, lamentando que este venha a desaparecer em um tempo breve.

⁵⁰⁸ Conhecido também como arroz de leite, o “arroz doce” leva em seu cozimento, água, leite, açúcar, cravo e canela. É um prato bastante apreciado entre os(as) Kariri-Xocó.

⁵⁰⁹ Nesse contexto significa o mesmo que “mãe solteira”.

últimos ajustes em sua máquina fotográfica, enquanto eu ainda permaneci um pouco mais na conversa com dona Valdete. Ela me disse ter gostado de conhecê-lo... a conversa sobre o meu relacionamento se estendeu e eu sentia que dona Valdete tinha curiosidade sobre isso. Rimos durante alguns minutos diante da história que lhe contei sobre como eu e o meu companheiro nos conhecemos, até percebermos que já era hora de prestigiarmos o evento.

Este episódio me lembrou quando estive pela primeira vez na aldeia, em 2014, em função da pesquisa de mestrado. Na época, desejava estudar os processos nativos de aprendizagem entre os(as) Kariri-Xocó, para entender como estes aconteciam e se atualizavam na vida diária da aldeia. Inicialmente viajei com a minha filha mais velha, que na ocasião tinha quatro anos de idade. Quando cheguei logo despertei olhares curiosos, de homens e mulheres. Os homens de mesma faixa etária ou mais velhos me viam como uma possível pretendente para casar, pois achavam que eu era “mãe solteira”.

Uma jovem solteira, segundo a explicação de algumas pessoas na aldeia, não deve ficar muito tempo sem ter relações sexuais, sob o risco de desenvolver doenças e o útero “ficar seco”. Assim, é bastante comum que em casos de falecimento do companheiro ou separação/divórcio e após ter superado esses acontecimentos que podem até acometer a saúde, a jovem se prepara para se casar novamente. Nesse caso, diante da opção de se casar (oficialmente) ou “se juntar” (viver junto), ao invés de permanecer solteira e ter relações sexuais sem qualquer tipo de compromisso com o parceiro atual é pouco frequente, a escolha mais comum é pelo novo casamento, o que evita ser alvo de críticas e ficar “mal falada” .

Os homens que se aproximavam de mim logo perguntavam se eu era “mãe solteira”; respondia que não. Eles, então, continuavam a me questionar: *“Por que veio sozinha? Cadê o seu marido? Se eu fosse seu marido não lhe deixaria viajar sozinha”*. Eu explicava que o meu companheiro trabalhava e, por isso, não podia me acompanhar na viagem, mas, ainda assim, as dúvidas e desconfianças permaneciam quanto às minhas respostas.

Para as mulheres também parecia suspeito o fato de ter viajado sem a presença do meu companheiro. Na oportunidade que encontravam me perguntavam: *“Seu marido não se importou de você vir sozinha? Você não tem medo dele arrumar outra mulher?”* Minhas respostas quase sempre causavam estranhamento. Eu respondia que o meu companheiro sabia o motivo da viagem e que eu tinha confiança nele. Em certa medida, essas mulheres

demonstravam preocupação com o meu casamento, mas também com a minha presença na aldeia, uma vez que me tornara uma possível pretendente.

Um homem casado com uma não indígena de mais idade que ele, e sem filhos, proferiu-me galanteios na frente da própria esposa para lhe provocar ciúme. Diante da situação, a “mulher” não dispensou xingamentos ao marido, que reagiu com altas risadas. Senti-me constrangida, mesmo atônita, a única reação que tive foi sair rapidamente do local onde o casal discutia.

Se os homens e as mulheres se interessavam em saber sobre a minha presença na aldeia, mais ainda sobre a minha viagem “desacompanhada” (em companhia somente da minha filha, como já indiquei), com as crianças também não foi diferente. Algumas delas chegaram a me pedir fotos do meu companheiro em meu celular, o que poderia confirmar ou negar o meu casamento. De repente, quando menos esperava, o meu relacionamento conjugal se tornou o assunto da vez!

Depois de tantos boatos, dúvidas e perguntas, meu marido pôde me acompanhar nas duas viagens seguintes. Agora, era fato consumado, eu era realmente casada. Todavia, o interesse mudou de foco, mas não de casal, ou seja, continuamos a ser alvo de interesse, mas o que orientava os comentários agora era o fato de meu companheiro cozinhar, realizar tarefas domésticas e cuidar das filhas⁵¹⁰.

Salto agora para pontuar alguns episódios referentes ao momento em que vivi na aldeia, por um ano, para a finalidade da pesquisa de doutorado (em andamento).

Homem “caçarola”

Dentre as tantas masculinidades possíveis de serem observadas no cotidiano da aldeia, um homem na faixa de seus quarenta anos, o qual chamarei pelo nome fictício de Joaquim, intrigou-me ao se autodeclarar “dono de casa”. O termo autoatribuído não se refere a uma ideia de proprietário, mas serve para designar aquele que faz as tarefas domésticas comumente destinadas às mulheres, como lavar, passar, limpar, cuidar dos filhos etc.

⁵¹⁰ Na segunda viagem que realizei à aldeia, com o meu companheiro, havia parido mais uma menina. Eram agora duas filhas.

Quando cheguei à casa de Joaquim, em uma manhã ensolarada, por volta das nove horas, ele havia acabado de colocar o café de sua filha, que parecia ter em média seis anos. Resolvemos conversar na varanda de casa, aliás essa era uma das estratégias que utilizava para me livrar de ficar “mal falada” ou de ser “mal vista” pelas pessoas da aldeia, por estar à sós com um homem, já que a sua esposa havia saído logo cedo para trabalhar. As mulheres “mal faladas”, quase sempre, são olhadas com certa desconfiança e não têm acesso tão facilmente às casas das pessoas “casadas”, uma vez que pode indicar perigo à estabilidade de uma união conjugal.

Uma interlocutora me contou que se um homem entra na casa de uma mulher sem que o seu marido esteja, isso logo se tornará motivo de fofoca e circulará pela aldeia que a mulher é “maria gaieira”, ou seja, mulher que trai o marido. O marido traído ou sob suspeita de traição, ainda que não confirmada, passará a ser considerado pela comunidade como “corno”. As fofocas podem gerar grandes problemas, pois a acusada da traição ficará “mal falada”, diante dos demais e dificilmente alguém terá confiança nela. Se o homem é quem trai, a fama de “gabolinha”⁵¹¹ logo correrá pela aldeia, pelos outros homens; já as mulheres poderão chamá-lo de “safado”, principalmente aquelas parentas da mulher traída. Também fui aconselhada a não permitir a determinadas mulheres que fossem a minha casa quando eu não estivesse, a fim de evitar o surgimento de fofocas.

Alguns homens iam em minha casa para visitar meu companheiro, tendo em vista que eu estava sozinha, preferiam retornar em outro momento a ter que esperá-lo. Antes de saber que as coisas na aldeia funcionavam dessa forma, surpreendi-me com uma mulher que me disse ter parado de frequentar a minha casa por causa de uma discussão entre ela e o marido, que a repreendeu por ter recebido o meu companheiro sem a sua presença, ainda que ele tivesse ido com a nossa filha menor. A mulher me confessou que umas das parentas de seu marido o abordou com o seguinte questionamento: *“como você permite um homem entrar em sua casa sem que você esteja?”* Este acontecimento, que muito nos causou preocupação e desconforto, deixou-nos mais cuidadosos com as visitas que podíamos fazer e receber em nossa casa.

⁵¹¹ O mesmo que namorador.

Voltemos ao caso de Joaquim, a minha ida à sua casa havia sido combinada anteriormente e, desde então, eu sabia que não poderia ultrapassar às onze horas da manhã, pois ele precisava arrumar a filha e levá-la à escola. Então fui direto ao ponto, perguntei como se deu a escolha de cuidar da casa e da filha, o que é pouco comum na aldeia. Segundo ele me explicou, a decisão foi em comum acordo com a “mulher”, que “trabalha fora” como funcionária pública do município. Frente ao fato de Joaquim estar desempregado, decidiram que ao invés de pagar a alguém para ficar com a filha, seria melhor que ele se mantivesse em casa para cuidar da menina. Na conversa entre o casal, os afazeres domésticos não eram parte do assunto, o que estava em questão era o fato de ter alguém, neste caso o pai, que pudesse cuidar da criança e levá-la à escola. Joaquim me revelou que, por estar em casa e saber que sua esposa chegaria cansada do trabalho, começou a cuidar não somente da filha, mas também da casa. A única atividade que Joaquim não realiza é o preparo dos alimentos, pois ainda não desenvolveu esta habilidade.

O termo “dono de casa”, também despertou a atenção de Siqueira (1997), na pesquisa realizada com seis famílias sustentadas pelo trabalho extradoméstico das mães, cujos companheiros estavam em situação de desemprego, em um bairro considerado como “área carente”, na cidade de Florianópolis (Brasil). Como observa Siqueira (1997), o caso de um de seus interlocutores ter se autodenominado como “dono de casa” não poderia ser explicado meramente por fatores de ordem econômica, uma vez que outros homens também de famílias sustentadas por mulheres, preferiam beber ou jogar sinuca com os amigos, ao ter que ficar em casa. O caso de Joaquim, meu interlocutor, também não pode ser explicado por uma dificuldade em conseguir emprego, embora essa realidade exista na cidade de Porto Real do Colégio e adjacências. Joaquim expressava o prazer de estar em casa, manter a limpeza e de cuidar da filha, bem diferente de muitos outros homens Kariri-Xocó também desempregados, mas que não se assumiam como “dono de casa”.

Joaquim diz que os homens, sejam amigos ou parentes, criticam a sua postura e fazem chacota; quando ele recusa convites para sair de casa, explica-lhes que precisa esperar a “mulher” chegar do trabalho para ficar com a filha. Mesmo diante disso, Joaquim parece não se incomodar, pois para ele o fato de realizar algumas tarefas em casa influencia no “bom viver” entre ele e a “mulher”, evita discussões e brigas, torna-os mais unidos, como

assim me fez entender. Além disso, Joaquim disse estar feliz por ter a oportunidade de levar e buscar sua filha na escola, passar horas juntos e brincar com ela.

É muito comum que os homens Kariri-Xocó fiquem pouco tempo em casa. Um rapaz me disse que não consegue passar muito tempo na companhia da esposa, sogra e de seus quatro filhos, pois falta-lhe paciência; prefere sair e voltar somente à noite. A sua companheira ouvia tudo e balançava a cabeça, em acordo com o que ele dizia. Os homens que ficam muito tempo em casa e saem pouco com os amigos podem ser chamados de “dominados”, ou seja, considera-se que a “mulher” o domina. Ser “dominado” pela mulher é motivo de vergonha entre os homens Kariri-Xocó, só não é pior do que ser um homem “caçarola”.

Embora o termo “caçarola” se refira a panelas de barro ou de alumínio, quando atribuído a homens significa aqueles que realizam atividades domésticas, consideradas como “coisa de mulher”. Os homens “caçarolas” subvertem os papéis socialmente construídos, relacionados ao sexo e ao gênero, ao cuidar das(os) filhas(os), limpar a casa e cozinhar. Os homens “caçarolas” são identificados a partir da “mulher”, ou seja, transformam-se em caçarola de alguém, a exemplo de Joaquim que se tornou “caçarola de Maria”.

A condição de “caçarola” é reversível e situacional. Ao passar por um dos caminhos da aldeia, por volta das oito horas da manhã, avistei um homem casado que varria a porta de casa, quando um de seus primos, que passava de bicicleta no momento, gritou: “ÔÔÔ, caçarola”. O homem revidou em um gesto de suspensão de um dos braços, em sinal de pouca atenção ao comentário do primo. Este homem foi assim chamado por causa da ação que executava naquele instante, isso não significa, contudo, que será identificado como “caçarola” em outras situações, como por exemplo, no jogo de baralho ou dominó, esta é, portanto, uma condição situacional. Além disso, quem é considerado “caçarola” pode deixar de sê-lo, basta que pare de executar as atividades domésticas, o que acontece com alguns homens depois que começam a “trabalhar fora”, seja em “bicos” ou de carteira assinada, portanto, é também uma condição reversível.

Alguns homens preferem realizar as atividades às escondidas, a ser chamado de “caçarola”. O discurso de alguns deles é de que estão “ajudando” a “mulher”, que se assim não o fizerem ela terá muito trabalho. Já um senhor de cinquenta e quatro anos com quem

conversei, disse-me que ele não “ajuda” a “mulher” porque ela poderá ficar mal-acostumada e preguiçosa, sem assumir as responsabilidades com as “coisas de mulher”.

Quase todos(as) na aldeia sabiam que meu companheiro cozinhava, varria a casa, lavava os pratos e cuidava das filhas. Se para alguns(algumas) Kariri-Xocó, geralmente homens, esta era uma atitude feia ou até desprezível, para as mulheres, principalmente, era algo desejável, já que boa parte dos homens, seus maridos, não realizavam afazeres domésticos nem cuidavam dos(as) filhos(as). Ainda que para meu companheiro ele fosse um “dono de casa”, assim como se autotranspunha Joaquim, para os demais ele era um “caçarola”, mais especificamente o “caçarola de Maiara”, ainda que não tenhamos escutado ninguém o chamar assim.

As mulheres que frequentavam a minha casa se mostravam bastante curiosas quanto ao meu relacionamento conjugal. Perguntavam-me se eu sabia cozinhar e estranhavam quando a resposta era positiva. Uma mesma mulher chegou a me questionar várias vezes, em diferentes momentos, se realmente eu cozinhava. Já que eu sabia cozinhar por que, então, o meu companheiro, algumas vezes, era quem cozinhava? Esta passou a ser uma questão emblemática entre as(os) Kariri-Xocó. Não é comum que os homens assumam a tarefa de cozinhar em lugar da “mulher”, isso geralmente acontece quando ela fica doente e, ainda assim, a primeira alternativa é buscar alguma parenta próxima (mãe, sogra, cunhada, irmã ou comadre) para realizar as atividades domésticas até que a “mulher” recupere sua saúde. Os homens também estranhavam a atitude do meu companheiro; quando iam nos visitar, perguntavam logo por mim, com interesse em saber por que eu não estava ocupada com as “coisas de mulher”.

Apontamentos (in)conclusivos

Como qualquer artigo científico, este também tem suas limitações. Aqui, por exemplo, não trato de relações amorosas homoafetivas, mas procuro superar esta lacuna na escrita da tese de maneira mais profícua. Por se tratar de um artigo fruto de uma pesquisa mais ampla, que tem a etnografia como o seu aporte teórico-metodológico, não poderia deixar de registrar, nesta sucinta redação, a reflexividade e a subjetividade da pesquisadora, não somente como parte do processo de elaboração da escrita etnográfica, mas como a própria pesquisa em si mesma.

O que, aqui, chamo de “inversão etnográfica” é uma forma de produção do conhecimento, a forma como os(as) Kariri-Xocó produzem as suas teorias sobre os não indígenas; uma “Antropologia Reversa”, se quisermos utilizar os termos de Roy Wagner (2012).

Procurei demonstrar, ao longo desse texto, que o conhecimento etnográfico é formulado na complexa trama de ver a si mesmo e o outro, ou seja, para produzir tal conhecimento sobre corpos e conjugalidade, os(as) Kariri-Xocó acionam também suas formas de constituir e experimentar gêneros e sexualidades.

Se por um lado o meu companheiro (“caçarola”) não representava ideais de masculinidades esperados por boa parte dos homens Kariri-Xocó, por outro lado, uma nova questão foi introduzida pelas próprias mulheres: *“por que meu marido também não cozinha, limpa a casa e cuida dos(as) filhos(as)?”* Algumas mulheres me diziam estar cansadas e desejavam que seus maridos colaborassem com o serviço de casa. Mas, como dificilmente há consenso para situações como esta, outras mulheres consideravam que a presença dos maridos na cozinha atrapalha o bom funcionamento daquele espaço, que é também lugar de sociabilidades entre parentes(as), as quais se reúnem para preparar o alimento e conversar.

As conversas sobre relacionamentos amorosos eram muito frequentes entre mim e as mulheres, tanto com as jovens quanto com as mais velhas. As mais jovens, sobretudo as não casadas, interessavam-se em saber sobre a “vida a dois”, enquanto que a conversa com as mulheres mais velhas correspondia mais aos problemas que enfrentavam em seus relacionamentos maritais, como alcoolismo e traição, principalmente.

A dúvida que pairou sobre a “antropóloga mãe solteira”, como discuto no texto, revelou-me muito mais o modo como as mulheres casadas são percebidas do que exatamente sobre mim. Uma interlocutora me disse que as mulheres casadas não sorriem muito para outros homens, ainda que sejam amigos de seu marido, nem costumam andar com jovens solteiras, como foi o meu caso, que me aproximei mais das “moças” do que das mulheres casadas, o que foi definido no decurso da própria pesquisa e não *a priori*. As perguntas, estranhamentos e impressões que provoquei nas pessoas, quando decidi viver com elas, impõem um exercício etnográfico de abertura ao outro, a partir da experiência dialógica que se dá na própria relação intrapessoal, na “*po-ética*” da vida diária. Chego ao final desse texto mais capaz de perceber a admiração que causei em dona Valdete.

Referências

ATHIAS, Renato. Corpo, fertilidade e reprodução entre os Pankararu: perspectivas e alcances. In.: MONTEIRO, Simone; SANSONE, Lívio (Orgs.). **Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004. pp. 189-209.

GROSSI, Miriam. **Masculinidades: Uma Revisão Teórica**. Antropologia em primeira mão. Florianópolis: UFSC / Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2004. pp.04-37.

MACÊDO, Ulla. **A dona do corpo: um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra-Ba**. 2007. 205f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais com concentração em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

MARTINS, S. A.C. **Reproduction and Gender: Embodiment among the Kariri-Shoco of Northeast Brazil**. Tese de doutorado. Universidade de Manitoba, Canadá, 2003a.

_____. **Aspectos de Gênero: Kariri-Xocó female embodiment**. V RAM. Reunião de antropologia do MERCOSUL. Antropologia em Perspectivas. Florianópolis, 30 novembro a 03 de dezembro de 2003b.

MATA, Vera Lúcia Calheiros. **A semente da terra: identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado**. 1989. 375 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional), Rio de Janeiro.

MELATTI, Julio Cezar. Capítulo B1 Nordeste. In.: _____. **Áreas Etnográficas da América Indígena Nordeste**. UnB/ Brasília, DF., 2016. pp. 01-13. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/areas/b1nordeste.pdf>>. Acesso em 10 ago 2019.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Uma Etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. MANA 4(1), 1998. pp. 47-77. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2426.pdf>>. Acesso em: 05 nov 2019.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012. (tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales).

SIASI, SESAI. Kariri-Xocó. In.: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Quadro geral dos povos**. Disponível em: <https://povosindigenas.org.br/pt/Quadro_Geral_dos_Povos>. Acesso em: 10 nov 2019.

SIQUEIRA, Maria Juracy Toneli. **A constituição da identidade masculina**. Alguns pontos para discussão. *Psicol. USP* [online]. 1997, vol.8, n.1, pp.113-130. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641997000100007&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 19 nov 2019.

SOUZA, Jurema Machado de Andrade. **Trajetórias femininas indígenas**: gênero, memória, identidade e reprodução. 2007. 129f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais com concentração em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

TOTA, Martinho. **Entre as diferenças**: Gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico. Editora Multifoco: Rio de Janeiro, 2013.

GT 36 - NOÇÕES EM DISPUTA: “FAMÍLIA” E “COMUNIDADE”.
PROBLEMATIZAÇÕES ETNOGRÁFICAS EM MÚLTIPLOS CONTEXTOS SOCIAIS

Comunicações orais

ALIENAÇÃO PARENTAL: UM ESTUDO SOBRE AUSÊNCIAS, SILÊNCIOS, AFETOS E VIOLÊNCIA

Gianne Bezerra⁵¹²

Resumo

Este trabalho visa problematizar e refletir, a partir do contexto da elaboração da lei da Alienação Parental, no Brasil, sobre os atravessamentos que perpassam esse processo. Busca-se compreender, ainda, através de pesquisas em sites, jornais, documentários e em referenciais teóricos que abraçam essa temática, de que forma o acionamento dessa lei vem sendo usado como possível indicativo de defesa, em casos de denúncia de abuso sexual, sugerindo como alicerce desse pilar a violência simbólica contra mulher.

Palavras-chave: Família; Alienação Parental; Violência simbólica.

Abstract

This paper aims to problematize and reflect, from the context of the elaboration of the Law of Parental Alienation, in Brazil, about the crossings that permeate this process. It is also intended to understand, through research on websites, newspapers, documentaries and theoretical references that embrace this theme, how the act of this law has been used as a possible indication of defense, in cases of denunciation of sexual abuse, suggesting as the foundation of this pillar symbolic violence against women.

Keywords: Family; Parental Alienation; Symbolic violence.

Introdução

A intenção desse trabalho é refletir sobre o enfrentamento coerente de questões que perpassam a construção da ‘teoria’⁵¹³ da Síndrome da Alienação Parental (GARDNER, 1985), que inspirou a elaboração da lei 12.318/10 (Lei da Alienação Parental), no Brasil.

O contexto que envolve as discussões sobre a prática da Alienação Parental atravessa dinâmicas que não envolvem somente os conflitos intrínsecos da relação familiar em si, mas também a relação subjetiva de interesses que se conectam diretamente com o acionamento do poder simbólico (BOURDIEU, 2006), aquele poder quase mágico, que se permite conseguir o equivalente ao obtido pelo uso da força física, demonstrado, mais ostensivamente, nas situações de divórcio, em que se veem afloradas denúncias de prática de Alienação Parental (GARDNER, 1985).

⁵¹² Mestranda em Antropologia Social, pela UFRN - 2019.1, graduada em Direito pela Faculdade de Direito de Olinda – PE, pós-graduada em Direito Processual Civil e Direito Civil, pela ESA/OAB – PE, pós-graduada em Docência no Ensino Superior, pela UNP. giannebezerra2009@hotmail.com

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

⁵¹³ Uso aspas, na palavra ‘teoria’ para chamar atenção, pois ela sofre sérias críticas, no que concerne a sua cientificidade.

Busco, sobretudo, associar questões relevantes que perpassam, de modo objetivo, essa situação de conflito. Questões que traçam um encadeamento da realidade, de como as crianças e os adolescentes são vulneráveis “às *violências*”, termo usado no plural para explicitar as várias denominações de agressões, a exemplo da violência psicológica, da violência moral, da física, do abuso sexual, dentre outras.

O objetivo dessa reflexão, portanto, não é negar a prática da Alienação Parental nas relações de parentalidade, mas refletir sobre as lacunas e apontar questionamentos que contribuam diretamente para iluminar nuances imbricadas dentro desse processo. Há, também, o fito de abordar e reflexionar sobre o possível desvirtuamento do uso da lei, espelhado como indicador da violência simbólica (BOURDIEU, 2011) contra a mulher (a mãe), na urdidura desse conflito.

Diga-se de passagem, o núcleo familiar é um dos mais importantes grupos sociais. Aliás, o mais importante, no contexto social, podendo ser representado como a alma da sociedade, porque é partir de suas relações intrínsecas que a sociedade é delineada e transformada. Nesse sentido, Tarlei de Aragão (2018) contribui para esse entendimento, asseverando que a família é uma instituição lapidar da sociedade, e a categoria mãe/esposa se insere como categoria focal, do interior dessa instituição, pois não restringe sua ação de produção e de representação de legitimação de comportamentos, tal qual sua importância nas relações sociais.

É nesse núcleo que brotam as primeiras relações de interação que se refletem nas condutas e na extensão, até certo ‘limite’, de um referencial, em termos de segurança, de afetividade e de proteção. Seja ele refletido pelo amor maternal, paternal, ou pelos que assim representam esse lugar de fato, nas interações parentais de afeto dentro desse núcleo.

Embora a Constituição Federal de 1988⁵¹⁴ tenha formalmente tornado iguais homens e mulheres, o gênero continua como um forte marcador de violência, seja ela na esfera familiar, social ou jurídica. É necessário pensar a questão do gênero como atravessador e

⁵¹⁴ Art. 5º da Constituição Federal.

indicador da vulnerabilidade materna, sendo um fator importante dentro do contexto da elaboração da lei da Alienação Parental⁵¹⁵.

Para contextualizar a problemática que envolve a Alienação Parental, evidencio que, em 2018, a CPI (Comissão Parlamentar de Inquérito) dos Maus Tratos⁵¹⁶ recebeu, em audiência fechada (para preservar as famílias que estão em litígio processual, segundo o senador na ocasião, Magno Malta), mães que denunciam a má aplicação da lei da Alienação Parental, sob a justificativa de que pais estão se valendo da referida lei para silenciarem e se defenderem de denúncias de possível abuso sexual, acusando a mãe de Alienação Parental.

A partir dessas denúncias, o que se aponta é que o intuito protetivo da lei e a violência simbólica⁵¹⁷ (BOURDIEU, 2011) contra a mulher se entrelaçam num círculo de dominação do poder simbólico⁵¹⁸ (BOURDIEU, 2006), ainda pouco discutido, reverberando em invisibilidades factuais, no espaço de discussão, em relação à Alienação Parental.

Vale salientar que, para além das questões de abuso sexual, apontadas nas denúncias à CPI dos Maus Tratos, existem questões que marcam e violentam tanto quanto o abuso sexual, a saber: o abandono afetivo; a violência psicológica e moral enfrentada no cotidiano. A 'ausência de uma presença', cito aqui o abandono paterno, que, por vezes, causa lacunas e vazios abissais que não podem facilmente ser transpostos, convergindo, geralmente, numa patologia atravessada por esses traumas vivenciados.

Sobre a aplicabilidade da lei e do direito, cumpre recuperar o pensamento Geertz (2006), quando discorre sobre o direito e evidencia o contexto local das entidades. Nesse sentido, reflete a respeito da "*sensibilidade jurídica*"⁵¹⁹. Emprestando significado aos fatos e as leis de forma comparativa, referindo-se ao direito como "uma forma de ver o mundo,

⁵¹⁵ Conceito legal: é a interferência na formação psicológica da criança ou do adolescente promovida ou induzida por um dos genitores, pelos avós ou pelos que tenham a criança ou adolescente sob a sua autoridade, guarda ou vigilância para que repudie seu genitor ou que cause prejuízo ao estabelecimento ou à manutenção de vínculos com este.

⁵¹⁶ www12.senado.leg.br/noticias/materias/2018.

⁵¹⁷ Aquela violência suave, insensível e invisível as suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas, da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente do desconhecimento, do reconhecimento, ou, em última instância, do sentimento (BOURDIEU, 2006, p. 8).

⁵¹⁸ O poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário (BOURDIEU, 2006, p. 14).

⁵¹⁹ Para um maior aprofundamento sobre "*sensibilidades jurídicas*" ver LIMA, Kant. Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada. Anuário Antropológico. 2009/II.

acompanhado de um conjunto de atitudes práticas sobre o gerenciamento de conflitos e de disputas que essa forma específica de ver o mundo impõe aos que a ela se apegam” (GEERTZ, 2006, p. 276). Essa perspectiva nos conduz a refletir sobre verdades fragmentadas a respeito das imbricações da Alienação Parental.

Ainda em consonância com Geertz (Ibidem, 2006), relacionando a dualidade entre o diálogo que se refere ao fato como é, e o julgamento que se faz, entre o discurso de coerência coletiva por mais vazio que seja, e o resultado específico por mais amoldável e improvisado; é importante colocar em relevo verdades parciais que se cruzam em categorias, como o poder simbólico, a dominação masculina, a violência simbólica, o gênero, a família e os vínculos afetivos, os quais atravessam a intrincada e complexa questão da Alienação Parental.

Nesse contexto, recorro a Pierre Bourdieu quanto às categorias que perpassam de forma importante as sensibilidades jurídicas e que se entrelaçam de forma simbólica. Sobretudo, dando importância e colocando em relevo o poder simbólico, a dominação masculina e a violência simbólica, as quais atravessam a problemática da Alienação Parental. Bourdieu (2011) ajuda a pensarmos sobre as condições que motivam a prática da violência, que são muitas, mas que todas se originam da relação de poder, proveniente de uma violência simbólica.

Nesse âmbito, pretendo refletir acerca de uma possível violência simbólica contra a mulher, decorrente do exercício do poder simbólico, como nos orienta o pensamento Bourdiesiano, considerando a ligação da linha tênue da interpretação da lei e do possível acionamento dela como forma de defesa, invocado em casos de denúncia por abuso sexual perpetrado pelo pai.

Partindo do pressuposto dos argumentos da ‘teoria’ da Síndrome da Alienação Parental de Richard Gardner (1985), sob o argumento de que, geralmente, é a mãe quem pratica Alienação Parental, o qual justifica sua ponderação, no fato de que, nas situações de divórcio, a mulher não consegue administrar a situação de conflito e, de forma vingativa e desequilibrada, denuncia o pai por abuso sexual, com o fito de satisfazer o sentimento de revanche. Nesse viés, o seu objetivo é punir o pai com o afastamento do filho, promovendo uma campanha difamatória que almeja o esgarçamento e a destruição dos vínculos afetivos entre pai e filho.

Nesse construto da lei da Alienação Parental, no Brasil, pergunto: baseado em qual verdade se legitima, na maioria dos casos, a vitimização do genitor nessa relação assimétrica de poder? Será que é por que se conta com uma sociedade e um Estado extremamente machista e tendencioso ao preconceito de gênero com as mulheres, a qual lhe incumbem um dever natural de criação, de educação e, no caso da Alienação Parental, o poder de manipular os sentimentos de afeição dos filhos em relação ao pai?

Nesse processo, esquece-se, talvez, que embora seja a criança e/ou adolescente o grupo vulnerável que a chancela da lei quer supostamente proteger, a mulher é ignorada como vulnerável e vítima também. Talvez seja esse o meio implícito que se programa a violência simbólica contra mulher?

A naturalização, no que tange ao gênero nas questões familiares, ainda é tratada com pouca relevância, apesar de ter um importante caráter informativo no senso comum, de atribuir às mães essa prática como alienantes;

cônjuges “mães alienantes” são, na visão de seus defensores, as mulheres que odeiam homens, e qualquer tentativa da mulher de se rebelar implica o risco de retirada da guarda de seus filhos, constituindo-se eventual resistência materna em mais uma prova da alienação por ela patrocinada e da “programação” a que submetida a criança (FERREIRA; ENZWEILER, 2014).

Entretanto, como ressaltam Adriana Vianna e Laura Lowenkron (2017, online), discutir conceitos que vêm sendo tematizados em algumas linhas de análise nos permite crer e explorar melhor as capacidades de deslocar e de por sob rasura eventuais naturalizações que neles permanecem ou que são por eles consagradas.

Cabe notar que é um traço significativo da configuração da estrutura cultural da sociedade, desde a sua constituição, a naturalização do ambiente familiar como adoecedor. Tarlei de Aragão, em metáfora coerente, “diria que a violência no Brasil tem um ar familiar” (ARAGÃO, 2018, p. 67). E, nesse contexto, evidencia-se o poder agenciador do homem, herança do domínio masculino (BOURDIEU, 2011), imbricado na dimensão que envolve a prática da Alienação Parental nas relações intrafamiliares.

O fiel da balança, na Alienação Parental, revela-se na estigmatização da mulher, que é associada ao descontrole e a falta de equilíbrio para aceitar e conseguir administrar, de forma coerente, à situação de separação conjugal. Desse modo, acaba desenvolvendo

comportamentos imponderáveis em relação ao ex-cônjuge, e, para tanto, lança mão de falsas denúncias de abuso sexual, a fim de atingi-lo (GARDNER, 1985).

Para essa inflexão, a ‘teoria’ da Síndrome da Alienação Parental, formulada pelo psiquiatra Richard Gardner (1985), que embora tenha silenciado sobre a multiplicidade de marcadores, como: o abandono paterno, os abusos físicos e psicológicos, e ao estigma da mulher (mãe), deram sustentáculo a sua ‘teoria’, especialmente em casos de processos de divórcio. O que rapidamente, ao que se indica foi absorvida, como argumento de defesa de pais, nos litígios de separação judicial, em que se têm denúncias de abusos sexuais.

Nessa construção analítica, a fim de refletir sobre a reprodução da violência simbólica contra a mulher, a despeito de como se desdobra o agenciamento dessa prática, busco explorar o estigma da mulher como agente principal desse processo no imaginário da sociedade em que essas relações estão inseridas. E, de forma integrada, como o estereótipo de gênero constrói e fortalece a violência simbólica contra a mulher na interpretação da prática da Alienação Parental.

Acredito que essa reflexão favorece a compreensão do contexto em termos do conceito e da ‘teoria’ da Síndrome da Alienação Parental, e que o tema é relevante tanto em termos sociais, como acadêmicos, permitindo refletir sobre várias questões que envolvem as categorias de gênero, de violência e de parentalidade.

As ressonâncias e os atravessamentos do contexto da lei 12.318/10 (LAP)⁵²⁰

A ‘teoria’ da Síndrome da Alienação Parental foi criada pelo psiquiatra estadunidense Richard Gardner⁵²¹ (1985), que a definiu como uma ação de perturbação na

⁵²⁰ Abreviação - Lei de Alienação Parental.

⁵²¹ Médico Psiquiatra, 1931-2003. Gardner trabalhou grande parte de sua vida como perito judicial em litígios envolvendo casos de pedofilia, isto é, abuso sexual em que eram acusados os pais (homens), professores e membros de congregações religiosas (padres, pastores, bispos). Em seus laudos e textos, ele recomendava ao Tribunal a retirada das crianças da casa dos “alienantes” para colocá-los sob a guarda dos pais apontados como autores do abuso sexual. Sua teoria provocou compreensível e veemente oposição entre os profissionais de saúde mental do mundo inteiro. Assim, de fato, a teoria de Gardner acerca da alienação parental teve início a partir de demandas judiciais envolvendo abuso sexual infantil (pedofilia), o que era por ele considerado produto de uma espécie de histeria nacional. Gardner suicidou-se no ano de 2003. (FERREIRA, ENZWEILE, 2014). Destaco que a “Síndrome da Alienação Parental” é a externalização do comportamento repulsivo e resistente do filho em relação ao outro genitor que ficou de fora na relação; já a “Alienação Parental” diz respeito aos atos praticados pelo genitor alienante, aquele que exerce a ação para que o filho reduza seu genitor, considerado nessa relação, como alienado.

fase da infância ou da adolescência, aflorada no contexto de divórcio e que se manifesta pela campanha de um dos genitores para que a criança repudie, crie sentimentos de ódio e indiferença em relação ao outro genitor (GARDNER, 1985). Esse processo gera um adoecimento, uma patologia a qual Gardner chamou de Síndrome⁵²² da Alienação Parental conhecida, como SAP. No entanto, essa patologia nunca fora inserida como doença no DSM⁵²³.

Para melhor esclarecer, Euclides Souza diz que a:

A alienação parental é a rejeição do genitor que "ficou de fora" pelos seus próprios filhos, fenômeno este provocado normalmente pelo guardião que detêm a exclusividade da guarda sobre eles (a conhecida guarda física monoparental ou exclusiva)... A situação se caracteriza quando, a qualquer preço, o genitor guardião que quer se vingar do ex-cônjuge, através da condição de superioridade que detêm, tentado fazer com que o outro progenitor se dobre as suas vontades, ou então se afaste dos filhos (SOUZA, 2018, p.01).

Diga-se de passagem, a lei brasileira não trata da síndrome, mas sim, dos atos, da prática da Alienação Parental. Tendo sido influenciada pela 'teoria' de Gardner, vale salientar que o Brasil foi o único país que, rapidamente e sem muitas discussões científicas à época, a respeito do tema, elaborou a lei com base nesse conceito. Embora não seja pacífica a assertividade dessa 'teoria' e exista críticos de áreas diversas sobre ela (SOTTOMAYOR, 2011), o Brasil ainda permanece com a LAP, sem alterações.

O Senado Federal, por pressão de protestos de profissionais envolvidos na área e de denúncias de mães trazidas à CPI dos Maus Tratos, por sua vez, entendeu que pode estar havendo um possível desvirtuamento da lei, o que colocou em debate a sua revogação, por meio do já citado PL 498/18. Vejamos o trecho do relatório da CPI dos Maus tratos, em

⁵²² Conjunto de sinais e sintomas associados a diferentes processos patológicos e que juntos, formam o quadro de uma doença (Dicionário Eletrônico Michaelis).

⁵²³ Manual de Diagnóstico Estatístico de Transtornos Mentais. O IBDFAM (Instituto Brasileiro de Direito de Família) publicou esclarecimento a respeito da patologização da "Síndrome da Alienação Parental" (SAP), em entrevista publicada em 16.08.2018, com a professora doutora e psiquiatra, Márcia Gonçalves. A SAP foi inserida no CID 11 que conta com mais de 55 mil códigos. O CID é a Classificação Estatística Internacional de Doenças, (que reflete mudanças e avanços da medicina) – Organização Mundial de Saúde. O qual entrará em vigor em 1º de janeiro de 2022. A partir disso, a associação da lei 12.318/10, estudada por médicos e psicólogos, no que diz respeito a SAP pode ser usada com a subclassificação, QE52 – problemas associados com as interações interpessoais na infância. Entendem, os profissionais de saúde, no sentido de reconhecê-la como doença. Embora ainda não tenha sido reconhecida pelo DSM. www.ibdefam.com.br.

relação à lei de Alienação Parental:

Vimos, ao longo dos trabalhos da CPI, relatos de casos nos quais genitores acusados de cometer abusos ou outras formas de violência contra os próprios filhos teriam induzido ou incitado o outro genitor a formular denúncia falsa ou precária, como subterfúgio para que seja determinada a guarda compartilhada ou a inversão da guarda em seu favor. Seria uma forma artilosa pela qual um genitor violento manipularia o outro de modo a obter o duplo benefício de acesso à vítima e afastamento do protetor (BRASIL, 2018, p. 41).

De certa forma, mulheres invisíveis aos olhos da sociedade, que por séculos foram obrigadas a renunciar, agora, mesmo que timidamente, reivindicam seu lugar de fala dentro do contexto socio familiar.

Dentre os protestos e falas que chamam atenção, divulgados pela mídia, para pressionar a revogação da lei, em consonância com a justificativa do mencionado projeto de lei, cito uma das falas:

O abuso não é mais foco, ninguém questiona. É sobre se eu sou alienadora ou não. O pai me acusa de ter inventado tudo e como não foi condenado na esfera criminal por falta de prova de autoria ficam só as decisões da vara de família (O GLOBO, 2019).

Em meados de 2018, a Comissão de Direitos Humanos, no Senado Federal⁵²⁴, debateu acerca do texto do referido projeto de lei, sob a justificativa já apontada pelo relatório da CPI dos Maus Tratos. Nesse viés, a discussão foi de que, o sentido inicial da norma de proteção e de tutela das crianças vem sendo subjugado em detrimento do possível uso da lei, como forma de defesa de pais denunciados por abuso sexual.

As falas, nesse sentido, ressoaram fortemente nos discursos da audiência pública no Senado Federal, sob o argumento da previsibilidade da lei em orientar a inversão da guarda⁵²⁵ em favor do pai, em casos de denúncias de abuso sexual em que não exista comprovação. O debate da CDH⁵²⁶, também, foi permeado por discussões divergentes para a possível revogação da LAP. E a questão, quase unânime entre os debatedores, foi à necessidade de uma modificação na lei, com destaque para a inserção de alguns preceitos,

⁵²⁴ www.senadofederal.leg.br

⁵²⁵ Lei 12.318/10, art. 6º, V - determinar a alteração da guarda para guarda compartilhada ou sua inversão.

⁵²⁶ Comissão de Direitos Humanos.

como, por exemplo, a obrigatoriedade de uma audiência de justificação prévia⁵²⁷, o que o decreto não prevê.

Michele Adams (2006), antes mesmo da promulgação da lei aqui no Brasil, enfatiza que:

A denúncia de abuso sexual perpetrado pelo pai seria o de mover o fiel da balança judicial em favor da mãe. Em outras palavras, a “descoberta” da SAP (Síndrome da Alienação Parental) passou a constituir uma interpretação paralela à do abuso perpetrado pelo pai, contrapondo a ele um possível abuso psicológico perpetrado pela mãe (ADAMS, 2006, p. 325-326).

A reportagem⁵²⁸ do Fantástico, exibida em 08 de abril de 2018, a partir de relatos de mães que enfrentam essa problemática, também converge para essa reflexão:

mãe, com guarda compartilhada, percebe que o filho está sendo abusado sexualmente pelo pai e o denuncia na Justiça Criminal. É aberto um inquérito para investigar, mas, antes mesmo de ele ser concluído, o pai consegue uma decisão de reversão da guarda, na Vara de Família, ou seja, a criança fica sob a custódia justamente de quem é acusado de ser o seu abusador (FANTÁSTICO, 2018).

Ortner (2006) nos mostra que as pessoas, como tipos singulares de atores sociais, são construídas pela cultura, embora a experiência prática desses atores transforme um pouco a cultura que os criou. Nesse sentido, ressaltamos que, no Brasil, a aprovação da lei dar-se-á em um âmbito majoritariamente masculino, apontando para um espelhamento da construção desses atores sociais, frutos da cultura dominante. Essa agência se dá pelo entrelaçamento do poder social. Isso equivale a dizer “que, desde o início, o surgimento de uma ‘agência’ problemática teve suas raízes em questões de poder” (Ibidem, p. 55).

Nesse âmbito, assim como preconiza a “teoria feminista radical”, o Estado é visto como sendo masculino e/ou patriarcal - isto é, como sendo generificado e/ou construído por relações de gênero (VIANNA; LOWENKRON, 2017), atribuindo, tendenciosamente, a dominação masculina subjacente e naturalizando as desigualdades (BOURDIEU, 2011). Nesse pensamento, Rekha Pande (2014) ressalta que esse sistema de dominação masculina se

⁵²⁷ Audiência que visa uma maior segurança para o convencimento do juiz, antes que decida liminarmente. Nessa audiência, o juiz busca ouvir as partes para que forme seu convencimento – Artigo 300, § 2º do Código de Processo Civil.

⁵²⁸ Busquei fontes em reportagens, porque as mães podem falar mais abertamente e denunciar a situação quem vem enfrentado.

estende há muitos anos e a raiz dessa dinâmica encontra-se no patriarcado⁵²⁹. Em sintonia com esse pensamento, diz Bourdieu: “a dominação masculina está suficientemente assegurada para precisar de justificação” (2011, p. 137). Dito de outro lado, a ‘teoria’ de Gardner encontrou um campo fértil para crescer.

Connell (2016, p. 93) acentua que “as masculinidades são padrões socialmente construídos de práticas de gênero. Esses padrões são criados por meio de um processo histórico com dimensões globais”, e que culturalmente refletem uma sociedade masculinizada.

Não obstante, ainda existem os casos reais de quebra de vínculos afetivos, dos abusos⁵³⁰ ocorridos no seio familiar, da ausência aceita e ratificada pela sociedade, dos casos de abandono paterno e a elaboração da lei da Alienação Parental não contemplou e nem pontou tais questões, as quais não foram objeto de debate mais aprofundado.

Nesse cenário, os processos socioculturais construídos talvez legitimem as discriminações, bem como positivem a norma de vulnerabilidade de determinados grupos, através das práticas que silenciam e amordaçam vozes que buscam a proteção do Estado, sofrendo mais um abuso, o institucional.

Note-se, a seguir, casos mostrados pela mídia de denúncias de abusos sexuais feitas pelas mães que perderam a guarda:

Mãe, com guarda compartilhada, percebe que o filho está sendo abusado sexualmente pelo pai e o denuncia na Justiça Criminal. É aberto um inquérito para investigar, mas, antes mesmo de ele ser concluído, o pai consegue uma decisão de reversão da guarda, na Vara de Família, ou seja, a criança fica sob a custódia justamente de quem é acusado de ser o seu abusador (FANTÁSTICO, 2018).

A primeira lembrança que a mãe tem daquele sábado, 20 de agosto de 2016 — o último dia em que viu o filho —, é de um estrondo. Um golpe potente que escancarou a porta do sobrado onde ela e a família moravam, em um condomínio

⁵²⁹ Utilizo o conceito de Saffioti (2004): “O patriarcado refere-se a milênios da história mais próxima, nos quais se implantou uma hierarquia entre homens e mulheres, com primazia masculina. [...] o conceito de gênero carrega uma dose apreciável de ideologia. E qual é esta ideologia? Exatamente a patriarcal, forjada especialmente para dar cobertura a uma estrutura de poder que situa as mulheres muito abaixo dos homens em todas as áreas da convivência humana. É a esta estrutura de poder, e não apenas à ideologia que a acoberta, que o conceito de patriarcado diz respeito”. (SAFFIOTI, 2004, p. 136).

⁵³⁰ Uso aqui a palavra “abuso” no sentido mais amplo. O abuso, como ausência de amor, de proteção, de afeto, de segurança, de interação, de responsabilidade, bem como na forma de agressão psicológica, física e sexual.

em São Paulo. A segunda é a de policiais aglomerados em sua sala de estar, com os quais deparou logo que correu escada abaixo. A terceira é aquela que, passados dois anos, mais lhe dói. É a memória de uma frase: A senhora é a Mayara? Viemos buscar o seu filho João Paulo. Foi o momento em que ela desabou (ÉPOCA, 2018).

Acrescenta-se que o autor da Síndrome da Alienação Parental não levou em consideração, por exemplo, os danos causados às mulheres e aos filhos, decorrentes do convívio tóxico enquanto estavam todos juntos, e, que, possivelmente, em vários casos, não ocorra à prática da Alienação Parental; mas que, por vezes, é um comportamento decorrente de uma convivência tumultuada, cheia de lacunas e até agressiva, na relação entre pais e filhos.

Entretanto, não se vislumbrou nem se teve o cuidado de investigar a possibilidade de que os anos de convivência tenham sido tão lesivos, que o filho não se sinta seguro e à vontade com o pai. Diante dessa ponderação, talvez o afastamento e a apatia do filho não sejam assim tão infundados, como quis mostrar Gardner.

Note-se, porém, que robustas críticas vêm sendo feita à ‘teoria’ de Gardner. Vejamos:

O Conselho Nacional de Juízes dos Tribunais de Família e de Menores, nos EUA, qualifica a SAP como uma “síndrome desacreditada pela comunidade científica”, que conduz os tribunais a assumir que os comportamentos e atitudes das crianças em relação ao progenitor dito “alienado” não tem fundamento na realidade. A SAP também desloca a atenção dos comportamentos do progenitor abusivo para o progenitor dito alienador, não averiguando se foi o progenitor alienado que causou diretamente as respostas da criança, atuando de forma violenta, desrespeitosa, intimidatória, humilhante ou desonrosa em relação à criança ou em relação ao outro progenitor, favorecendo os agressores de crianças nos litígios pela sua guarda (SOTTOMAYOR, 2011, p. 80).

Nesse contexto, especificamente, será que se deve rotular a mãe como desequilibrada, manipuladora e motivada pela vingança ao ex-cônjuge, quando ela denuncia casos de abuso sexual? Essa não seria uma forma simplista de processos muito mais complexos e que Gardner parece ter *ignorado* na ‘teoria’ da Síndrome da Alienação Parental?

A lei da Alienação Parental trouxe consigo um amparo formal que deveria proteger crianças e adolescentes em situação de conflito decorrente de processos de divórcios. Contudo, na prática, o que vem ocorrendo é a simplificação de casos complexos e a sujeição de mães a rótulos e abusos, tanto pela justiça, quanto por possíveis pais abusadores.

Vê-se um despreparo do Estado, através do judiciário e de profissionais, como psicólogos e assistentes sociais, que têm uma visão superficial da 'teoria' da Alienação Parental, bem como não usufruem de treinamento específico para evidenciar as diversas nuances que envolvem esses processos. Assim, acarretando, ocasionalmente, a separação injusta e violenta entre mães e filhos, com danos psíquicos irreparáveis.

O estereótipo de gênero como marcador da violência simbólica

A dinâmica da Alienação Parental nos faz refletir sobre a reprodução da violência simbólica contra a mulher e como se desdobra esse agenciamento, a partir do estigma que lhe é atribuído como agente principal dessa prática. Como bem destaca Bruna Barbieri e Mônica Cruz:

Apesar de não ser somente a mãe a possível praticante de atos de Alienação Parental, existem razões históricas, culturais e até mesmo psicanalíticas para a predominância das mulheres nessa prática (...) De fato, ser mãe e pai implica apropriar-se de um papel social construído historicamente, mas ser mãe, especialmente, está de tal modo inscrito na identidade da mulher que comumente se confundem características maternas com características femininas (CRUZ; WAQUIM, 2014, p. 6).

Connell (2016), no que lhe concerne, contribui para ampliarmos o entendimento do gênero enquanto marcador da 'teoria' de Gardner, quando coloca que o gênero decorre das relações sociais em um construto social da história e que as ordens de gênero decorrem do patriarcado, construindo privilégios para homens e subordinação para as mulheres, tornando-se um padrão hegemônico global.

Gardner (2011), inclusive, aponta que não é somente a mãe a agente alienadora, mas evidencia que "predominantemente é ela", por internalizar sentimentos de abandono, insegurança e vingança diante do conflito da separação, transferindo, assim, ao filho, todo seu repúdio ou inconformidade com essa situação de conflito que se instaura.

Para ele, é ela quem faz campanha para denegrir a imagem do outro genitor, o que explica a recusa do filho à convivência com o pai e a responsabilização pela quebra afetiva da relação de afeto. Nessa construção, em nenhum momento se pontuou ou se levou em consideração o abandono paterno que geralmente já vem ocorrendo ou outras situações mais complexas e já apontadas aqui.

Ignorando esse fato, Gardner baseia sua 'teoria' na relação de conflito existente na

separação conjugal, em que a balança sempre pesa mais para o lado da mãe e ganha força no estereótipo criado à mulher/mãe para alavancar sua tese. Assim, de forma 'sutil', instala-se a violência simbólica, decorrente dessa relação de poder. Como bem evidencia Bourdieu (2006), as condições que motivam a prática da violência são muitas, entretanto, todas elas se originam nas relações de poder provenientes de uma violência simbólica, e, assim numa linha tênue entre a cortina de fumaça da realidade e da legalidade, a lei se alicerça.

Vale salientar, no entanto, que embora exista a lacuna referente a essas questões, não são todas as mães que sofrem esse tipo de dominação. Scott (1995) pondera, nesse sentido, quando assevera que nem todos os homens e as mulheres estão igualmente submetidos aos costumes e aos ditames rigorosos socialmente impostos. Contudo, essa dominação de poder se revela latente nas causas de Alienação Parental, reflexo da hegemônica desigualdade entre o gênero, e de forma oculta, a violência simbólica se instala com facilidade.

Ainda sobre o gênero, como marcador de violência simbólica, destaco o caso que o G1 noticiou, em julho de 2019: um juiz, do Rio de Janeiro, dentre os seus argumentos na sentença que reverteu à guarda em favor do pai, justificou a mudança, no sentido de que o menino necessitava da figura paterna por ser do sexo masculino (G1, 2019). Nesse sentido, evidencia-se o caráter do preconceito de gênero impresso em sensibilidades jurídicas demonstradas em decisões judiciais.

Kant de Lima chama à atenção para a relevância dos acontecimentos empíricos, no sentido de que;

Refutar e obscurecer a empiria são formas de negar uma realidade incompatível com a idealização normativo-dogmática. O problema está no fato óbvio de que quanto mais se nega a realidade, mais se afasta a possibilidade de transformar o estado das coisas, pois quando se tenta mudar a partir de ideais abstrato-normativos, aumenta-se a probabilidade de insucesso e de ocorrência de efeitos não previstos (LIMA, 2014, p. 17).

Esse entendimento da compreensão superficial da realidade, plaina sobre a dinâmica da Alienação Parental, instruído pela 'teoria' de Gardner.

Não se pode olvidar, mesmo que a orientação predominante seja a guarda compartilhada⁵³¹, nos processos de divórcio, a mãe, em muitos casos, permanece com a guarda por razões diversas, e pela causa especial imposta pela sociedade, a ela cabe à criação, e sobre ela recai, geralmente, a inferência da Alienação Parental, por ficar com a guarda dos filhos, na maioria dos casos de divórcio.

No que pese outro agravante, indicativo como causa de violência contra a mulher, repousa no fato de que as mães, geralmente, quando denunciam abusos sexuais sofridos pelos seus filhos, na companhia dos seus pais, veem-se deslegitimadas, e de vítimas se transformam em culpadas. Começa-se o segundo abuso, pois são acusadas de praticarem Alienação Parental quando denunciam o abuso sexual e não conseguem provar. Ou seja, “as mães denunciam que, na prática, a lei está sendo usada para silenciar relatos de abuso sexual e manter o contato de vítimas com seus abusadores” (GOMES, 2017, p. 01), o que é um paradoxo, já que a lei foi criada com intuito de proteger as crianças.

Há um ano, o Fantástico mostrou a dura realidade que as mães estão enfrentando diante da lei de Alienação Parental. A jurista Maria Berenice Dias aponta a falta de conhecimento dos peritos na identificação do abuso sexual e na elaboração dos laudos. A maioria não consegue distinguir se a criança que é ouvida sofreu de fato um abuso, que é um crime de difícil constatação, segundo especialistas. Não obstante, as mães, em sua maioria, são rechaçadas e acusadas de estarem praticando a Alienação Parental, perdendo a guarda de seus filhos, (art. 6º, V, da LAP)⁵³², porque se entende que a denúncia de abuso sexual é falsa e serve para afastar a convivência do filho com seu pai.

Nesse sentido, MacKinnon (2017), por exemplo, reflete sobre o que é o Estado diante das leis do ponto de vista das mulheres e responde que o Estado é masculino, no sentido feminista. Isto é: “a lei vê e trata as mulheres do modo que os homens as veem e as tratam,

⁵³¹ Lei nº 13.058/2014, art. 2º, § 2º: na guarda compartilhada, o tempo de convívio com os filhos deve ser dividido de forma equilibrada com a mãe e com o pai, sempre tendo em vista condições fáticas e os interesses dos filhos.

⁵³² Art. 6º Caracterizados atos típicos de alienação parental ou qualquer conduta que dificulte a convivência de criança ou adolescente com genitor, em ação autônoma ou incidental, o juiz poderá, cumulativamente ou não, sem prejuízo da decorrente responsabilidade civil ou criminal e da ampla utilização de instrumentos processuais aptos a inibir ou atenuar seus efeitos, segundo a gravidade do caso:

[...]

V - Determinar a alteração da guarda para guarda compartilhada ou sua inversão [...]

ou, em outros termos, o Estado, por meio da lei, institucionaliza o poder masculino sobre as mulheres através da institucionalização do ponto de vista masculino na lei” (*apud* VIANA; LOWENKRON, 2017, p. 10).

Sottomayor (2011), estudiosa do tema, analisa inclusive, a situação como sendo inadmissível que os tribunais e profissionais de psicologia, que atuam judicialmente, enxerguem as alegações de abuso sexual com rapidez, especialmente nos processos que envolvem responsabilidades parentais. Desse modo, acabam por impor crianças a conviverem com seus abusadores e/ou, progenitores suspeitos do abuso, tendo como base doenças psicóticas referentes à mãe, falta de controle para gerir o conflito e sentimento de vingança.

Com efeito, segundo relata Cláudia Ferreira (2014), um dos principais motivos da acusação de Alienação Parental, feita por pais agressores, repousa no fato de imputarem as mães como dramáticas e “protetoras”, alienando, então, seus filhos do “amor paterno”. Associado a essa dinâmica, segundo a The National Organization for Women Foundation, o agressor pode barganhar o valor da pensão alimentícia (FERREIRA; ENZWEILER, 2014), e ainda consegue deslegitimar a acusação de abuso feita pela mãe, retirando o valor em sua fala.

Dito de outro modo é sobre o estigma do perfil da mulher, seu arquétipo, especialmente em meio ao conflito, em casos de divórcio, que se revela mais latente a prática da Alienação Parental. É aqui que percebemos a força do estereótipo da mulher/mãe como egoísta, controladora, desequilibrada e vingativa; que usa de sentimentos de rancor para estabelecer uma atmosfera de pânico, programando seu filho para que repudie seu genitor. A mãe é considerada mentirosa, manipuladora e não merece crédito nas suas alegações, por ser movida pela vingança ou descontrole emocional ‘tipicamente femininos’.

Sottomayor (2011) chama atenção para o fato de que, já em 2006, o Conselho Nacional de Juízes dos Tribunais de Família e de Menores, nos EUA qualificava a teoria da Síndrome da Alienação Parental como:

uma “síndrome desacreditada pela comunidade científica”, que conduz os tribunais a assumir que os comportamentos e atitudes das crianças em relação ao progenitor dito “alienado” não tem fundamento na realidade. A SAP também desloca a atenção dos comportamentos do progenitor abusivo para o progenitor dito alienador, não averiguando se foi o progenitor alienado que causou diretamente as respostas da criança, atuando de forma violenta, desrespeitosa,

intimidatória, humilhante ou desonrosa em relação à criança ou em relação ao outro progenitor, favorecendo os agressores de crianças nos litígios pela sua guarda (SOTTOMAYOR, 2011, p.80).

As questões de violência de gênero, em especial contra a mulher, ainda são tratadas de forma minimizada, como se percebe na complexidade que envolve a Alienação Parental. O predomínio do poder patriarcal, na sociedade, reflete, ainda, o poder simbólico, o poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer crer e de confirmar determinada ação se evidenciando na eficiência dessa agência, como um “poder quase mágico, que permite obter o equivalente aquilo que se conseguiria através do uso da força física, graças ao efeito de mobilização, que só se exerce se for reconhecido como poder e ignorado como arbitrário” (BOURDIEU, 1989, p. 14).

Essa parcialidade de gênero, por sua vez, atravessa a concepção da Síndrome da Alienação Parental, mostrando-se poderosa ferramenta para desqualificar a credibilidade das mulheres que denunciam abuso sexual infantil (FERREIRA; ENZWEILER, 2014, p.17).

A meu ver, esse o poder simbólico (BOURDIEU, 2006) se irradia nas questões que envolvem a Alienação Parental, particularmente nos atravessamentos de denúncias de abuso sexual praticado pelo pai, como forma de chancela à violência simbólica contra a mulher. As intersecções que permeiam essa agência são espelhadas na dura realidade de luta, por diversas mulheres, no que tange a Alienação Parental.

Demonstra-se nas narrativas encontradas, como se pode observar no ato que pede a revogação da lei de Alienação Parental, em setembro de 2017, em Porto Alegre:

Se nos calamos, somos coniventes. Se denunciarmos, somos alienadoras, resumia, em poucas palavras, um cartaz de uma das participantes da manifestação de mães e mulheres diante do Tribunal de Justiça (SUL21, 2017).

Sottomayor (2011) levanta questões como a invisibilidade da violência contra a mulher e a desvalorização das palavras das crianças, em caso de denúncia de abuso sexual, o que leva a uma discriminação de gênero. O alerta é para que, hodiernamente, filhos não sejam privados da convivência com suas mães, em detrimento de se atrelar a prática da Alienação Parental às mulheres de forma indiscriminada, como parece acontecer na maioria dos casos demonstrados pela mídia e aqui citados.

As situações complexas nas relações familiares, por outro lado, têm reverberado na

crescente judicialização⁵³³ dos conflitos envolvendo a família. Segundo Werneck, tem “novos objetos sobre os quais se debruça o Poder Judiciário, levando a que as sociedades contemporâneas se vejam, cada vez mais, enredado na semântica da justiça” (*apud* RIFIOTIS, 2015, p. 267).

Evidencia-se, portanto, que o judiciário na equação de distribuição e produção da justiça, baseado na lei, não encontra consonância igualitária na complexa questão que envolve a Alienação Parental, como destacado do relatório da CPI dos Maus Tratos, anteriormente. Seja pela precária quantidade de funcionários, seja pela falta de um ambiente apropriado para escutar os menores, seja pela falta de uma capacitação específica para lidar com os casos que exigem uma perícia aguçada do profissional, para que possa enxergar as nuances delicadas que a questão envolve.

Como bem salienta Norberto Bobbio (2004), pode-se dizer que direito e dever são como o verso e o reverso de uma mesma moeda. Mas qual é o verso e qual é o reverso? Depende da posição com que olhamos a moeda (BOBBIO, 2004, p.29). E a dinâmica da Alienação Parental aponta para esses discrepantes paradoxos, interpretações contraditórias, silenciamentos e supressão de direitos.

Refletindo sobre as imbricações da LAP

Como tentei evidenciar, a elaboração da lei da Alienação Parental é atravessada por questões culturalmente naturalizadas e arraigadas no imaginário social. A discriminação e a opressão sobre as mulheres (mães) reflete uma delas. Sorrateiramente, a violência simbólica se instaura, com a aquiescência da LAP, porque suprime direitos e impõe injustiças.

À mulher cabe à luta incessante pelos seus filhos, e isso é cobrado de forma exímia pela sociedade; ao pai, tem-se a ponderação de deveres, isso pode ser percebido, por exemplo, na fala de uma filha⁵³⁴, exibida no documentário *A Morte Inventada* (2009). Quando uma das irmãs relata que disse ao pai que ele se afastou delas, não para preservá-las, mas para se preservar, o que seria bom para ele, e não para ela. A outra filha justifica

⁵³³ Processo de intervenção do Estado nas relações privadas.

⁵³⁴ Salientando que no filme, não aborda as causas, e/ou questionamentos da vida dos entrevistados na dinâmica que envolve a Alienação Parental, anteriores ao divórcio, que, de alguma forma, reverberasse em algum afastamento da relação de vínculo afetivo com o pai. A fala sugere que fora a partir da dissolução do vínculo conjugal.

essa concepção:

o filho não desculpa muito o pai que foge da luta, por pior que seja. Ele vai enfrentar isso, acho que sempre, né! Porque o filho espera do pai, é que ele seja o super-homem, enfrente todos os problemas, todas as dificuldades, arrume a grana que ele tiver, pra pagar um bom advogado, pra lutar por ele, acho que é isso... (MINAS, 2009).

Sem emitir qualquer juízo de valor do caso citado, ressalto a fala ponderada da filha, em relação ao pai (alienado), mostrado no referido documentário. Penso que, de maneira geral, a mesma ponderação não se daria de forma igualitária, se fosse ao contrário. Não me refiro, especialmente, ao caso exposto, mas faço uma reflexão abrangente, no que tange ao julgamento, pelo senso comum de mães que abrem mão de seus filhos. As mães cabem o dever de ultrapassar quaisquer barreiras, e isso é o esperado, não só pelo filho, mas por toda a sociedade. Porém, se assim não procede, é porque desistiu fácil, ou foi negligente, ou priorizou outras questões de sua vida em detrimento do filho. E quando não é negligente, nem desiste de lutar denunciando possível abuso sexual sofrido pelo filho, para protegê-lo, qual julgamento que recebe? Indica, nesse quadro, existir um paradoxo na dinâmica da Alienação Parental.

Rubia da Cruz (2017, online) ressaltou que, em diversos casos, o pai encontra vantagem na disputa judicial de guarda, porque pode lançar da mão da denúncia de Alienação Parental. Mesmo que tenha sido ausente, violento, e que não tenha registrado os filhos, ainda assim- pode vir a se utilizar desse instituto para se defender. Em muitos casos, alegam não possuir condições econômicas de pagar uma pensão adequada ao filho, o que configura um contrassenso.

Não há dúvidas de que a sociedade enxerga como excelente o pai que requer a guarda do filho; já a mãe, que não detém a guarda, é vista como uma péssima mãe, ou seja, ao contrário, o julgamento é outro.

Mister salientar, que o CONANDA⁵³⁵, em agosto de 2018, emitiu nota pedindo a revogação do inciso VI, do artigo 2º, e dos incisos V, VI e VII, do artigo 6º da LAP⁵³⁶. Sem, contudo, dispensar o debate aprofundado, no sentido da possível revogação de outros artigos, bem como a revogação total da referida lei. Destaco, em especial, a ressalva feita ao

⁵³⁵ Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente.

⁵³⁶ Ver texto na íntegra da lei nº 12.318/10.

inciso VI, do artigo 2º da lei 12.318/10 (BRASIL, 2010)⁵³⁷:

VI - Apresentar falsa denúncia contra genitor, contra familiares deste ou contra avós, para obstar ou dificultar a convivência deles com a criança ou adolescente; Entende-se que o inciso VI, do artigo 2º, acima destacado, pode ser prejudicial à criança e ao adolescente, pois, se um dos genitores desconfia que há ocorrência de alguma forma de violência por parte do outro genitor, pode sentir-se acuado e esquivar-se de comunicar a suspeita às autoridades, posto que teme ser considerado ‘alienador’ e, portanto, sujeitar-se-á às sanções imposta pela Lei nº 12.318 de 2010” (CONANDA, online).

Portanto, não se trata de restringir direitos a grupos vulneráveis, mas sim de não vulnerabilizar, ainda mais, crianças e adolescentes, chancelando a violência; violência esta que se infere e se espelha de forma simbólica às mulheres/mães.

Diante desse contexto, acredito que é preciso uma reflexão aprofundada da LAP. Não é à toa que a lei divide opiniões entre juízes, advogados e representantes de institutos que visam proteger o direito dos mais vulneráveis, sobretudo as crianças e os adolescentes; e que as mães também figuram nesse polo de fragilidade.

Considerações Finais

Acredita-se que o viés do preconceito de gênero, que perpassa a dinâmica da lei da Alienação Parental, se torna evidente. Mais uma vez, acredita-se que a violência simbólica, implícita às mulheres nos processos institucionalizados, revela o predomínio vigoroso dos processos de discriminação e de colonização.

Contudo, o objetivo dessa reflexão não é negar a prática da Alienação Parental, mas trazer uma iluminação sobre as questões que envolvem esse tema e refletir sobre mais uma forma de usurpação de direitos sofridos pelas mulheres, pelas crianças ou adolescentes, decorrente da falta de preparo na elaboração e na aplicabilidade da lei. Ademais, o atravessamento da prática de abuso sexual é o ponto de intersecção, no que tange a problemática da Alienação Parental, e permite identificar seus paradoxos.

Entretanto, muitos profissionais envolvidos nos processos de divórcio, que abrange a

⁵³⁷ Art. 2º, considera-se ato de alienação parental a interferência na formação psicológica da criança ou do adolescente promovida ou induzida por um dos genitores, pelos avós ou pelos que tenham a criança ou adolescente sob a sua autoridade, guarda ou vigilância para que repudie genitor ou que cause prejuízo ao estabelecimento ou à manutenção de vínculos com este [...].

guarda de menores, não estão preparados para identificar o marcador forte de gênero, em relação às mulheres, e, em muitos casos, o texto frio da lei é o bastante para se encerrar um conflito.

O fato é que estamos diante de um fenômeno, o qual tem trazido consequências devastadoras para o núcleo familiar e social.

Destaco que a mulher, na maioria dos casos, é desacreditada, estereotipada, julgada e quando recorre ao Estado, buscando a sua proteção, por ver seu filho sofrendo violência e por sofrê-la, esbarra em outra. Trata-se, assim, de uma lei que se legitima em torno da ideia de proteção das crianças, mas que, na prática, transforma-se em um mecanismo perverso, já que a mãe não consegue proteger seu filho, e ainda se torna vítima dessa rede tóxica, transformando-se em agressora.

Ver-se instalar um pesadelo, com um dos maiores temores de uma mãe, a perda da guarda do seu filho. A reversão da guarda, em casos de denúncia de abuso sexual, no contexto da Alienação Parental, protege os filhos, ou reforça o marcador de gênero como atravessador que está imbuído na dominação patriarcal? A quem, de fato, pune, sem um estudo aprofundado das causas da aversão do filho para com o genitor? De modo geral, são essas questões que coloco para pensarmos e podermos deslocar a naturalização de questões tão importantes e complexas que conformam essa prática.

Compreende-se que o sistema social, a qual fomos submetidos, reforça a ideia de inferir a prática da Alienação Parental à mãe; ora, se o filho, de repente, não quer mais conviver com seu pai, é porque a mãe o está manipulando, com objetivo de punir o pai, pelo fim da relação.

Em suma, a meu ver, não fomos culturalmente educados a perceber que existem conflitos nas relações familiares e que igualmente esse ambiente é subjugado como um ambiente adoecedor. Embora isso pareça óbvio, não é. Temos a tendência de romantizar relações tóxicas e de minimizar seus efeitos nas relações familiares e os casos de Alienação Parental, entrecortados por denúncias de abuso sexual, revelam justamente esses fatos.

Este artigo buscou colocar em evidência, sem, contudo, pretender exaurir o tema, atravessamentos que contemplam, de maneira importante, a complexidade da Alienação Parental, nos casos que envolvem denúncia de abuso sexual, refletindo sobre a 'teoria' da Síndrome da Alienação Parental de Richard Gardner, que inspirou a lei da Alienação

Parental, no Brasil. Apontando, com isso, para a necessidade de uma reflexão crítica da lei e para uma maior acuidade nas resoluções das situações de conflito que conforma esse núcleo.

Referências

ABS DA CRUZ, Rubia. **Alienação Parental: uma nova forma de violência contra a mulher**, 2017. www.justificando.com. Acesso em 03.08.2019.

ADAMS, Michele A. Framing contests in child custody disputes: Parental alienation syndrome, child abuse, gender, and fathers rights. *Family Law Quarterly*. V. 40, n.2, p. 315 – 338, 2006.

ARAGÃO, Luiz Tarlei. **Coronéis, candangos e doutores: por uma antropologia dos valores aplicada ao caso brasileiro**. 1ª ed. Curitiba: Appris, 2018.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Tradução Fernando Tomaz (português de Portugal). 9ª ed. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2006.

_____. **A Dominação masculina**. Tradução Maria Helena Kühner. 10ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BRASIL. Senado Federal. **CPI dos Maus Tratos**. Projeto de Lei PL 498/18, 2018.

_____. Senado Federal. **Audiência Pública**. Debate do PL 498/2018. 25.06.2019. Disponível em: www.senado.com.br. Acesso em: 15 de agosto 2019.

_____. **Lei nº 12.318, de 26 de agosto de 2010**. Brasília. Dispõe sobre a alienação parental (DOU de 27/08/2010). Brasília, DF, ago 2010.

_____. **Lei nº 13.058, de 22 de dezembro de 2014, Brasília**. Altera os arts. 1.583, 1.584, 1.585 e 1.634 da Lei no10.406, de 10 de janeiro de 2002 (Código Civil), para estabelecer o significado da expressão “guarda compartilhada” e dispor sobre sua aplicação. Brasília, DF, dez 2014.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 8. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, Brasília, Distrito Federal: Senado, 1988: atualizada até a emenda constitucional. 31. ed. n. 39, de 19-12-2002. São Paulo: Saraiva, 2003.

CONANDA. **Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente**. Agosto de 2018. Disponível em: www.direitosdacrianca.gov.br/documentos/documentos/notas-publicas-dos-conanda. Acesso em: 18 de agosto de 2019.

CONNELL, Raewyn. **Gênero em Termos Reais**. Tradução de Marília Mochkovich. São Paulo: nVersos, 2016.

CRUZ, Mônica da Silva; WAQUIM, Bruna Barbieri. **Os entrelugares do sujeito no discurso: conjugalidade e parentalidade na alienação parental**. Revista de Direito Privado, vol. 57, jan-mar/2014.

ÉPOCA. CISCATI, Rafael. **As mães que perderam a guarda dos filhos após acusarem os pais de abuso sexual**. Época. Rio de Janeiro. 04 de set de 2018. Disponível em: www.epoca.globo.com. Acesso em: 12 de dezembro 2018.

FANTÁSTICO. **Pai abusador usa lei de alienação parental para tomar guarda do filho**. Rio de Janeiro: Rede Globo de Televisão. 08 de abril de 2018. Programa de TV. Disponível em: www.fantastico/noticias.com.br. Acesso em: 25 de julho 2019.

FERREIRA, Cláudia Galiberne; ENZWEILER, Romano José. **Síndrome da Alienação Parental, uma iníqua falácia**. Ver. Esmesc. Vol. 21. N.27, 2014.

GARDNER, R. **Recent trends in divorce and custody**. Academy Forum, v. 29, n. 2, 1985. Disponível em: www.fact.on.ca. Acesso em: 10 de julho de 2019.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Mello Joscelyne. 7ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

GOMES, Luiz Flávio. **A dimensão da magistratura no estado constitucional e democrático de direito: independência judicial, controle judiciário, legitimação da jurisdição, politização e responsabilidade do juiz**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1997.

LIMA, Roberto Kant de. **Ensaio de Antropologia e de Direito**. Acesso à justiça e processos institucionais de administração de conflitos e produção da verdade jurídica em uma perspectiva comparada. Coordenadores: Roberto Kant de Lima e Michel Misse. Editora Lumen Juris. Rio de Janeiro, 2008.

MINAS, Alan. **A Morte Inventada**. 2009. Disponível em: www.youtube.com.br. Acesso em: 20 de julho de 2019.

O GLOBO. **Mães relatam dificuldades na justiça para comprovar o abuso sexual contra seus filhos**. 29 de set de 2019. Disponível em: www.oglobo.com. Acesso em: 25 de outubro de 2019.

ORTNER, Sherry B. **Poder e Projetos: reflexões sobre a agência**. Tradução de Sieni Campos; revisão de Fernanda Cardozo. Goiânia – GO, 2006.

PANDE, Rekha. **Desafios para o feminismo no século XXI: uma perspectiva do sul da Ásia, focalizando especialmente Índia**. In Gláucia de Oliveira Assis/ Luzinete Simões Minella/ Susana Bornéo Funk. (Org.) Entre Lugares e Mobilidades: desafios feministas. 1ª. ed. v. 03 Tubarão: Copiart, 2014.

RIFIOTS, Theophilos. **Violência, Justiça e Direitos Humanos**: reflexões sobre a judicialização das relações sociais no campo da “violência de gênero”. Cad. Pagu, 2015.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SCOTT, J. **Gênero**: uma categoria útil de análise histórica. Educação & Realidade, 1995.

SOUZA, Euclides de. **Alienação Parental**: Perigo Iminente. Disponível em: <http://www.pailegal.net/guarda-compartilhada/204>. Acesso em: 12 de julho de 2019.

SOTTOMAYOR, Maria Clara. **Uma análise crítica da Síndrome de Alienação Parental e os riscos de sua utilização nos Tribunais de Família**. Coimbra Editora. Julgar, nº 13. Disponível em: www.julgar.pt. Acesso em: 12 de agosto de 2019.

SUL21. **Mães denunciam uso da Lei de Alienação Parental para silenciar relatos de abuso**. VIANNA, Adriana e LOWENKRON, Laura. **O duplo fazer do gênero e do Estado**: interconexões, materialidades e linguagens. Cad. Pagu. Online. 2017, n. 51.

COCOTTE⁵³⁸ DE FAMÍLIA: Notas sobre a invisibilidade da família de mulheres prostitutas

Marcos Paulo Magalhães De Figueiredo⁵³⁹

Resumo

O presente trabalho é uma pesquisa em andamento com início em 2019. Atualmente está na etapa. Os significados que perpassam o modelo de constituição familiar na sociedade ocidental e capitalista são lidos pelo senso comum como algo natural e/ou dado. Parte-se do pressuposto que os arranjos familiares vigentes e hegemônicos sempre estiveram centrados no modelo nuclear, composto pelas figuras paternas e maternas e com filhos, de preferência um de cada sexo. O presente trabalho é uma revisão bibliográfica sobre como os discursos produzidos sobre a prostituição construíram paulatinamente a exclusão da esfera familiar da prostituta a partir de Rago (2008; 2014), Engel (2004) e Bacelar (1982). A ideia é contrastar o discurso do modelo hegemônico e abstrato de família (FONSECA, 2007; GOLDANI 1993.; ARIÉS, 2017) e etnografias (PASINI, 2000; 2005; FONSECA, 1994) sobre mulheres prostitutas. Por fim serão realizadas algumas considerações teóricas sobre a pesquisa em andamento.

Palavras-Chave: Prostituição Feminina; Família; Gênero; Trabalho; Conflitos.

Introdução

Dialogar sobre gênero e sexualidade dificilmente passa despercebido nos debates, sejam aqueles de natureza acadêmica ou nos espaços de sociabilidade cotidiana fora dos muros da universidade. Apontar as desigualdades que persistem entre homens e mulheres nas suas relações familiares e/ou de trabalho tampouco parece uma temática que passará abatida sem gerar nenhum tipo de conflito ou desconforto. No movimento de enlaçar o uso da sexualidade feminina no trabalho da prostituição em interface com as relações familiares o debate parece tornar-se ainda mais movediço.

A construção de discursos específicos visando a regulamentação da sexualidade dos indivíduos bem como as relações familiares sempre atingiu de forma direta mulheres prostitutas reforçando a divisão existente na sociedade entre mulheres voltadas para o casamento e a vida em família e aquelas com as quais os homens podem apenas se divertir. Albuquerque (2008) aponta como a prostituição foi morosamente sendo articulada com a sociedade patriarcal e capitalista. Monogamia e a prostituição vão se estruturando socialmente atendendo a determinadas finalidades sociais que no caso da prostituição seria manter a respeitabilidade de mulheres tidas de família. Com isso a família acabou se

⁵³⁸ Segundo Margareth Rago (2008) o termo Cocotte era usado na França para se referir a mulheres prostitutas, no Brasil o termo foi se resignificando e transformou-se na gíria *cocota* para se referir a moças jovens e belas.

⁵³⁹ Graduado em Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí – UFPI. Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia na mesma instituição.

tornando o mecanismo de produção e reprodução da propriedade privada, fazendo com que as mulheres ficassem enclausuradas no espaço doméstico para poder identificar o herdeiro da propriedade.

Saberes específicos sobre relações e modelos familiares e de gênero foram articulados em um plano abstrato, seja por motivações econômicas ou sociais. A questão é que como apontou Leach (2014) dificilmente (pra não dizer quase que impossível) os indivíduos inseridos em relações sociais conseguem manter uma pretensa coesão entre suas ações no plano individual com um modelo abstrato e vigente construído de sociedade.

O presente trabalho é um esboço teórico sobre uma pesquisa em construção intitulada “*Mulheres Prostitutas em Teresina: Gênero, Família e Trabalho*” e que atualmente se encontra na etapa bibliográfica com algumas pequenas incursões e negociação com algumas interlocutoras. A ideia neste trabalho é problematizar como as construções de um modelo abstrato e vigente de família e gênero acaba ocultando uma série de relações vivenciadas por mulheres prostitutas. O objetivo é contrastar os saberes constituídos sobre família e gênero com algumas pesquisas realizadas sobre mulheres prostitutas⁵⁴⁰ e problematizar a cristalização persistente do estigma da mulher prostituta enquanto voltada apenas para os prazeres sexuais tidos como dissidentes demais para a esfera do lar.

Entre os lares e os bordéis

A família é pensada no senso comum como sendo o pilar essencial que permite a perpetuação da sociedade humana frequentemente lida a partir do senso comum como sendo “a base de tudo”. Vista dessa forma, a família é enxergada como um dado natural, seria intrínseco a sociedade ocidental a família no modelo nuclear, triangular e heterossexual composta pelas figuras do pai, da mãe e dos filhos. De preferência uma menina e um menino (FONSECA, 2007).

Apartado de ser algo natural, a família pensada a partir das sociedades ocidentais euro-americanas são constructos culturais e ideológicos, característicos de um dado momento histórico. Contemporaneamente, o modelo ideal e abstrato constituído pelos saberes médicos e jurídicos ainda persiste como caracterizado por Claudia Fonseca (2007),

⁵⁴⁰ Bacelar (1984); Fonseca (1994); Pasini (2000; 2005);

acrescido é claro do lugar de destaque da criança. Ariès (2017) teve um forte impacto na produção de conhecimento ao demonstrar como o modelo ideal vigente da manutenção das redes de relações familiares é mutável. A criança, por exemplo só passou a ser o centro dos cuidados e investimentos do núcleo familiar a partir do século XV. Anterior esse período as crianças eram criadas até a média dos seis anos praticamente *largadas* pelos pais biológicos, e depois eram doadas para serem educadas por outras famílias. O filho, educado por outra família por vezes nem se preocupava em retornar ou visitar para o lar de origem, sendo tudo isso encarado de forma bastante natural.

Apesar do modelo hegemônico vigente de família, as constantes reestruturações do sistema produtivo fizeram com que outros modelos de família que sempre existiram como monoparentais⁵⁴¹; homoafetivas; ampliadas e recompostas pudessem vir a superfície e serem reconhecidas, mas não necessariamente legitimadas (LEANDRO, 2006; SANTOS, 2008).

Bruschini (1994 *et al*) aponta que a reestruturação produtiva fez com que mulheres ingressassem no mercado de trabalho possibilitando maior autonomia das mulheres frente a decisões no espaço doméstico. Em contrapartida essa mesma inserção fez com que as mulheres acumulassem uma dupla jornada de trabalho, visto que a divisão das tarefas no âmbito doméstico permaneceu desigual. A autora conceitua as duas esferas do trabalho como produtivo e reprodutivo. O trabalho produtivo seria aquele realizado visando a subsistência material do grupo familiar. O reprodutivo seria o trabalho realizado na esfera do lar. Tarefas como cuidados com a moradia, prestação de serviços físicos e psicológicos, administração da unidade doméstica e a manutenção da rede de parentesco. A possibilidade de autonomia financeira não foi o suficiente para transformar a divisão do trabalho reprodutivo. A continuidade da mulher na esfera produtiva é dependente do cumprimento de suas funções simbólicas enquanto responsável pela mediação das relações na esfera doméstica.

⁵⁴¹ Monoparental são famílias cuja chefia é exercida pela figura materna ou paterna. Famílias ampliadas são aquelas aonde membros são de núcleos e gerações familiares distintas. Famílias unipessoais são aquelas compostas por um membro. Recompostas são famílias formadas pela figura materna ou paterna com filhos e um novo cônjuge. Homoparentais são famílias chefiadas por um casal homossexual.

Mesmo com as constantes transformações nos arranjos familiares e admitindo-se a existência de arranjos familiares distantes do modelo e saber hegemônico constituído, existe uma categoria de pessoa que historicamente teve e ainda tem a legitimidade de ter família suprimida, as mulheres prostitutas.

Margareth Rago (2008) aponta como a mulher prostituta foi constituída enquanto um mal que devia ser fortemente combatido. O movimento feminista no final do século XIX e início do século XX defendia a educação e inserção das mulheres na vida laboral, mas ainda tendo como objetivo principal a manutenção do espaço doméstico, a mulher devia ter boa educação formal visando o desenvolvimento dos filhos e a melhor administração do espaço doméstico. A educação feminina teria outro propósito. Caso as esposas ficassem viúvas, sendo educadas elas teriam maiores chances de adentrar o mercado de trabalho evitando que assim caíssem na prostituição.

A mulher prostituta foi vista enquanto um “fantasma” a ser combatido, a dimensão da prostituição enquanto um espetáculo cercava as mulheres prostitutas em discursos que a enquadravam em uma vida de festejos e de total subserviência da luxúria e dos prazeres. O discurso também atribuía á prostitutas de origem europeia (em especial as francesas) características de “liberdade e poder” e desconectada de qualquer vínculo com as tradições morais vigentes e tendo consigo uma multiplicidade sexual. Paralelamente no contexto paulista na passagem do século XIX para o XX estudado por Rago (2008) o Brasil passava por um intenso processo de industrialização transformando as formas como as pessoas compravam e exaltando a agencia das ações individuais. A oposição entre mulheres prostitutas e mulheres de casa foi constantemente reforçada por escritoras feministas da época que não mediam esforços para rechaçar a imagem libertina feminina, reforçando a necessidade do resguardo da mulher na esfera doméstica mesmo com a inserção no mercado de trabalho.

A partir dessa oposição uma serie de saberes foi construído uma serie de saberes que foram proliferados sobre o código da corporalidade feminina restringindo certos usos de perfumes, vestimentas e joias que não seriam adequadas á uma moça tida de família. A liberdade feminina era restringida em certos espaços públicos, salientando e reforçando o papel feminino na esfera doméstica.

As instituições jurídicas e sanitárias igualmente tiveram forte influência no controle de mulheres prostitutas. Magali Engel (2004) destaca que a inserção das mulheres na prostituição permitia a entrada em certos espaços da esfera pública relacionado aos campos da arte, da política e economia, assuntos tradicionalmente monopolizados por homens. Para a autora a prostituição constituía-se enquanto um espaço de resistência. Engel (2004) não recai na ingenuidade de não caracterizar a exploração laboral feminina na prostituição e a dominação que mulheres prostitutas das camadas mais baixas enfrentavam, mostrando uma desigualdade de classes entre mulheres inseridas na prostituição.

A perseguição sanitária e jurídica dispersava-se por instituições médicas, policiais e educacionais. O estudo das condições de vida das mulheres prostitutas estava na pauta dos estudos médicos no final do século XIX. Aparelhos estatais impunham sobre as mulheres pesadas multas e/ou prisões. Muitas foram obrigadas a se casar caso fossem saudáveis.

As pesquisas de Rago (2014 *et al*) e Engel (2004) apesar de realizadas em cidades diferentes⁵⁴² mas revelam algumas semelhanças entre si. Tanto as revistas femininas estudadas por Rago (2008) quanto as pesquisas sanitárias pesquisadas por Engel (2004) demonstram a preocupação de cercear o fenômeno da prostituição. O medo dos males causados pela expansão econômica seja no contexto fluminense ou paulista fez surgir uma série de micropolíticas constituidoras de uma tensão entre moças para o matrimônio e mulheres prostitutas para a diversão. A forma do embate contra a prostituição variava, alguns médicos e juristas defendiam a criação de áreas específicas aonde a prostituição deveria acontecer de tal forma que não contaminasse a ordem social e os modelos familiares vigentes enquanto alguns apregoavam a sua total extinção.

Prostitutas de família: Quando a mulher da casa também é do bordel

Um passo inicial da pesquisa em andamento é romper com a dicotomia que persiste entre mulheres prostitutas frente a mulheres tidas como de família. Algumas pesquisas contemporâneas realizadas em forma de artigos ou dissertações veem mostrando as intersecções entre o trabalho na prostituição e a casa de mulheres prostitutas.

⁵⁴² Os trabalhos sobre prostituição de Margareth Rago eram em São Paulo, enquanto Magali Engel pesquisou a cidade do Rio De Janeiro.

Jeferson Bacelar (1984) problematiza a questão da família da prostituta e o seu caráter desviante frente ao modelo familiar constituído vigente. Em sua pesquisa constata que os núcleos familiares estudados seriam dissidentes também por não se enquadrarem no modelo conjugal nuclear de família. Ao estudar as famílias de classes populares no bairro do Maciel em Salvador o autor verifica a predominância de famílias chefiadas por mulheres ou recompostas. A realidade envolta na pobreza faz com que um número extenso de parentes coabite na mesma casa visando a sobrevivência e a manutenção econômica.

Especificamente entre a mulheres prostitutas o autor percebe a presença da figura das *criadeiras*. Estas, seriam mulheres que adotam de maneira informal os filhos de mulheres prostitutas cuidando deles. A educação é compartilhada com a mãe, que arca com a maior parte do sustento dos filhos. Bacelar (1984) aponta o discurso das *criadeiras* que cuidam das crianças por vontade própria, visto que mesmo com a ajuda de custo da mãe biológica não cobre suficientemente todos os gastos.

Bacelar (1984) assim como Bruschini e Ricoldi (2009) e Madalozzo e Blofield (2009) apontam a importância da rede de parentesco para a manutenção da rede doméstica entre mulheres de classes populares. As relações familiares são fortalecidas visando a sobrevivência do núcleo familiar frente a uma situação de carência econômica.

Ao que tange as relações entre mulheres prostitutas e seus familiares Bacelar (1984) aponta casos de prostitutas casadas aonde o marido tolera o trabalho na prostituição da esposa em caráter temporário até que o homem tenha um trabalho estável, podendo pedir a esposa que saia da prostituição. Por vezes o autor constatou a tolerância sobre o trabalho de mulheres prostitutas também entre outros membros familiares tendo em vista a dependência econômica e o papel da mulher prostituta no sustento familiar. Sendo a mulher prostituta de alguma cidade do interior a manutenção do estigma é facilitada.

Elisiane Pasini (2000 et al) em sua etnografia entre mulheres prostitutas e seus pontos de trabalho na Rua Augusta em São Paulo percebeu como as esferas do trabalho e da casa perpassavam umas as outras nos pontos de prostituição. No momento de espera dos clientes nos pontos as mulheres conversavam (ou fofocavam) sobre a educação dos filhos, problemas com os vizinhos ou sobre os parceiros afetivos. Para Pasini (2000) mulheres inseridas na prostituição são constantemente produzidas em suas relações, seja as relações familiares, relações com outras garotas de programa ou relações com os clientes e/ou

parceiros afetivos. Para a autora todas as esferas vivenciadas por uma mulher prostituta apareceriam nos pontos de prostituição ou em sua corporalidade.

Claudia Fonseca (1994) em uma pesquisa realizada com mulheres prostitutas em Porto Alegre relembra as semelhanças entre as famílias de mulheres das periferias urbanas e entre aquelas que tinham a prostituição enquanto trabalho. As queixas sobre a conciliação das duas esferas, tal qual as dificuldades de administração das duas esferas eram praticamente iguais. Em um dado momento ao reunir mulheres prostitutas de classes sociais diferentes, a autora percebeu como o fator da classe social era um fator importante para se entender as relações e dinâmicas da prostituição feminina em Porto Alegre.

Fonseca (1994) percebe como mulheres prostitutas modelavam seu tempo de trabalho na prostituição a partir da agenda dos clientes, do movimento da clientela ou da necessidade de sua presença no espaço doméstico. A prostituição, assim como outros trabalhos e ocupações informais pode ser um facilitador de conciliação entre o trabalho produtivo e reprodutivo. A autora também relata a partir de sua etnografia realizada entre prostitutas transeuntes em uma praça de Porto Alegre a inversão da figura do marido da prostituta popularmente concebido como gigolô. A imagem do marido da prostituta é ligada diretamente a exploração dos rendimentos obtidos pela esposa; Fonseca (1994) mostra a possibilidade do homem exercer um papel importante na manutenção da esfera reprodutiva e de garantir a seguridade da esposa durante a realização dos programas.

Sganzella (2011) aponta a relação entre prostitutas e seus outros parentes. A autora constatou o possível incomodo que mulheres prostitutas podem vir a gerar em suas vizinhanças e destaca como o convite para almoços e eventos familiares no domingo se mostrou uma estratégia para atenuar e consolidar sua aceitação na sociedade. As relações com a vizinhança e ajuda mutua é ressaltada nas relações familiares das prostitutas. Pelo trabalho ter um enfoque maior na produção de mulheres/mães e mulheres/prostitutas em diferentes espaços, pouco foi explorado sobre as possíveis estratégias relacionadas com família e parentesco para a conciliação do trabalho doméstico e a prostituição.

Considerações finais

Através da leitura sobre a bibliografia no que tange família e as desigualdades de gênero no espaço doméstico é perceptível como a multiplicidade dos arranjos familiares

produzidos e vividos por mulheres são distantes do modelo construído vigente e hegemônico de família. Os discursos policialescos, sanitaristas e jurídicos com a legitimidade do saber construída pela medicina social nos séculos XIX e XX no Brasil realizaram um esforço contínuo em apagar a esfera familiar de mulheres prostitutas. Reduzidas somente ao seu trabalho sexual, a imagem de mulheres que tem a prostituição enquanto fonte de renda sempre foi construída em oposição aquelas ditas de família sendo construídas somente para os prazeres sexuais socialmente ilícitos ou como uma ameaça à moralidade ocidental.

A pesquisa bibliográfica funcionou como uma espécie de salto para a formulação da problemática da pesquisa. A proposta é perceber como mulheres prostitutas em Teresina produzem as estratégias de conciliação entre as esferas do trabalho na prostituição com a esfera doméstica. Os trabalhos de Pasini (2000) e Fonseca (1994) mostram como os dois espaços vivenciados por mulheres prostitutas não são opostos ou excludentes. Casa e trabalho estão em constante relação, uma invadindo a outra.

As relações entre trabalho produtivo e reprodutivo, do trabalho realizado visando a subsistência material e a manutenção doméstica não serão analisados de forma rígida ou separada. Mas sim pensando que um sempre está em ressonância com outro. As pessoas são segmentadas de diferentes formas, e mulheres prostitutas não são diferentes. Busca-se a teoria de Deleuze e Guatarri (2015) e Michel Foucault (2018) para demonstrar como trabalho e família estão imbricadas e uma penetrando a outra gerando uma série de relações. A ideia é pesquisar como as desigualdades de poder nas relações de gênero são produzidas pelos sujeitos em ato através da compreensão dos esforços de conciliar trabalho produtivo e reprodutivo.

A partir da teoria relacional de Wagner (2017) e Strathern (2006; 2017) serão analisadas como as relações envolvendo família e trabalho são produzidas em ato, o enfoque será dado nas ações que mulheres prostitutas exercem para a conciliação das duas esferas e as desigualdades de gênero existentes na conciliação das esferas.

Gênero funcionaria como uma espécie de dobradiça que estaria perpassando o tempo todo a construção das relações familiares e de trabalho de mulheres prostitutas. A perspectiva analítica de gênero no trabalho é calcada a partir de Connell (2015) e Butler (2000). Para as autoras o gênero é um constructo sociocultural pensado a partir da performance e desvincilhado do sexo biológico. Indivíduos seriam generificados a partir do

discurso e dos arranjos de gênero existentes na estrutura social e da socialização. Para Connell (2015):

Assim, não podemos pensar o ser mulher ou o ser homem como experiências fixadas pela natureza. Mas também não podemos pensa-los apenas como uma imposição externa realizada por meio de normas sociais ou da pressão de autoridades. As pessoas constroem a si mesmas como masculinas ou femininas. Reivindicamos um lugar na ordem de gênero – ou respondemos ao lugar que nos é dado – na maneira como nos conduzimos na vida cotidiana. (CONNELL, 2015, p 39)

A proposta é realizar a construção da etnografia nos moldes de Wagner (2017) e de forma processual. O processo dialético de construção de uma ficção sobre as relações e os conflitos de mulheres prostitutas e seus familiares para a conciliação de ambas as esferas através da conceitualização de gênero de autoras como Connell (2015) e Strathern (2006).

Merece destaque também a inclusão de autores do campo da Antropologia da Política para se pensar o conflito e as relações de poder no âmbito familiar. A inserção de autores pioneiros da disciplina como Meyer Fortes (1981) e Evans-Pritchard (2005) são essenciais para se discutir as articulações das relações de parentesco e política, mas é necessário salientar os limites do uso teórico dos autores citados acima. O conflito nas formulações teóricas de Fortes (1981) e Evans-Pritchard (2005) é analisado através da chave radcliffe-browniana e durkheimiana de anomia, o conflito sempre aparecia como algo que deveria ser sanado visando a coesão e existência da estrutura social. A incorporação do conflito e da ação concreta sendo modelada em conjunto com o modelo abstrato vigente de família ocorre através da chave teórica de Edmund Leach (2014) que exerceu forte influência em autores posteriores que reconhecem a potencialidade do conflito e das relações de poder não como algo a ser sanado, mas sim como uma potência para a constante criação de relações na esfera familiar.

Referências

ALBUQUERQUE, R. M. M. Para além da tensão entre moral e economia: Reflexões sobre a regulamentação da prostituição no Brasil, Dissertação (mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Maceió 2008.

ARIÉS, P. História Social da Criança e da Família. 2. Ed. Tradução de Dora Flaksman. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1981.

BACELAR, J. A. A Família da prostituta. Editora Ática, São Paulo, 1985.

BRUSCHINI, C. O trabalho da mulher brasileira nas décadas recentes. *Estudos Feministas*, n.e, p. 179 – 199, 1994.

_____. RICOLDI, A.M. Família e Trabalho: difícil conciliação para mães trabalhadoras de baixa renda. *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo, v.39, n.136, p 93-123, jan./abr,2009.

CONNEL, R. Gênero: uma perspectiva global. Tradução de Marília Moschkovich – São Paulo: nVersos, 2015.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. Micropolítica e segmentaridade. In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v. 3, 2015.

ENGEL, M. Meretrizes e doutores: Saber médico e prostituição no Rio De Janeiro (1840-1890), Editora Brasiliense, São Paulo, 2004.

EVANS-PRITCHARD, E, E. Os Nuer: Uma descrição da subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FONSECA, C. A dupla carreira da mulher prostituta. *Estudos Feministas*, Florianópolis, N. 1, 1996, p 07 – 33.

_____. Apresentação. De Família, reprodução e parentesco: algumas considerações. *Cadernos Pagu*, 29, 2007. 9-35

FORTES, M. Os sistema político dos Tallensi dos territórios setentrionais da Costa do Ouro. In: FORTES, M. e EVANS-PRITCHARD, E. E. *Sistemas Politicos Africanos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Editora Paz e Terra, São Paulo/Rio De Janeiro, 2018.

GOLDANI, A. M. A família no Brasil Contemporâneo e o mito da desestruturação. *Cadernos Pagu*, 1, 1993. 67 -110.

LEACH, E. R. *“Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

LEANDRO, M. E. Transformações da família na historia do Ocidente. *Revista Theologica*, 2º serie, 41. 2006. p. 51 -71.

MADOLOZZO, R; BLOFIELD. M. Como famílias de baixa renda em São Paulo conciliam trabalho e família? *Revista Estudos Feministas*, Florianopolis, 25 (1) 2017 p 215 – 239.

PASINI, E. *Corpos em evidência, pontos em ruas, mundos em pontos: a prostituição na região da Rua Augusta em São Paulo*. Dissertação – (mestrado em Antropologia), Universidade Estadual de Campinas 2000.

_____. Sexo para quase Todos: a prostituição feminina na Vila Mimosa. Cadernos Pagu, Campinas - São Paulo, v. 25, p. 185-216, 2005.

PISCITELLI, A. Apresentação: gênero no mercado do sexo. Cadernos Pagu v. 25, p. 7-23, 2005.

RAGO, M. Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo, 1890-1930 – Editora Paz e Terra, São Paulo, 2008.

_____. Do Cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar: Brasil 1890-1930. 4. Editora Paz e Terra – São Paulo, 2014.

SANTOS, Y.G, Mulheres chefes de família entre a autonomia e a dependência: um estudo comparativo entre o Brasil, a França e o Japão. Doutorado, universidade de São Paulo, 2008.

SGANZELLA, N C M. " Feita só por mãe!" Sentidos de maternidade e família entre mulheres prostitutas. – Dissertação – (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de São Carlos, 2011.

STRATHERN, M. O Gênero da Dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia – Campinas SP; Editora da Unicamp, 2006.

_____. Partes e todos: Refigurando relações In: O Efeito Etnográfico e outros ensaios – Editora Ubu, São Paulo, 2017.

WAGNER, R. A invenção da cultura. Ubu Editora, São Paulo, 2018.

CUIDANDO DOS DIREITOS: DISPUTAS SOBRE O LUGAR DA FAMÍLIA NO CONSELHO TUTELAR

Francielly Silva C. A. Rocha⁵⁴³

Resumo

Ao observar o Conselho Tutelar em seus conflitos, debates e campanhas eleitorais, busco refletir sobre a lógica de elaboração de políticas públicas direcionadas a infância ao ressaltar as práticas institucionais que se atribuem ao órgão e identificar os discursos que as legitimam. Com isso, pretendo refletir sobre a formação do Conselho Tutelar e como este órgão articula e mobiliza a categoria “Família” na proteção e garantia de direitos de crianças e adolescentes.

Palavras-chave: Conselho Tutelar; Família; Conflitos e Moralidades

Apresentação

Os dados analisados neste artigo foram coletados em pesquisa realizada no período compreendido entre agosto e novembro de 2019, quando, a partir da divulgação dos candidatos a Conselheiros tutelares nos municípios do estado do Rio de Janeiro deu-se início ao acompanhamento do processo eleitoral por meio de eventos, sites de redes sociais, materiais de divulgação e entrevistas com candidatos ao cargo. Os principais municípios acompanhados foram a cidade de Magé, na baixada Fluminense, e a capital, a cidade do Rio de Janeiro.

Durante a realização da pesquisa, alguns episódios contribuíram para dar destaque ao tema no cenário nacional e particularmente no Rio de Janeiro onde a escolha dos conselheiros apresentou novas características.

Com a repercussão sobre as disputas entre segmentos religiosos nas eleições para o conselho tutelar, o processo obteve maior destaque nos meios de comunicação em 2019. Diversas notícias dedicaram-se a expor um processo eleitoral que ainda era desconhecido por parte da população. O debate sobre o espaço público e a religião que se intensificaram a partir do contexto político nacional após a eleição presidencial de 2018 que foi marcada pelo apoio religioso de grupos evangélicos e o início do mandato do Presidente Jair Bolsonaro com a ocupação de cargos em ministérios por líderes religiosos como a Pastora Damares

⁵⁴³ Mestrando do Programa de Pós Graduação em Antropologia na Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF), pesquisadora do INCT/INEAC.

Alves, no Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos também foi uma característica marcante das eleições do Conselho Tutelar.

Além do fator religioso, a interferência dos políticos municipais, na figura de prefeitos e vereadores, com o apoio a candidatos ao conselho tutelar também modificou a abrangência do processo. Materiais impressos foram distribuídos pelo município, reuniões promovidas por vereadores nos bairros, divulgação e declaração de apoio nas redes sociais, por exemplo, tornaram a escolha dos candidatos mais parecida com as eleições municipais.

Outro indicador da presença do debate sobre o tema em 2019 foi o aumento no número de pessoas que decidiram participar da escolha dos conselheiros nos municípios. Segundo o TRE/RJ ao todo 107.841 eleitores participaram da escolha dos candidatos no município do Rio de Janeiro, o que representa mais que o dobro dos eleitores do processo de 2015, quando 48.765 pessoas votaram.

Tal contexto em que o tema estava em evidência e o processo eleitoral de 2019 estava em desenvolvimento no território nacional que tornou possível a observação e análise da mobilização da categoria “família” pelo conselho tutelar, na mesma medida em que identificamos as práticas institucionais previstas ao órgão. A reflexão desenvolvida neste artigo, a partir dos discursos de candidatos ao conselho tutelar, conselheiros tutelares em exercício e a população geral que recorre ao atendimento, toma em conta a contribuição dos trabalhos antropológicos.

O PROBLEMA DA INFANCIA E DA JUVENTUDE POBRE NO BRASIL

Lidar com crianças e adolescentes que não estavam inseridos no mundo do trabalho ou na escola se tornou uma questão social a ser resolvida no Brasil no século XX. Assim, a construção de uma política de atendimento a “questão do menor” surge em resposta ao problema urbano causado pela industrialização. A presença de crianças e adolescentes pobres nas ruas contrastava com o ideal de ordenamento da cidade e a demanda pela ampliação de mão de obra assalariada. Com o objetivo de conter esta questão em 1923 foi criado o Primeiro Juizado de Menores do Brasil, que segundo autores como Batista (2003) dedicava-se a “analisar jovens negros e pobres acusados dos crimes contra a propriedade”, e é nesse contexto que a palavra “menor” passa a ser construída no imaginário social associada a crianças pobres que são tuteladas pelo Estado.

Influenciada por questões higienistas e jurídicas baseadas no debate internacional de proteção e assistência ao menor, em 1927 o primeiro Código de Menores veio propor ideias correcionais e disciplinares como a proteção legal até os 18 anos de idade, a liberdade vigiada, o fim da questão do discernimento, utilizada pelos juízes para determinar a culpabilidade dos menores, como medidas de combate à criminalidade infantil, segundo Rizzini (2011). A intervenção no “abandono moral”, com a possibilidade de suspensão ou extinção do pátrio poder pelos pais sobre o menor também foi apresentado pelo documento. Entende-se por “abandono moral” citado pelo Código de 1927 a convivência de menores pobres nas ruas, vistos como espaços de “perigo moral”, com indivíduos indesejáveis, como prostitutas, bêbados e vagabundos, além da falta de referência de moralidades do trabalhador por parte da família. Tal condição de influência degradante e ausência moral segundo o Estado seriam condições propícias a formar delinquentes (GREGORI, 2000). Neste sentido o direito tutelar do Estado era caracterizado por conjugar os procedimentos jurídicos dos “menores infratores” e os “abandonados”, transformando a infância em objeto das intervenções judiciais. O controle dos “desvios” de crianças e adolescentes que representavam um risco a ordem social era justificado, sendo a garantia de direitos constitucionais irrelevante pois estes não eram detentores de direitos (SILVA, 2011).

O Código Penal de 1940 foi o próximo passo na construção das políticas de atendimento a crianças e adolescentes. Suas principais mudanças foram a responsabilidade penal aos 18 anos de idade, alterando o Código de Menores de 1927 e a criação em 1941 do Serviço de Assistência ao Menor (SAM) através do Decreto-lei 3.733/41, ligado ao Ministério da Justiça. O órgão (SAM) seria o responsável por sistematizar e orientar os serviços de atendimento aos adolescentes “desvalidos” e “delinquentes” (PAULA, 2011). No entanto, o autoritarismo, clientelismo e paternalismo, característicos do Estado Novo tornaram-se suas principais características, o que lhe consolidou como um órgão repressor de atendimento ao “menor” com o entendimento da internação como o mecanismo mais eficaz para a recuperação do menor, não investido no apoio material e educacional da criança e do adolescente, mas acreditando que por meio da repressão e correção através do trabalho a personalidade do adolescente poderia ser reconstruída. Embora com uma nova linguagem a esta legislação continua pautada na concepção de uma mesma perspectiva punitiva e correcional pelo trabalho.

Ao longo do Governo Militar, novas mudanças para o setor foram implementadas a partir das discussões sobre os direitos humanos. Em 1964, o SAM foi substituído pela Política Nacional do Bem-Estar (PNBEM), sob a Lei nº 4.513/64 foi criada a Fundação Nacional para o Bem Estar do Menor (FUNABEM), como órgão ligado diretamente à Presidência da República, as Fundações Estaduais do Bem Estar do Menor (FEBEM), como órgão executor estadual. Na proposta da política nacional, a FEBEM seria a responsável por promover a integração social de crianças e adolescentes através de programas e providências para prevenir a marginalização e o desajustamento. No entanto, esta política herda do SAM tanto o espaço físico e os funcionários, como principalmente as sensibilidades legais que orientam as classificações e categorias do que é justo, moralmente correto e justificável (MOTA, 2010), com as ações dos atores pautada no autoritarismo e tendo a tutela pelo encarceramento tanto dos “abandonados” e como dos infratores como sua principal ação para corrigir e prevenir o desajustamento (PAULA, 2011).

A ênfase no encarceramento pode ser observada pela quantidade de unidades construídas para a internação de menores como pelo excesso população de adolescentes encarcerados no território nacional, problema que ainda persiste no cenário atual. Segundo Batista (2003), o governo federal construiu por meio de propaganda ideológica em nível nacional o discurso que fortalecia as representações negativas da juventude pobre e que disseminavam a cultura do medo social, o que para o governo era suficiente para justificar o encarceramento juvenil e a criminalização desse segmento. Este Código de Menores de 1979 continua sem mencionar direitos referentes as crianças e adolescentes, sendo novamente o menor objeto de tutela do Estado e sem direito à defesa nos procedimentos judiciais.

As lutas dos movimentos sociais a partir de 1980 pela redemocratização do país permitiram que novas discussões sobre a criança e ao adolescente se articulassem com base nos debates internacionais acerca dos direitos que deveriam ser assegurados, desempenhando um papel primordial de debate e denúncia das práticas de tortura e violência dentro das instituições de internação. Com a Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos da Criança iniciou-se a construção da garantia dos direitos da criança e do adolescente no país, se concretizando pelo dispositivo legal de implementação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) em 1990 pela Lei Federal 8.069/90. Ele elabora um novo paradigma de atenção e proteção à infância e adolescência, como sujeitos de direito e

cidadãos constituindo-se como um marco legal e político e estabelecendo responsabilidades e limites ao Estado, aos Juizados, a família e a sociedade. A Doutrina de Proteção Integral apresentada pelo ECA define crianças e adolescentes como indivíduos em condição peculiar de desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, o que limita que sejam considerados como adultos (PAULA, 2011), porém os apresenta como prioridade das ações da família, Estado e Sociedade.

Com relação às crianças e adolescentes em situação de negligência e em conflito com a lei, o ECA contribui para um importante rompimento com a legislação anterior (Código de Menores de 79) ao alterar os termos “menor” e “delinquente” para infrator e ao retirar o que denominava-se como “situação irregular”, assim distinguindo o ato infracional do desamparo social. Se considerarmos a construção simbólica do termo “menor” e “delinquente” associada marginalização da juventude pobre, a alteração do termo significa um grande avanço no debate dos direitos de crianças e adolescentes ao propor reconfigurar os significados que informam as ações dos atores, ou seja, as sensibilidades jurídicas que influenciam as ações legais.

Quem cuida dos Direitos?

Em quase todos os discursos que acompanhei durante a campanha do Conselho tutelar nas duas cidades, o papel do órgão era um ponto sempre repetido entre eles:

“O conselho tutelar não é “Polícia de Criança” e nem inspetor de escola, nós cuidamos dos direitos das crianças, fazemos valer o ECA⁵⁴⁴” (Candidata CT 18)

O Estatuto da Criança e do Adolescente, lei nº8.069/1990, determina a obrigatoriedade e os parâmetros que devem orientar sua construção e as atribuições do conselho tutelar. Como um órgão autônomo, o conselho tutelar é uma instituição gerida por representantes da sociedade civil. Os requisitos para candidatar-se a membro do Conselho Tutelar: ter reconhecida idoneidade moral; idade superior a 21 anos e residir no município possibilitando a participação mais ampla.

Segundo o ECA, o Conselho Tutelar é responsável por “zelar pelo cumprimento dos direitos da criança e do adolescente” como bem observaram os candidatos. No entanto as

⁵⁴⁴ Estatuto da Criança e do Adolescente, lei nº8.069/1990.

atribuições dos CTs, segundo Lafer (2010) apresentam uma ambiguidade que se reflete no trabalho que eles irão exercer. Para o autor existe um conflito político-ideológico entre a atribuição IX de “assessorar o Poder Executivo local na elaboração da proposta orçamentária para planos e programas de atendimento dos direitos da criança e do adolescente” e a atribuição X de “representar, em nome da pessoa e da família, contra a violação dos direitos previstos no art. 220, § 3º, inciso II, da Constituição Federal”.

Para Andrade (2000) esta ambiguidade no desenho dos CTs, se configura pela presença de duas vertentes político-ideológicas distintas: de um lado a Vertente de Esquerda expressa em sua composição por via democrática e na atuação como órgãos co-gestores, como intermediários entre o Estado e a sociedade (atribuição IX). Por outro lado, sua Vertente de direita expressa pelas atribuições relativas ao atendimento e ao controle das famílias, o que envolve códigos morais baseados em distinções sociais cristalizadas nos conselheiros (atribuição X).

Embora do ponto de vista institucional esta ambiguidade possa ser observada, nos discursos acompanhados durante a campanha dos CTs ao se referir a função do órgão, o que os candidatos classificavam como cuidar dos direitos estava relacionado em sua maioria ao controle das famílias. Em outra fala uma candidata explica:

“Nós precisamos cuidar das crianças já que a natureza mudou e os homens não cuidam mas dos filhotes de gente ... Precisamos cuidar dos filhotes de gente.” – candidata ao CT

A pureza atribuída a infância conduz a uma preocupação moral em proteger e conduzir a “criança inocente” a se tornar um adulto. No ECA, a intervenção das autoridades competentes deve ser realizada imediatamente quando “a situação de perigo seja conhecida” (art. 100/ VI). Como apresentou DOUGLAS (1976) a impureza está ligada a desordem, ou seja, são expressões do nosso sistema simbólico do que não é apropriado. A estrutura social a que estamos submetidos determina a ordem e o lugar social ocupado por todos. Ao mudar o lugar destinado a cada coisa na estrutura perde-se o padrão, colocando a manutenção da sociedade em risco. Se o convívio social é considerado responsável por gerar a forma da estrutura social (DOUGLAS, 1976: 125), justifica-se por meio da legislação o afastamento da criança do convívio familiar quando este não corresponde aos ideais

esperados pela sociedade. O afastamento da convivência com espaços deformantes do caráter estruturalmente esperado pela sociedade é um direito da criança, segundo a lei.

A ideia de família abordada neste contexto é como o grupo que conduz a ordem ao orientar e instruir a criança sobre os padrões moralmente aceitos na estrutura social, e da mesma forma a direciona aos papéis que deve ocupar progressivamente nesta estrutura. A ausência deste grupo na criação de uma criança a expõe ao perigo da falta de moralidade e a impureza que representa um risco de contaminação, moral neste caso, de outras crianças que são parte do conjunto de relações ordenadas.

Se o conselho tutelar consolida-se como o protetor dos direitos, em seus discursos podemos enxergar sua função atrelada a contenção da família entre a pureza atribuída a sua função e o perigo decorrente de sua negligência.

Existem Famílias e Famílias: Quem precisa de cuidado?

Durante os discursos e conversas com os conselheiros tutelares duas palavras destacavam-se: direitos e família. Ao falar em direitos eles se referiam na maioria dos contextos aos listados no artigo 3 apresentado no ECA⁵⁴⁵. Para cumprir o objetivo deste artigo vamos nos concentrar na utilização do conceito de família mobilizada pelo CT.

Logo após a eleição do CT, que ocorreu no dia 06 de outubro de 2019, encontrei com uma candidata que concorria ao cargo de conselheira tutelar na cidade de Magé, mas que não foi eleita. Nessa conversa, ela dedicou-se a me explicar porque decidiu se candidatar ao cargo:

“Olha eu tenho um projeto social na igreja que frequento. A quantidade de criança pobre que mora naquele bairro é enorme. Muitas não têm o que comer, o que vestir, não vai pra escola, sem falar que tem um monte de irmãos. E os pais? Você acha que se

⁵⁴⁵ Art. 3º A criança e o adolescente gozam de todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sem prejuízo da proteção integral de que trata esta Lei, assegurando-se lhes, por lei ou por outros meios, todas as oportunidades e facilidades, a fim de lhes facultar o desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e de dignidade.

Parágrafo único. Os direitos enunciados nesta Lei aplicam-se a todas as crianças e adolescentes, sem discriminação de nascimento, situação familiar, idade, sexo, raça, etnia ou cor, religião ou crença, deficiência, condição pessoal de desenvolvimento e aprendizagem, condição econômica, ambiente social, região e local de moradia ou outra condição que diferencie as pessoas, as famílias ou a comunidade em que vivem. (Incluído pela Lei nº 13.257, de 2016).

preocupam? Eles ficam é no bar! (...)Tem um caso de uma moça que tem três filhos. Ela foi presa por tráfico de drogas e agora as crianças ficam com a avó. Ela já é de idade entende? Como que vai cuidar? Minha vontade era poder fazer mais. Por isso que me candidatei (...) Mas fazer o que? Não foi dessa vez! Vou continuar ajudando como posso. ”

Ao longo desta conversa a candidata se dedicou a narrar várias outras situações de perigo que presenciava. Nas situações apresentadas por ela, as famílias em que a ausência do direito ocorria eram famílias das classes mais pobres, em que a falta do direito estava associada a uma escassez de recursos e a presença da criminalidade.

Ao observar o material de campanha dos candidatos ao CT também ficava em evidência a representação das crianças a serem protegidas. As imagens utilizadas eram em sua maioria de crianças negras ou crianças em periferias, acompanhadas de legendas como:

“Nós vamos lutar contra o abandono, a negligência, violência e crueldade contra nossas crianças e adolescentes.” (Texto retirado de material de divulgação digital)

Embora a frase faça referência ao direito de crianças e adolescentes, os adolescentes não são utilizados nas imagens e são pouco citados em comparação com as crianças. Durante a campanha a imagem do jovem era mais associada a problemas como dependência química, ato infracional e evasão escolar, problemas também encontrados geralmente nas classes mais populares.

O que podemos destacar nos discursos dos candidatos ao CTs é a construção da noção de “criança vítima” (Fassin, 2013) como o foco das ações do conselho tutelar. No entanto esta vítima é distinguida por elementos sociais claros. A infância que se torna alvo de proteção da instituição em questão são aquelas situadas nas famílias pobres como apresenta Ribeiro (2018):

“(…)as atuais instituições e práticas apoiadas na missão de proteção à infância têm suas trajetórias historicamente assentadas na assistência e no controle social dos setores mais populares.” (RIBEIRO, 2018)

Embora o conceito “família” esteja presente nas falas dos candidatos, torna-se evidentes que existe um perfil do que se enquadra na família que se espera atuar. Existe a idealização do que seria a “vida familiar”, ao mesmo tempo em que se constroem o oposto - estigmatizado e o normal (Goffman, 1963). As concepções de família serão mobilizadas

entre as distinções de “estruturadas” e “desestruturadas” baseadas nos padrões de moralidades mobilizadas pelos atores.

Neste sentido os problemas sociais são atribuídos a perda de valores morais e a negligência, mas dificilmente associados a desigualdades sociais. Em um evento realizado pelo SEPE/RJ⁵⁴⁶ dentre mais de 100 candidatos que estiveram apresentando suas propostas apenas 3 deles associaram a falta de direitos a desigualdade social. Os três candidatos em questão fazem parte de movimentos sociais e se apresentaram como moradores de comunidades periféricas do Rio de Janeiro.

Outra fala relevante para a questão que estamos abordando é o “abandono moral”, apresentado em conversa com outra candidata ao CT Zona sul/RJ:

“Eu decidi me candidatar porque não aguento mais passar todo dia por um monte de crianças que ficam largadas pelas ruas, rua nunca foi lugar de criança” – candidata ao CT Zona Sul.

A intervenção no “abandono moral”, com a possibilidade de suspensão ou extinção do pátrio poder pelos pais sobre o menor foi apresentada pelo Código de Menores de 1927. Na legislação em questão entende-se por “abandono moral” a convivência de menores pobres nas ruas, vistos como espaços de “perigo moral”, com indivíduos indesejáveis, como prostitutas, bêbados e vagabundos, além da falta de referência de moralidades do trabalhador por parte da família. Tal condição de influência degradante e ausência moral segundo o Estado seriam condições propícias a formar delinquentes (GREGORI, 2000). Neste sentido o direito tutelar do Estado era caracterizado por conjugar os procedimentos jurídicos dos “menores infratores” e os “abandonados”, transformando a infância em objeto das intervenções judiciais.

Embora o termo “abandono moral” tenha sido retirada do texto do ECA, a associação entre a falta de moralidade da família e a convivência com a “rua” como causador de problema social ainda aparece nos discursos dos operadores dos direitos da criança e do adolescente, como argumento para operacionalizar as práticas de proteção. Como

⁵⁴⁶ Sindicato de Profissionais da Educação/ RJ

apresentou Fassin (2013): “A moralização de uma causa tende efetivamente a dar origem à discriminação moral entre o que pode ser mais ou menos legítimo defender [...]”.

Limites da Família e o Papel do Conselho Tutelar

Outros dados foram obtidos através da participação em um grupo do Conselho Tutelar do Rio de Janeiro no Facebook⁵⁴⁷. Acompanhando as postagens e seus respectivos comentários durante o período da pesquisa foi possível observar que o padrão da interferência do CT na vida das famílias é móvel.

Como exemplo quero apresentar uma publicação feita no dia 05 de dezembro de 2019 neste grupo no Facebook em que um dos participantes diz:

“Conselho Tutelar não aparece 4 da manhã em baile funk, agora vai um menino trabalhar na feira pra você ver.” (Souza Leal)

Em alguns minutos após a publicação na página as reações já ultrapassavam os 34 comentários de outros usuários. A partir da crítica realizada pelo usuário a atuação do CT, o debate sobre o papel dos conselheiros e o papel da família entraram em disputa.

“O Conselheiro ou conselheira tutelar não tem essa função ... E sim os pais ou responsáveis.” (Ferreira)

“Alguém viu o Conselho Tutelar na cama fazendo sexo botando criança no mundo? Menores no Baile é consequência de pais irresponsáveis que não têm competência para impor ordem na casa e limite no filho – tudo consequência de pais que não estudam as atribuições do conselho – e fica nas redes social falando asneira!!!” (NETO)

“Isso aí meus amigos esse tipo de pessoa não sabe o que é o conselho tutelar não educa os filhos e a culpa é do conselho tutelar” (Fortes)

Com vários comentários criticando a fala de Souza Leal, em seguida os participantes cobraram uma postura do responsável pela página para que postagens desse tipo não fosse

⁵⁴⁷ Trata-se de um Grupo fechado na rede social Facebook em que a participação depende da aceitação de um responsável pela página. A mesma pessoa se responsabiliza pelos conteúdos publicados na página podendo excluir ou bloquear um participante.

realizada novamente. O conteúdo foi considerado pelos usuários o desconhecimento da função do CT.

Nas respostas feitas a postagem, a família ocupa o lugar de responsabilidade pela presença do menor no baile, apoiado no discurso natural de procriação, ou em outras palavras, quem fez que crie. Embora a legislação apresente o bem estar de crianças e adolescentes como dever da família, Estado e Sociedade, a responsabilidade pela conduta restringe-se a falta de controle dos pais.

Outra questão é a classificação moral do baile funk como um espaço inapropriado tanto pela postagem inicial quanto pelas respostas que classificam a conduta como falta de educação. A desqualificação do funk revela com a moralidade influencia o posicionamento dos CTs em situações de conflito. O funk nesta situação relaciona-se ao lugar patológico (Goffman, 1963).

Se em algumas situações o conselho tutelar ultrapassa os limites do que seria considerado ambiente privado da família como por exemplo o posicionamento em temas como aborto, legalização de drogas e gênero, em outros momentos delega a família a fiscalização sobre ambientes públicos, demonstrando a fluidez das fronteiras entre seus limites de atuação.

Neste sentido, se uma regra só é legítima quando é pública, ou seja, quando é compartilhada coletivamente pelos atores sociais (Geertz, 1989), a pesquisa etnográfica permitiu observar no conselho tutelar as disputas sobre o conceito de família por seus membros, ou seja as ações relacionadas às crianças, adolescentes e seus familiares, e os discursos que legitimam tais práticas. Assim, durante a realização da pesquisa, a inserção em campo que possibilitou interpretar o conjunto de crenças e moralidades que constituem a ordem social. A lógica de elaboração de políticas públicas direcionadas a infância continua delimitando através do pertencimento social a infância a ser protegida (Ribeiro, 2013).

REFERÊNCIA

AMORIM, Maria Stella; LIMA, Roberto Kant de; TEIXEIRA MENDES, Regina (Org.). Ensaio sobre a Igualdade Jurídica: acesso à justiça criminal e direitos de cidadania no Brasil. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005.

ANDRADE, J. E. Conselhos tutelares: sem ou cem caminhos? São Paulo: Veras, 2000.

BRASIL. Estatuto da Criança e do adolescente: Lei n.8069, de 13 de julho de 1990, e legislação correlata. São Paulo: Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania. 2016.

DAMATTA, Roberto. Cidadania: a questão da cidadania num universo relacional. In: A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. “Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação”. In: DUARTE, L. F. D. (Org.). Família e Religião. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

FONSECA, Cláudia; MEDAETS, Chantal; RIBEIRO, Fernanda Bittencourt (org.) Pesquisas sobre família e infância no mundo contemporâneo. Porto Alegre: Sulina, 2018.

FONSECA, Regina Lúcia Teixeira Mendes de. Igualdade à Brasileira: cidadania como instituto jurídico no Brasil. In: AMORIM, Maria Stella; LIMA, Roberto Kant de; TEIXEIRA MENDES, Regina (Org.). Ensaio sobre a Igualdade Jurídica: acesso à justiça criminal e direitos de cidadania no Brasil. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005.

GEERTZ, Clifford. O Saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparada. In: O Saber Local. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

GREGORI, Maria Filomena. Viração. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PAULA, Liana de. Liberdade Assistida: punição e cidadania na cidade de São Paulo. Tese (Doutorado). São Paulo: Departamento de Sociologia – FFLCH/USP, 2011.

RIZZINI, Irene. In: A arte de governar crianças: a história das políticas sociais, da legislação e da assistência à infância no Brasil. 3. Ed. São Paulo: Cortez, 2011.

**GT 37 - PATRIMÔNIO IMATERIAL E CIDADES EM CENÁRIOS CAMBIANTES NO
BRASIL E NA AMÉRICA LATINA**

Comunicações orais

“QUE DANADO É PATRIMÔNIO?”: INVENTÁRIO PARTICIPATIVO E PROCESSOS DE (NÃO) LEGITIMAÇÃO DE BENS CULTURAIS NA CIDADE DE CAMARAGIBE

Cássio Raniere Ribeiro⁵⁴⁸

Resumo

O Inventário Camaragibe é fruto do esforço coletivo realizado pela sociedade civil e Fundação de Cultura de Camaragibe-PE em registrar aspectos únicos que compõe a história social do município. Aqui, proponho comunicar sobre minha experiência enquanto antropólogo e partícipe do IPBC, ao investigar os limites da categoria “patrimônio” e o sentido prático que as pessoas envolvidas dão aos seus bens culturais.

Palavras-chave: Inventário Participativo; Patrimônio; Política Cultural.

INTRODUÇÃO

As políticas patrimoniais no Brasil são marcadas pelo viés colonialista quando da sua criação, passando por mudanças substanciais com o processo de redemocratização do país e, embora caminhem para uma efetiva participação das pessoas nos processos de eleição, registro e salvaguarda de bens culturais, permanece o impositivo das instituições de poder que qualificam o seu debate. A lei nº 378, de 13 de janeiro de 1937⁵⁴⁹, quando da criação do SPHAN - Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional⁵⁵⁰, é o marco para pensarmos a questão. Sob égide de um campo conceitual modernista, identificou-se os bens de relevante valor histórico para o país que forneciam matéria para a construção de uma narrativa nacionalista através da “Conservação” de monumentos e edificações, tendo como forma legítima de preservação o “Tombamento”⁵⁵¹. À época, privilegiou-se a arquitetura barroca como pedra angular da nossa história, sendo testemunhas da herança européia: as igrejas, os casarões, os fortes e outros conjuntos arquitetônicos de “*Pedra e Cal*” que testificam o empreendimento colonizador no país. A canonização da arquitetura monumental como testemunha da identidade nacional chega aos anos 80 em pleno vigor, negando, com isso, a existência de outras dimensões

⁵⁴⁸ Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco/UFPE. Mestre em Antropologia pelo Programam de Pós-graduação em Antropologia da UFPE. Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural de Pernambuco/UFRPE.

⁵⁴⁹ O SPHAN integrou a estrutura do Ministério da Educação e Saúde (MES), na categoria de instituições de educação extraescolar dos serviços relativos à Educação. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Lei_n_378_de_13_de_janeiro_de_1937.pdf

⁵⁵⁰ Atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN.

⁵⁵¹ Miceli aponta que a ideia de conservação do IPHAN definia a rotina da prática do tombamento a partir da aplicação do ideário modernista, cristalizado e congelado em uma espécie de “refrigério” que objetivava reacender os traços estilísticos dos bens, o que tornava seu uso indisponível.

do patrimônio, “assim como a herança autoritária e excludente das práticas de eleição patrimonial, concentrada nos técnicos e na aparente neutralidade de suas escolhas, derivadas, sobretudo, da descrição formalista e estilística dos monumentos artísticos” (MARINS, 2016, p. 11). Novos debates se instalam num contexto discursivo no qual a Antropologia é tributária com novos conceitos e dinâmicas sociais acerca do patrimônio, agora entendido como algo externo a materialidade, representacional e simbólico, sob forte influência da ideia de cultura. Em 1999, uma equipe coordenada pelo antropólogo Antonio Arantes, deu início à elaboração de um instrumento de pesquisa e gestão visava subsidiar informações para a promoção de políticas públicas (Arantes et al, 2015). Com Decreto nº 3551 de 04 de agosto de 2000⁵⁵² as políticas do patrimônio passam a reconhecer as manifestações de “natureza imaterial” – como as formas de expressão, saberes, celebrações e lugares. Cria-se o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial - PNPI que institui o “Registro” como forma legal de reconhecimento das manifestações culturais representativas para os diversos grupos sociais, como a população indígena, negra, imigrante e as camadas populares em geral. Diferente do “Tombamento”, o “Registro” do patrimônio imaterial tem como propósito inventariar e registrar as características dos bens imateriais através de uma metodologia própria, o Inventário Nacional de Referências Culturais - INRC, “diferenciando-se deste por considerar manifestações puramente simbólicas. Assim, não se presta a imobilizar ou impedir modificações nessa forma de patrimônio.” (IPHAN, --). O Inventário Participativo dos Bens Culturais de Camaragibe (IPBC) é fruto do esforço coletivo realizado pela sociedade civil, sociedade civil organizada e Fundação de Cultura de Camaragibe em registrar aspectos únicos que compõem a história social do município. O inventário participativo permite, nos limites de sua feitura, que os sujeitos produzam conhecimento através de vivências investigativas expressas nos critérios da educação patrimonial do Instituto Histórico e Artístico Nacional - IPHAN. Embora exista vasta bibliografia sobre políticas culturais, patrimônio material e imaterial pouco tem se debatido sobre suas apropriações pelos praticantes, seus usos e impactos no campo do patrimônio. Assim, torna-se espaço profícuo as iniciativas participativas, por onde se almeja o protagonismo das pessoas no registro de seus próprios bens. Aqui, proponho comunicar

⁵⁵² Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm.

sobre minha experiência, enquanto partícipe do IPBC, ao investigar os limites da categoria “patrimônio” e o sentido prático que as pessoas envolvidas dão aos seus bens culturais, à medida que utilizam a ferramenta metodológica do IPHAN intitulada “Educação Patrimonial: Inventários Participativos - Manual de Aplicação”. A problemática incide sobre a aplicação da ferramenta instituída pelo Estado que, invariavelmente, toma outras formas na feitura do campo, pelos próprios agentes envolvidos em sua dinâmica, tecendo questionamentos sobre a legitimidade do Inventário e o alcance das políticas públicas na área do patrimônio.

Patrimônio, Inventários e Métodos

Embora a metodologia do INRC represente ganho significativo para a participação popular e a perspectiva antropológica que o constitui tenha contribuído para uma imagem menos idealizada da cultura popular, revelando as dimensões de subalternidade, contradições e conflitos nos grupos estudados; a realidade vivida pelos “detentores” permanece sendo balizada e traduzida por pesquisadores designados no escrutínio das comunidades, retirando delas o tanto de informação possível para que possam, deste modo, legitimar suas práticas e saberes - apesar de podermos nos contentar com a interpretação da descrição, este não pode ser o limite máximo desejado para a antropologia. Não obstante, este campo conflituoso entre Estado-pesquisador- pesquisado revela um profundo incômodo nos praticantes que disputam pela autonomia sobre suas próprias narrativas. Como podemos ver em Viveiros de Castro (2002), existe uma presunção por parte do antropólogo de pensar que, diferente dele, o nativo detém em sua relação primeira com a cultura, uma intrínseca espontaneidade, não reflexividade ou mesmo inconsciência sobre a realidade vivida, com isso pensar o outro deve ser menos um exercício de tradução que a propiciação de garantia e autonomia das pessoas sobre suas próprias formas de pensar e agir no mundo.

Como nos mostra Cavignac *et al* (2010) na experiência de mapear as referências culturais do Seridóde inventário, revelaram-se incompreensões existentes entre os diversos setores encarregados do estudo e da divulgação da cultura em diferentes níveis, onde “Em grande parte, essas dificuldades são ligadas a incompreensões entre os agentes locais da cultura e uma lógica interna ao órgão do Ministério da Cultura” (CAVIGNAC, 2010). Embora haja inovação nos critérios de elegibilidade dos bens culturais ao se instituir a “Sociedade” e “Associações Cívicas” como parte legítima na instauração do processo de registro, permanece sobre

a tutela do Estado, através de seu corpo técnico-científico, o exercício de investigar a veracidade da realidade vivida pelos “Detentores” para, assim, conceder-lhes a chancela de patrimônio. Contudo, o INRC, instrumento pelo qual tornou-se possível identificar, registrar e preservar bens materiais e imateriais, apreendendo os sentidos e significados atribuídos ao patrimônio cultural imaterial, mostra-se precário quanto da participação social e permanece “[...] tratando-os como **intérpretes** legítimos da cultura local e como **parceiros** preferenciais de sua preservação.” (IPHAN, 2000, **grifo meu**).

As limitações metodológicas empregadas ao patrimônio e os limites das categorias analíticas utilizadas pelos estudiosos na feitura dos inventários, têm provocado a reivindicação dos praticantes que, tensionados pela ideia de “patrimônio”, buscam autonomia sobre suas próprias narrativas e apontam para a debilidade das políticas públicas no reconhecimento e valorização de seus bens culturais. Embora os praticantes recebam a chancela de patrimônio, encontram dificuldade na manutenção de suas atividades, pois não se executam planos de salvaguarda, nem programas de fomento consistentes que garanta o repasse de subsídios pelo Estado. Os planos de salvaguarda são modelos de ação pensados pelas equipes dos inventários, pouco incentivados pelos órgãos do Estado quanto a sua execução, pois se perfazem em demandas para o fomento do patrimônio que em maior ou menor grau necessitam de subsídio público. O seu período de execução é de 10 anos após o registro, exatamente o tempo em que pelo o IPHAN fará a reavaliação dos bens culturais Registrados para decidir sobre a revalidação do título de “Patrimônio Cultural do Brasil” segundo o Art. 7º, Decreto 3.551/00⁵⁵³ (IPHAN, 2017).

O caso do Frevo, reconhecido patrimônio da humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e Cultura - UNESCO, representa um dos casos de maior sucesso da política patrimonial no Brasil, tornando-se emblemático para pensar: a manifestação possui um “templo” chamado Paço do Frevo, museu localizado no Bairro do Recife Antigo (Recife - PE), fruto da parceria entre a Prefeitura do Recife e a Fundação Roberto Marinho, tido como um lugar onde a “**sociedade civil poderá pesquisar, aprender, se informar e vivenciar o frevo** através de atividades que serão **oferecidas à população**” (SARMENTO, 2010, **grifo meu**).

⁵⁵³ disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l1521.ht

Embora tenha se estabelecido o Comitê Gestor de Salvaguarda e, mesmo, se intencionado a criação da Associação Amigos do Frevo, os praticantes permanecem com dificuldades gritantes na manutenção de suas atividades, sendo público e notório a precariedade em que se encontra a cadeia produtiva, onde Clubes de Frevo e Troças Carnavalescas têm de recorrer a “agiotas”⁵⁵⁵ para manutenção de suas atividades - as lantejoulas, brilhos e paetês em que se apresentam com vivacidade ao público durante o carnaval, em nada refletem o arrefecimento e a dura realidade em que vivem essas pessoas ao longo do ano (MENEZES NETO, 2014).

Embora exista vasta bibliografia sobre políticas culturais, patrimônio material e imaterial - inclusive em museus (GOMES, 2014; GONÇALVES, 2007; MENESES, 1993) – como pude perceber na especialização, em andamento, em Museus, Identidades e Comunidades da Fundação Joaquim Nabuco, por onde proponho a criação de uma coleção compartilhada e exposição colaborativa com os moradores da Vila da Fábrica na cidade de Camaragibe/PE. Com isso, noto que pouco se tem debatido sobre as apropriações do termo “patrimônio” pelos praticantes, seus usos e impactos no campo da cultura. Assim, torna-se espaço profícuo as iniciativas participativas, por onde se almeja o protagonismo das pessoas no registro de seus próprios bens. O debate sobre inventários participativos ainda é escasso, dada a contemporaneidade deste fenômeno que surge na urgência de participação e autonomia dos praticantes nos processos de reconhecimento, registro e difusão de seus próprios bens culturais, agora não mais como “Inventariados”, mas como “Inventariantes”. Algumas experiências ganham destaque, embora sem as problematizações que aqui pretendo, é o caso do Inventário Participativo de Pessoas e Memórias do Museu de Arqueologia de Itaipu (PRIMO; ARAÚJO, 2018), o Inventário Participativo de Referências Culturais do Minhocão (NITO; SCIFONI, 2017) e as experiências no estado do Ceará, com a criação de museus indígenas (GOMES, 2012; GOMES; VIEIRA, 2014).

O Inventário Participativo dos Bens Culturais de Camaragibe (IPBC) é fruto do esforço coletivo realizado pela sociedade civil, sociedade civil organizada e fundação de cultura de Camaragibe em registrar aspectos únicos que compõe a história social do município. O inventário participativo permite, nos limites de sua feitura, que os sujeitos produzam

⁵⁵⁵ Usura, ação prevista na legislação vigente que discorre contra crimes a economia popular - Lei nº 1521/51,

conhecimento através de vivências investigativas expressas nos critérios da educação patrimonial do Instituto Histórico e Artístico Nacional - IPHAN. Esta ferramenta permite que os agentes culturais envolvidos possam partilhar ativamente da reconstrução narrativa de suas realidades, criando conexões múltiplas que visam fortalecer o pertencimento cultural com a sua localidade. A 1ª fase do IPBC é resultado da produção de conhecimento e sensibilização da comunidade, provocada a se envolver e entrar em contato com a pesquisa de campo, levantamento de dados, sistematização, interpretação e difusão de informações sobre as referências culturais que formam o patrimônio cultural da cidade.

Este projeto atenta para a feitura do Inventário Camaragibe, ao investigar os limites da categoria “patrimônio” e o sentido prático que as pessoas envolvidas dão aos seus bens culturais, à medida que utilizam a ferramenta metodológica do IPHAN intitulada “Educação Patrimonial: Inventários Participativos - Manual de Aplicação”⁵⁵⁶. A problemática incide sobre a aplicação da ferramenta instituída pelo Estado que, invariavelmente, toma outras formas na feitura do campo, sem com isso garantir legitimidade oficial dos bens culturais. São esses os profissionais designados para testificar a realidade vivida pelos praticantes que, através de métodos e técnicas específicas alimentam a “maquinaria patrimonial” (JEUDY, 2005).

Inventários Participativos e Novas Práticas

O tema aqui abordado está diretamente ligado ao trabalho que desenvolvo, desde agosto de 2017, junto aos moradores da cidade no Inventário Camaragibe⁵⁵⁷, realizando atividades de reconhecimento dos aspectos culturais e patrimoniais do município. Ao ser chamado para compor a equipe, através de um dos integrantes e, à época, articulador político da Fundação de Cultura, imaginei ser aquele um espaço profícuo para contribuir com a população, na inferência da produção cultural da cidade através do protagonismo de nossas próprias

⁵⁵⁶ Esta publicação apresenta orientações básicas sobre seu uso, esclarecendo que o seu objetivo principal é a mobilização e sensibilização das comunidades em relação à preservação do patrimônio, sendo, antes de tudo, atividade formativa em educação patrimonial, que envolve produção de conhecimento e participação (IPHAN, 2016, p. 6). Disponível em:

http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/inventariodopatrimonio_15x21web.pdf

⁵⁵⁷ O IPBC deu início às suas atividades quando o IPHAN/PE e a FUNDARPE ofereceram “capacitação” para sua construção, a pedido da Fundação de Cultura de Camaragibe. Em sua feitura foram identificados 134 bens de potencial valor para a cidade, sendo 16 destes já inventariados e apresentados numa publicação coletiva em julho de 2018. Disponível em: https://issuu.com/larissaf26/docs/ipbcc_-_inventario_participativo_do

vivências comunitárias. Neste contexto, venho atentando para a efetiva autonomia na produção de conhecimento e sensibilidade da comunidade, provocada a se envolver e entrar em contato com a pesquisa de campo, levantamento de dados, sistematização, interpretação e difusão de informações sobre suas próprias experiências vividas, através da metodologia de educação patrimonial proposta pelo IPHAN. Ainda, venho percebendo os modos de organização, subjetivação e as relações tecidas entre políticas públicas e participação social, à medida que problematizo o lugar do pesquisador na feitura deste campo de pesquisa.

Essa experiência, partilhada no âmbito do Inventário, mostrou potencialmente criativa para pensar o patrimônio menos como um bem cultural em si, mas como um processo de produção, reconhecimento e legitimação que emerge da experiência de se “patrimonializar”, ganhando corpo em suas próprias dinâmicas, possibilitando uma ampliação do debate sobre o lugar dos praticantes em processos de patrimonialização. Com isso, essas pessoas ocupam menos a condição subordinada de “pesquisado”, orientado a consentir, que uma condição de agente, planejando e gerindo o seu patrimônio através de suas próprias narrativas. Caminho então para pensar que o patrimônio não existe em si, nem, apenas com a chancela do Estado, mas coexiste nos processos de experienciamento que envolvem sua feitura. Cabe então, neste sentido, entender através de uma perspectiva colaborativa e decolonial, de que modo é possível criar um espaço para relações mais autônomas e sustentáveis dos praticantes, tendo reflexo nas políticas públicas e na produção acadêmica, esferas permeadas por práticas coloniais que se entremeiam na “maquinaria do patrimônio” e revelam esquemas classificatórios hierarquizantes de poder.

Assim, embora os conceitos e métodos ligados à política de registro dos patrimônios imateriais ampliem a dimensão antropológica da representatividade e da diversidade de matrizes culturais que forjam a identidade nacional, ainda exhibe marcas de estruturais coloniais e anti-democráticas, por isso, o inventário participativo pode ser um espaço para pensar os limites dessa política pública de cultura e possíveis avanços no que diz respeito a elaboração de inventários feitos pelos próprios detentores e não, apenas, pelos acadêmicos.

Sobre Saber-Fazer o Patrimônio

A categoria “patrimônio” encontra-se por debates que envolvem temas transversais os mais diversos, dos quais caberá, trazê-los à baila ao longo da pesquisa. Aqui, interessa debater os

processos de reconhecimento em suas instâncias de legitimidade, voltando - se a atenção aos processos participativos de se inventariar bens culturais. Com isso, evidenciar que, embora tenha havido transformações ao longo do tempo, as políticas patrimoniais permanecem organizadas sobre uma lógica dominante de validação, reforçadas por modelos de conhecimento instituídos pela autoridade de especialistas empenhados em tornar autênticas as experiências vividas pelas pessoas. Portanto, é preciso operar de forma crítica, observando os limites de nossos métodos e atentar para o “conhecimento local” (GEERTZ, 1997), pois “se a escrita etnográfica não pode escapar inteiramente do uso reducionista de dicotomias e essências, ela pode ao menos lutar conscientemente para evitar representar *outros* abstratos e a-históricos.” (CLIFFORD, 2002).

Os debates sobre patrimônio têm avançado de forma tímida quando da crítica aos modelos adotados pelas políticas públicas, seus limites metodológicos e a relação assimétrica que criam entre quem “pensa” cultura e quem a “faz”. Os trabalhos acabam por reforçar a ideia de “patrimônio” enquanto categoria de pensamento, pela qual seria possível transitar e legitimar os diversos mundos sociais e culturais (CARVALHO, 2014). Embora a contribuição da antropologia tenha sido significativa, ganhando corpo na noção de cultura, é preciso caminhar para um debate mais crítico sobre seu uso, focalizando nos movimentos de “ida-e-volta” dos esquemas classificatórios, atentando para as dinâmicas empregadas em sua (re)produção (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Sobretudo quando as práticas atuais de patrimonialização não conseguem superar o desinteresse, o não envolvimento e mesmo “desdém” da população com a patrimonialização dos bens culturais (GONÇALVES, 2007; SARMENTO 2010; AMARAL, 2015). Este projeto atenta para outras abordagens que buscam “capturar as dinâmicas e os processos sociais engendrados a partir de contextos de mudanças” que possibilitem “a problematização dos impactos [...] das políticas de preservação, [...] das políticas públicas, do desenvolvimento sustentável, dentre outros aspectos” (VIEIRA & NEVES, 2018).

É preciso avançar para pensar formas de patrimonializar com o envolvimento direto das pessoas, por onde elas mesmas possam protagonizar espaços decisórios de poder, criando uma linguagem própria sem a necessidade de “atravessadores” que traduzam e legitimem o “outro” através de suas próprias fórmulas acadêmicas. Assim, avanço para pensar processos de legitimação local, centradas na auto-gestão de patrimônios, por onde a população tenha papel decisório nos processos de reconhecimento, registro e salvaguarda dos patrimônios culturais. Deste modo, superar as políticas de representação do poder social, como na cidade de Recife

onde as experiências de participação social na área da cultura têm uma herança marcada pela representação dos movimentos populares por uma elite técnico-cultural de caráter progressista (LEAL, 2003). Com isso, questiono os processos de dominação que capturam a linguagem do outro e impõe esquemas qualificados e codificados de unidade e de identidade da língua gem reservado aos sujeitos qualificados, impossibilitando a reprodução das diferenças (SANÍN-RESTREPO, 2016). Tal questão, entretanto, não me parece apenas cognitiva ou discursiva, mas também epistemológica e política, dizendo respeito à legitimidade e autenticidade atribuídas ao patrimônio cultural pelas esferas públicas de poder e a não legitimação oficial de bens arrolados através de inventários participativos.

Caminhos Teóricos para Práticas Decoloniais

Para pensar as políticas patrimoniais no Brasil e sua herança colonialista que, em certa medida, foi transversalizada nos modelos técnico-metodológicos adotados pelo IPHAN, proponho teorias críticas decoloniais para mensurar as causas e os efeitos destas políticas públicas na vida dos praticantes. Assim, diálogo com a ideia urgente e necessária da redistribuição de poder, dentro da qual a descolonização da sociedade é premissa e ponto de partida, por onde o Estado e suas instituições estão reconcentrando o controle do poder em perspectiva ao capitalismo mundializado, sendo gerido e governado localmente pelos mesmo funcionalismo da colonialidade do poder e, por consequência, aspira formas de libertação do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida (QUIJANO, 2014; 2015).

Assim, faz-se importante atentar para a ideia de que a modernidade não é o desenrolar ontológico de uma história universal, mas sim a interpretação de certos eventos por atores e instituições específicas, que essa interpretação é local e regionalmente condicionada, é europeia ocidental. Ainda, atentar para o fato de que a ideia de modernidade que perfaz a ideia geral de patrimônio, esconde os horrores que a constituem: a colonialidade e é essa a razão pela qual a modernidade não pode ser compreendida sem colonialidade e que a colonialidade não pode ser superada pela modernidade. Por ultimo, que essa retórica de salvação da humanidade e suas expressões mais recentes – desenvolvimento e globalismo – articuladas por agentes e instituições que controlam a produção do conhecimento e traduzem os próprios privilégios tem de fundo o interesse de manutenção do poder e de suas estruturas (PINTO & MIGNOLO, 2015).

Quanto aos esquemas de classificação empregados na reprodutibilidade do patrimônio através de interesses políticos específicos que alimentam a maquinaria patrimonial, faz-se necessário levantar um debate acerca de seus formalismos e limitações. Assim resgato a categoria de “reflexividade” que trata Jeudy (2005) para pensar as relações que se criam em torno do patrimônio, assim atentando para os imperativos da legitimação e reprodução dos bens culturais (BENJAMIN, 1985, 1996). A dificuldade de incluir os praticantes nos processos decisórios de elaboração dos inventários e a imposição de um sistema de classificação técnico-científico que fundamenta um sistema de relações de poder é percebido através de Quijano (2014, 2005), Pinto & Mignolo (2015) como heranças do processo colonizador que se organiza num sistema ideológico, social, político e econômico, que não desapareceram com a independência ou a descolonização, resultando em marcas de hierarquia e poder. As críticas pós-coloniais revelam questões importantes sobre conhecimento/poder, especialmente a persistência da dominação epistêmica de matriz colonial para além do processo das independências políticas. Neste sentido, o pós-colonial deve ser visto como o encontro de várias perspectivas e concepções sobre o conhecimento e o poder que procura refletir sobre os processos da “descolonização” (SANTOS E MENESES, 2010).

É preciso atentar para sentido formal das palavras, a estrutura de comunicação, o acesso à interpretação e, de forma fundante, a realidade a que se referem os registros formais do patrimônio, assim Sanín-Restrepo (2016) nos ajuda a pensar sobre o “jogo de linguagem”, onde o significado das coisas faz sentido aos especialistas, “nós”, impondo-se de forma silenciosa e violenta aos não especialistas “os outros”. Assim, pensando o patrimônio como um campo discursivo, caminho por uma perspectiva foucaultiana (1999, 2008) e bakhtiniana (2003) para pensar as instâncias discursivas que se estruturam nas relações encarnadas em instituições e regulamentações oficiais que definem o saber como um conjunto de elementos formadores e regulares de impacto na realidade social imediata dos praticantes.

Sobre os impactos da antropologia nos processos de reconhecimento do patrimônio e a imposição de uma lógica representacional que qualifica os especialistas na interpretação da realidade vivida pelas pessoas, caminho para os debates da “virada ontológica”, por onde já se foram evidenciadas as relações de poder impostas pelo pensamento ocidental (GOLDMAN, 2011; VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Assim, questiono a autonomia das pessoas em construir suas próprias narrativas em atividades participativas de se inventariar, frente aos processos de

subordinação criadas pelas esferas de poder. Cabe, aqui, a crítica de Spivak (2010) ao campo epistemológico ocidental que projeta seu próprio etnocentrismo na noção de alteridade, reduzindo a capacidade de ação e fala do subalterno.

Cabe assim, através de uma abordagem antropológica, atentar para os impactos da perspectiva etnográfica em seus limites de feitura (CLIFFORD, 2002; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1995). Conforme Kopenawa e Albert (2015), a confecção etnográfica proposta não pode ser uma tradução direta de um relato centrado apenas na análise discursiva, mas de forma crítica romper com os paradigmas de subalternização do outro. Aqui, avanço na proposição de uma perspectiva epistêmica realizada pelo lado subalternizado para constituição de uma teoria crítica descolonial “capaz de transcender a forma como os paradigmas da economia política tradicional conceptualizam o capitalismo enquanto sistema global ou sistema-mundo” (GROSFOGUEL, 2008). Entretanto, a lógica do “sistema- mundo”, segundo a autor, não encontrou uma forma de inserir os saberes subalternos nos processos de produção de conhecimento. Sem essa inserção, não pode ocorrer uma descolonização do conhecimento, muito menos a criação de uma utopia para superar o eurocentrismo. Uma solução plausível seria usar o “pensamento crítico de fronteira”, que é uma resposta epistêmica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade. Aquilo que o pensamento de fronteira produz é uma redefinição/subsunção da cidadania e da democracia, dos direitos humanos, da humanidade e das relações econômicas para além das definições impostas pela modernidade europeia. Ou seja, devemos aprofundar a necessidade de abandonar projetos epistemológicos ligados ao modernismo e aos pós-modernismos, “aprisionados no interior do cânone ocidental, reproduzindo, dentro dos seus domínios de pensamento e prática, uma determinada forma de colonialidade do poder/conhecimento” (GROSFOGUEL, 2008).

REFERÊNCIAS

- AMARAL, João Paulo P. **Da colonialidade do patrimônio ao patrimônio decolonial**. Dissertação (Mestrado) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Rio de Janeiro, 2015.
- ARANTES, Antonio, Et al. **TRAJETÓRIA E DESAFIOS DO INVENTÁRIO NACIONAL DE REFERÊNCIAS CULTURAIS (INRC)**. Revista CPC, São Paulo, n.20, p.221–260, dez. 2015.
- BAKHTIN, M. [1979] **Estética da criação verbal**. 4. ed. Trad. P. Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BENJAMIN, Walter. A Obra de Arte na era de sua Reprodutibilidade Técnica. In **Obras Escolhidas**. São Paulo: Editora Brasiliense. 1985.

_____. Experiência e Pobreza. In: **Magia e Técnica, Arte e Política**. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 10ª reimpr. v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BRASIL.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Antropologia e a crise dos modelos explicativos**. Estud. av. vol.9 no.25 São Paulo Sept./Dec. 1995.

CARVALHO, Carolina Vaz. **Patrimônio cultural como categoria de pensamento e categoria de ação**: notas sobre o trânsito de práticas e conceitos e um esboço de reflexão sobre a cultura indígena em museus. *Múltiplos Olhares em Ciência da Informação*, v. 4, n.1, mar. 2014.

CAMARAGIBE, CULTURA. Inventário Participativo dos Bens Culturais de Camaragibe. Produção Coletiva, 1ª fase, 14 fascículos, 2018. Disponível em: <https://issuu.com/larissaf26/docs/ipbcc_-_invent_rio_participativo_do>. Acessado em: 22 de agosto de 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura e cultura**: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CAVIGNAC, Julie A. **O inventário da cultura do Seridó (RN) ou como dar conta do patrimônio imaterial de uma região**.1Revista Memória em Rede, Pelotas, v.2, n.4, dez.2010 / mar. 2011.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no College de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Arqueologia do saber**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CLIFFORD, James. Sobre a Autoridade Etnográfica. In **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX; José Reginaldo Santos Gonçalves (org). 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2013

_____. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, Vozes, 1997.

GOLDMAN, Marcio. O fim da antropologia. In: **Novos Estudos**. São Paulo: Cebrap, n. 89, 2011.

GOMES, Alexandre O. **Aquilo é uma coisa de índio**: objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFPE. 322 f. Recife: o autor. 2012.

GOMES, Alexandre O. VIEIRA, João Paulo. **A rede cearense de museus comunitários: processos e desafios para a organização de um campo museológico autônomo.** Cadernos do CEOM - Ano 27, n. 41 - Museologia Social. 2014.

GONÇALVES, Reginaldo. **A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2002.

_____. **Autenticidade, Memória e Ideologias Nacionais:** o problema dos patrimônios culturais. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, Vol 1, n.2, 1988.

_____. **O espírito e a matéria:** o patrimônio enquanto categoria de pensamento. In: Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônio. Rio de Janeiro, 2007.

_____. **Ressonância, Materialidade e Subjetividade:** as culturas como patrimônios. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 23, 2005. p.15-36.

GROSGOUEL, Ramon. "Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais: Transmodernidade, Pensamento de Fronteira e Colonialidade Global. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, 2008, pp. 115-147.

INGOLD, Tim. **Anthropology is not Ethnography.** In: __. Being Alive. Routledge: London and New York, 2011.

IPHAN. **Inventário nacional de referências culturais:** manual de aplicação. Apresentação de Célia Maria Corsino. Introdução de Antônio Augusto Arantes Neto. Brasília : Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000.

_____. **Salvaguarda de Bens Registrados: patrimônio cultural do Brasil.** Apoio e fomento / coordenação e organização Rívia Ryker Bandeira de Alencar. – Brasília : IPHAN, 2017.

_____. **Patrimônio Material:** tombamento. Perguntas frequentes. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/perguntasFrequentes?categoria=9>. Acessado em 15 de julho de 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

JEUDY, Henri-Pierre. **Espelho das Cidades.** São Paulo: Casa da Palavra, 2005.

LATOURETTE, Bruno. **Jamais fomos modernos.** Rio de Janeiro: Editora 34, 2013.

LEAL, Suely. **Fetichismo da Participação Popular:** novas práticas de planejamento, gestão e governança democrática no Recife - Brasil. Ed. do Autor, 351p. 2003.

MARINS, Paulo C. G. **Novos patrimônios, um novo Brasil?** Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 29, nº 57, 2016.

MENESES, Ulpiano Bezerra de. **A problemática da Identidade Cultural nos Museus: De Objeto (de ação) a Objeto (de conhecimento)**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1993.

MENEZES NETO, HUGO. **Tem Samba na Terra do Frevo: as escolas de samba no carnaval do Recife**. Tese Doutorado (UFRJ/IFCS), Rio de Janeiro, 2014.

MICELI, Sérgio. **SPHAN: refrigério da cultura oficial**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Brasília, n. 22, p.44-47, 1987.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008a.

NITO Mariana K; SCIFONI, Simone. **O patrimônio contra a gentrificação: a experiência do Inventário Participativo de Referências Culturais do Minhocão**. REVISTA DO CENTRO DE PESQUISA E FORMAÇÃO, nº 5, 2017.

PINTO, Roberto de Souza; MIGNOLO, Walter D. **A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial**. Porto Alegre: Civitas, v. 15, n. 3, p. 381-402, 2015.

PRIMO, Bárbara; ARAUJO, Mirela (orgs). **Inventário participativo pessoas e memórias: Museu de Arqueologia de Itaipu**. Rio de Janeiro : Data Coop, 2018.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: ed. CLACSO, 2005.

_____. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

RODRIGUES, Marisa Cristina. **Cortejo Costurado: dinâmicas de pessoas e indumentárias no Maracatu Almirante do Forte** Dissertação (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018.

SANTOS, Boaventura De Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

SANÍN-RESTREPO, R. **Decolonizing democracy**. EUA: Rowman & Littlefield International, 2016.

SARMENTO, Luiz Eduardo P. **Patrimonialização das culturas populares: visões, reinterpretações e transformações no contexto do frevo pernambucano**. Dissertação apresentada ao PPGA/UFPE. 230 f. Recife: o autor, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

VIERA, José Glebson; NEVES, Rita de Cássia Maria. Apresentação. In **Populações tradicionais, ambientes e transformações**. Jean Segata et al (orgs). Natal, RN : EDUFRN, 2018.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. In: **Mana**. v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

VERSÕES DO PATRIMÔNIO: USOS E NARRATIVAS DOS MORADORES DO POÇO DA DRAGA

Raniery Fontenele Firmino⁵⁵⁸

Resumo

Com o artigo, pretende-se aprofundar a temática do Patrimônio Imaterial numa perspectiva da Antropologia Social. Por essa razão, a pesquisa de campo, tendo como método a etnográfica, foi realizada no intervalo entre maio e dezembro de 2012. Tal estudo emergiu da necessidade de investigar o patrimônio cultural significativo, tendo como referência os processos em disputa de controle do espaço em torno do Centro Histórico de Fortaleza, Ceará, Brasil. Tomando para análise e compreensão o caso dos moradores do Poço da Draga.

Palavras-chaves: Patrimônio cultural; Usos do espaço; Identidade; Narrativas.

1 O BAIRRO CENTRO E A RELATIVA (IN)VISIBILIDADE DO POÇO DA DRAGA

1.1 Localização geográfica do Poço da Draga

Conforme informações oficiais do Plano Habitacional para Reabilitação da Área Central de Fortaleza (PREFEITURA MUNICIPAL DE FORTALEZA, 2009), o Poço da Draga situa-se no perímetro da área central de Fortaleza, cujos limites territoriais do bairro são considerados em função da sua história de ocupação, da atuação dos diferentes órgãos públicos municipais e de características sócio-espaciais. Assim, ao sul, a Rua Antônio Pompeu, em seu trecho, entre as ruas Padre Ibiapina e Rua João Cordeiro. Ao leste, a Rua João Cordeiro, até atingir a Av. Monsenhor Tabosa, quando este limite se estreita em direção ao Complexo Dragão do Mar e a Praça Almirante Saldanha até o Poço da Draga.

O mapa do Centro tem a forma de um polígono (Fig. 01), com uma superfície de 486 hectares. Ele faz divisa com os bairros de Jacarecanga e Farias Brito a oeste, Benfica, José Bonifácio e Joaquim Távora a sul e Aldeota, Meireles e Praia de Iracema, a leste. Desde o início o território constitui o Centro da cidade, marcado por seu papel de ligação entre a produção vinda do interior do estado (principalmente a algodoeira), e o escoamento feito pelo antigo porto, ligação retratada pela estrutura viária rádio-concêntrica da malha urbana de Fortaleza.

⁵⁵⁸ 1. Mestre em Antropologia Social (UFPB) 2. Especialista em Psicopedagoga Institucional e Inclusiva (IEducare) 3. Pedagogo (FACIBRA) 4. Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais (UECE) 5. Professor da disciplina de Sociologia do Ensino Médio (SEDUC-CE) e Psicopedagogo pela (SEDUCAR), município de Carnaubal CE. <http://lattes.cnpq.br/7042380565892766>

Figura 01 - Mapa de demarcação do bairro Centro



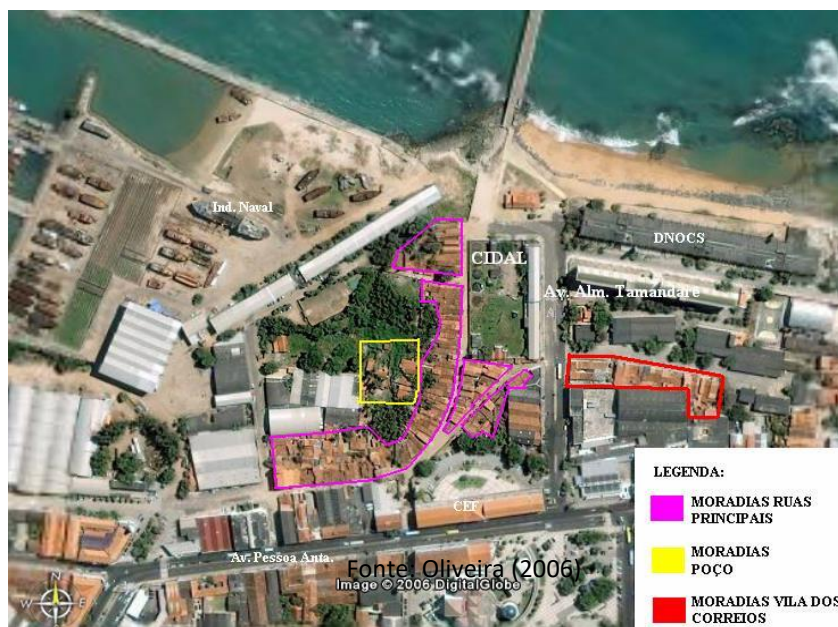
Fonte: Prefeitura Municipal de Fortaleza (2009, p.41)

No interior do polígono, destaca-se o setor interno à Rua Tristão Gonçalves e o entorno do Riacho Pajeú. Estes dois limites formam a área central, mais tradicionalmente vinculada ao chamado Centro Histórico de Fortaleza e às atividades comerciais, tanto atacadistas, vinculadas ao antigo porto e à linha férrea, quanto varejistas, vinculados à dinâmica de mobilidade por transporte público de ônibus e trem. A leste e a oeste deste setor, o Centro passa a ser ocupado por usos predominantemente residenciais (PREFEITURA MUNICIPAL DE FORTALEZA, 2009).

Com essa setorização para o plano habitacional, torna-se possível compreender o processo de ocupação urbana da área central de Fortaleza, que nos seus diversos momentos históricos não incorporou dois importantes elementos do ambiente natural construído: *a orla marítima e o Riacho Pajeú*. A ocupação das margens desse riacho por edifícios encobriu e retirou esse importante elemento natural da paisagem urbana de Fortaleza. Conforme o plano, “a cidade voltou às costas para o mar e para o rio, que têm servido de depósito de esgoto sem tratamento, o que tem contribuído para a sua degradação ambiental”. E, ironicamente, é justamente essa área – que se transformou em um dos primeiros “eixos” de urbanização da cidade – que possui em seu entorno a presença de importantes conjuntos arquitetônicos de valor histórico a serem preservados.

1.2 A invisibilidade dos moradores do Poço da Draga: perspectivas sociopolítica e econômica

Figura 2 - Imagem aérea do Poço da Draga



Nesse sentido, a localização do Poço da Draga tem chamado a atenção de todos aqueles pesquisadores que têm ido a campo, como Feitosa (1998), Gondim (2001a), Souza (2000), Gaspar (1970) e Oliveira (2003) *apud* Oliveira (2006). Sua delimitação tem sido a seguinte: as habitações estão situadas em frente ao mar para o norte; ao sul, pela Avenida Pessoa Anta; ao leste e ao oeste, pela Avenida Almirante Tamandaré e pela Rua Boris, respectivamente. Essa relativa invisibilidade se deve à configuração da arquitetura a sua volta, do chamado patrimônio material; ou seja, as casas ficam comprimidas entre o prédio histórico da Caixa Econômica Federal, na Rua Pessoa Anta, e os galpões da Indústria Naval do Ceará (INACE), que formam verdadeiros “paredões” a sua volta e o impede de ser visto pelos transeuntes (Fig. 02).

Estatisticamente, o Poço da Draga tinha, em 2009, 360 domicílios e uma população estimada em cerca de 1.300 habitantes (PREFEITURA MUNICIPAL DE FORTALEZA, 2009). Transferidos de uma invisibilidade geográfica (ocasionada pelas edificações de valor histórico) para uma invisibilidade sociopolítica, os moradores antigos alegavam estar invisíveis para as políticas de urbanização do Poço da Draga. Muitos deles, residindo há mais de 70 anos no lugar, afirmaram que durante todo esse tempo, tanto a Prefeitura Municipal,

quanto o governo do estado “nunca fizeram nada pela comunidade”. Ou seja, eles reivindicavam saneamento básico e urbanização.

Os moradores também entendem que começaram a ter “visibilidade” a partir da construção do Instituto Dragão do Mar e da base de sustentação do Acquario do Ceará (Fig. 03). Ambos empreendidos pelo Governo do Estado do Ceará. Talvez agora, para alguns deles, o governo municipal da Fortaleza faça alguma intervenção para melhorar as condições de vida dos moradores do Poço da Draga.

Figura 3 - Bases de sustentação do Acquario do Ceará



Fonte: Pesquisador (2012)

Com o início da construção do Acquario do Ceará, os moradores voltaram a sentir certa apreensão em relação ao futuro. Enquanto uns têm receio de terem de sair dali devido à desapropriação do terreno, outros acham que o empreendimento do governo poderá trazer emprego para os jovens do local.

Os moradores têm a suspeita de que o governo do estado, juntamente com a Prefeitura de Fortaleza, visem incentivar o desenvolvimento no setor imobiliário e desapropriar “as casinhas de gente pobre”; mesmo que para isso tenham de indenizá-los. Na realidade, eles têm sofrido muita pressão por parte de especuladores imobiliários. O terreno do Poço da Draga, por sua vez, tem sido considerado um terreno da Marinha, ou seja, é propriedade da União, e, portanto, os moradores não podem se beneficiar do usucapião, instituído em 2001 pelo Estatuto da Cidade (BRASIL, 2008).

1.3 Pesquisa de campo entre os moradores do Poço da Draga

A pesquisa de campo no Poço da Draga foi realizada no intervalo entre maio e dezembro de 2012. Nesse sentido, foram feitas anotações etnográficas sobre pessoas e grupos de moradores, seus gestos e diálogos, os quais foram registrados em um caderno de campo. Alguns deles se tornaram mais presentes nas entrevistas realizadas em campo, especialmente Dona Francisca e Seu Valdemiro. Com eles, desenvolvi a *observação participante* e, por meios deles, obtive as informações sobre a comunidade através de conversas informais no botequim do casal.

Enquanto estive em campo, conversei e registrei comentários de moradores de diferentes gerações. Com o foco na temática da memória do lugar, entrevistei três moradores mais antigos, dos quais, um homem e duas mulheres: Seu José Ribamar dos Santos (Seu Loro), Dona Zenir e Dona Geralda. Todos moradores da rua principal, a Rua Viaduto Moreira da Rocha. As entrevistas realizadas foram feitas, em sua maioria, de forma “semiestruturada” e gravadas em áudio.

O conteúdo das perguntas realizadas foi relacionado à história de vida dos entrevistados. Uma vez que eu já conhecia um pouco das *narrativas históricas* dos moradores por meio da literatura escrita sobre a comunidade (FEITOSA, 1998, GONDIM, 2001 E OLIVEIRA, 2006), as perguntas em campo foram direcionadas para questões pontuais que surgiram ao longo da realização da pesquisa.

2 O SENTIDO SOCIAL ENTRE OS MORADORES DO POÇO DA DRAGA: ESPAÇO VERSUS ALTERIDADE

Com esta perspectiva em mente, a casa de Dona Francisca é como uma espécie de corredor. Na frente, fica o botequim. Depois, tem uma sala “tumultuada de cacarecos”. Um banheiro que é bem pequeno e estreito. Tem cerâmica, vaso e uma pia. Ele é todo branco com uma portinha sanfonada.

Para Dona Francisca, todas as casas dos moradores, assim como a dela, não tinham sido planejadas. Elas foram construídas aleatoriamente, de acordo com as posses de cada proprietário. E o que era deles mesmos era só a estrutura das casas, as “paredezinhas”, porque o terreno sempre foi da União. Ela disse também que os moradores já tinham sido cadastrados duas vezes pela HABITAFOR (Fundação de Desenvolvimento Habitacional de

Fortaleza), e que a proposta da Prefeitura de Fortaleza tinha sido trocar uma casa por outra, a ser construída em um local ainda a ser estipulado.

Dona Francisca afirma que embora não queira sair do Poço da Draga para outro local, se fosse para uma casa melhor, ela aceitaria, porque a casa dela enche d'água em tempo de chuva, já que não é forrada. Ela também comentou do córrego que fica no fundo da casa. Alguns moradores jogam lixo nesse local, impedindo o trajeto do riacho até o mar. Por conta disso, atrás de sua casa fica um mau cheiro insuportável.

Nesse botequim, o casal vende de tudo: ovos, peixes, carnes, cerveja, refrigerantes, bebidas, doses de cachaça, cigarros, pirulitos para crianças, chinelas e tocinho salgado. É um local muito frequentado pelos moradores. Por conta dessas mercadorias, Dona Francisca nunca deixa seu botequim sem ninguém, por causa dos *carroceiros*. Eles aproveitam qualquer descuido dos vendedores para roubar as mercadorias da venda. Além de roubar, os carroceiros fazem uso de drogas (segundo relatos de alguns moradores).

O casal não tem condição de melhorar a casa, ou seja, de *fazer fundo* e mesmo se tivesse condições financeiras para *fazer fundo*, para Dona Francisca, eles não teriam mais terreno para aumentar. Para ela, a casa deles é como se fosse um beco, tem tamanho, mas não tem largura. Isso é uma característica de algumas casas da Rua Gérson Gradvol e da *Favela dos Alemãos*, que abriga casas que foram construídas sem planejamento, cujo terreno foi apossado e no qual cada morador que chegou, fez sua barraca, que depois foi sendo modificada.

No entanto, no Poço da Draga também tem “casas boas” que, para os moradores, são casas feitas com pedra, em oposição aos *barracos* feitos com taipa e com outros materiais e, por isso mesmo, são considerados esteticamente feios. As casas feitas com pedras ou alvenaria estão localizadas na Rua Viaduto Moreira da Rocha, um bom exemplo desse tipo de residência é *a casa de Seu Loro* (Fig. 04).

Figura 4 - Frente da casa de Seu Loro



Fonte: Pesquisador (2012)

Atrás da casa de Seu Loro, *nos fundos*, foi possível construir oito casas para os seus filhos, porque o terreno era grande. A casa de Fábio, a casa de Washington, a casa de Núbia, a casa de Francisco, a casa de Nádia, a casa de Bruno, que é neto dele, e casa de Ribinha e de outro que Seu Loro não lembrou o nome. Para acessá-las, ao lado da casa de seu Loro tem uma entrada, um corredor estreito, no qual encontramos roupas estendidas em varais. Ao andar pelo corredor, portas dessas casas aparecem sucessivamente.

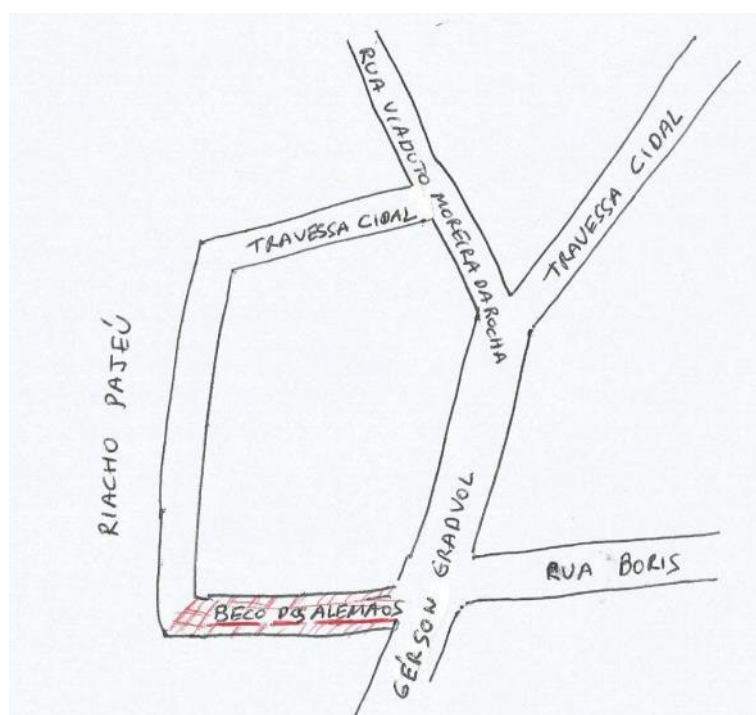
Já em frente à casa de Seu Loro, no outro lado da Rua Viaduto Moreira da Rocha, moram seus netos. Apenas três filhos de Seu Loro não moram no Poço da Draga. Mas em outros bairros da cidade de Fortaleza, capital do Ceará: Mucuripe e Parangaba. Assim, com exceção dos três filhos, todos os membros de sua família (contando também com seu cunhado e seus irmãos) são seus vizinhos.

Diferentemente de Seu Loro, que é um morador antigo, tem 77 anos, nasceu e se criou no Poço da Draga, há moradores que chegaram recentemente para morar no local. São *os novatos* que têm morado no Poço da Draga aproximadamente entre um ano e meio a

dois anos. Em frente à casa de um deles, traficantes estavam fazendo venda de drogas. Ele tinha medo de falar dos “meninos” que vendiam na entrada do Beco dos Alemãos.

Nesse **Beco dos Alemãos** “há tráfico de drogas”. É um local proibido para desconhecidos e muitos moradores evitam frequentá-lo. Soube que lá já teve três mortos e que, às vezes, ouviam-se tiros. Outro espaço perigoso era próximo ao prédio da Caixa Econômica Federal, porque lá aconteciam assaltos. E os assaltantes corriam e se escondiam nesse beco com características de uma favela (Fig.05).

Figura 5- Croqui do Beco dos Alemãos



Fonte: Pesquisador (2013)

Neste sentido, os moradores do *Beco dos Alemãos* são muito estigmatizados pelos moradores das ruas principais, principalmente os da Rua Viaduto Moreira da Rocha. O local é visto como um lugar de promiscuidade e de tráfico de drogas. Pelas informações obtidas com conversa com esses moradores, parece que todo tipo de drogas é vendida e consumida lá, como *crack*, maconha, cocaína e outros entorpecentes.

Entrei no *Beco dos Alemãos* no dia 16 de agosto de 2012, quando estava fazendo meu trabalho de campo. Nesse dia, o candidato a prefeito de Fortaleza, Moroni Bing Torgan, um vereador e mais uma comitiva estiveram no Poço da Draga. Eles falavam de suas propostas para os moradores, sobre serviços de saúde e outros assuntos. Jam de porta em

porta pregando fotografias de campanhas e entregavam adesivos aos moradores. O momento foi oportuno para ver alguns moradores que saíam de suas casas. A comitiva talvez fosse composta de umas 20 pessoas. Seguiam um carro com som, o qual divulgava o discurso de Moroni.

O *Beco dos Alemães* era bem estreito. Homens e um rapaz tatuado fumavam. E em uma casa específica, de uma janela, mãos passando papéis enrolados (poderia ser *crack* e/ou maconha) e dois homens pegavam o material do lado de fora. As pessoas, que compunham a comitiva, comentavam sobre o cheiro que sentiram de maconha, e que alguns rapazes, sem blusas, estavam magros.

Nesse sentido, a comunidade vem passando por graves problemas sociais, principalmente o desemprego, que surgiram logo com a mudança do porto da Ponte Velha para o porto do Mucuripe. Outro problema tem sido a venda e o consumo de drogas no Poço da Draga. O consumo é feito por parte de um pequeno grupo de moradores alojados no Beco dos Alemães, como ficou retratado na passagem acima.

3 Usos do patrimônio: o espaço no bairro Centro

Essa perspectiva sócio-cultural, entretanto, não desperdiça o verdadeiro capital de uma nação ou do próprio Centro Histórico de Fortaleza, pois, para Certeau (2011) o patrimônio cultural de ambos não é feito dos objetos que a cidade tem criado, mas das capacidades criadoras e do estilo inventivos que articulam a maneira de uma língua falada, a prática sutil e múltipla de um vasto conjunto de coisas manipuladas e personalizadas, reempregada e poetizadas. Ou melhor, o patrimônio na sua relação de sentido, para ele, são todas as artes de fazer.

Com estas artes de fazer, Certeau (2011) se refere às maneiras de falar, de vestir e de morar, que são os fantasmas na arte contemporânea patenteada. Ou seja, as práticas dos moradores do Poço da Draga criam no próprio espaço urbano uma multiplicidade de combinações possíveis entre lugares antigos e situações novas. Essas práticas fazem da cidade uma *imensa memória* em que prolifera *a poética*.

Havia uma faixa de areia da Ponte Velha até a Ponte dos Ingleses ou Nova. Depois, calçadão da Praia de Iracema no qual muitas pessoas o utilizavam das mais variadas formas,

conforme os grupos de usuários, como: skatistas, ciclistas (Fig. 06) e turistas com suas câmeras fotográficas.

Figura 6 - Crianças ciclistas do Poço da Draga



Fonte: Pesquisador (2012)

Aos domingos, alguns moradores costumavam frequentar a praia. Numa barraquinha que fica próxima a Ponte Velha, tinha uns três guarda-sóis grandes, e lá uma senhora, que vendia cerveja, refrigerantes, baião de dois e outros aperitivos. Às 12 horas, a temperatura estava bastante elevada, principalmente no mês de dezembro, como é de se esperar num mês de verão. Nesse dia da semana, moradores tomavam banho, e outros ficavam sentados na areia, ou mesmo, numas pedras e no calçadão. De longe os surfistas pegando ondas, ao lado da Ponte dos Ingleses. Na realidade, muitos eram surfistas que moravam no Poço da Draga (Fig.07). Eles começavam a pegar onda no intervalo das 6 horas às 17 horas, aproximadamente.

Todos esses gestos, para Certeau (2011), são verdadeiros “arquivos da cidade”, se entendermos por arquivos o passado selecionado e reempregado em função de usos presentes; eles refazem diariamente a paisagem urbana do bairro. Nessa perspectiva, não somente a questão da reprodução econômica tem estado em jogo aqui, mas também a luta

no campo da memória, ou seja, a construção do simbolismo desse bairro tem sido sustentada pelas memórias de grupos de uma elite econômica, social e política, entendida como a tradição do bairro, em detrimento das memórias de outros grupos, especificamente os moradores do Poço da Draga, que foram “apagados” ou “obscurecidos” (SCHRAMM, 2001 apud OLIVEIRA, 2006).

Figura 07 - Surfistas do Poço da Draga pegando onda



Fonte: Pesquisador (2012)

A área compreendida entre a Rua dos Tabajaras e adjacências, entre a Ponte dos Ingleses e a Igreja São Pedro, tem sido alvo da maior intervenção urbanística dos últimos anos; ao mesmo tempo, vendida (no sentido do patrimônio como mercadoria cultural) e conhecida como o que de melhor representa a memória do bairro e da cidade. Logo, enquanto certos espaços têm sido consagrados como lugares de memórias (AUGÉ, 2001), os moradores do Poço da Draga ainda aguardam o reconhecimento de serem legítimos moradores desse bairro.

4 NARRATIVAS DE LUGARES E ESPAÇOS NO POÇO DA PRAGA

Esse “quase” isolamento do Poço da Draga serviu também para que o passado deixasse muitos traços, visíveis algumas vezes, e que é possível perceber na expressão dos rostos dos moradores, no aspecto dos lugares e mesmo nos modos de pensar e de sentir, inconscientemente conservados e reproduzidos por tais pessoas e dentro de tais ambientes, sem nos apercebermos disso, geralmente. Mas, basta que a atenção se volte para esse lado para que nos apercebamos que os costumes modernos repousam sobre antigas camadas que afloram em mais de um lugar (HALBWACHS, 1990).

A respeito disso, passo a relatar a situação vivenciada por mim quando estive fazendo a pesquisa de campo. Ao chegar à frente do botequim de Seu Valdemiro, uma vizinha dele, Dona Ivone, perguntou por Dona Francisca. Ele respondeu que ela tinha ido para o Dragão do Mar. Neste dia estava sendo comemorado o Dia do Idoso. Muitos velhos do Poço da Draga e de outras áreas próximas estavam lá, como os da Moura Brasil e da favela Graviola. Dona Zenir disse que sempre que os moradores do Poço da Draga faziam festinhas os mandavam convidar.

Nesse dia, alguns velhos do Poço da Draga passavam andando pela Rua Gérson Gradvol; na sua maioria mulheres, formando grupos variados. Todos traziam sacos plásticos de compras, branco translúcido. Esses sacos eram enfeitados com duas fitas: uma vermelha e outra amarela. Dentro deles, uma série de produtos alimentícios, uma cesta básica.

Seu Loro caminhava em direção à casa dele com um grupo de velhos. Seu nome verdadeiro é José Ribamar dos Santos, 77 anos, residente na Rua Viaduto Moreira da Rocha. Ele me concedeu duas entrevistas semiestruturadas sobre sua história de vida. A primeira no dia 21 de agosto de 2012 e a outra no dia 19 de outubro de 2012. Ele nasceu e se criou no Poço da Draga. Estudou no Sindicato dos Estivadores, na Praça Franco Rabelo. Serviu o Exército Brasileiro aos 18 anos. Depois se tornou portuário até se aposentar. Casou-se e constituiu família com 11 filhos, todos já adultos. E no momento estava ajudando a netos e a bisnetos.

Além dele, Maria Zenir Gois da Silva, Dona Zenir, 70 anos. Entrevistei-a uma vez, no dia 25 de outubro de 2012. Chegou ao Poço da Draga aos 18 anos. Morou na Praia Formosa, atualmente a Indústria Naval. A mãe dela teve um barco com o nome de Mercantil, que era moda na época por causa do surgimento dos mercantis. Ela era de uma

família de pescadores. Casou-se e constituiu uma família com 10 filhos dos quais todos estudaram no Colégio Elvira Pinho.

E Dona Geraldina, conhecida como Dona Geralda, com quem fiz duas entrevistas uma no dia 19 de outubro de 2012 e a outra, 18 de dezembro de 2012. Ela nasceu em Juazeiro do Norte-CE, chegou ao Poço da Draga com 10 anos de idade. Casou-se com um embarcadiço e teve seis filhos com ele. Hoje Dona Geralda encontra-se na condição de viúva.

Os relatos desses moradores têm como características as cadeias de operações feitas sobre e com o léxico das coisas. No sentido linguístico do termo, eles manipulam e deslocam objetos, as repartições e os empregos. São, para Certeau (2011), *bricolagem*, de acordo com o modelo reconhecido ao mito por Lévi-Strauss. Investem colagens casando citações de passados com extratos de presentes para fazer deles séries (processos gestuais, itinerários narrativos) onde os contrários simbolizam. Além disso, é importante aqui deixar claro que sem os relatos, os bairros novos permanecem desertos. Pelas histórias de lugares, os bairros se tornam habitáveis. Isso porque, para Certeau (2011), *habitar é narrativizar*. Por isso, fomentar essa narratividade dos moradores antigos do Poço da Draga é também uma tarefa de restauração, a fim de despertar as histórias que dormem nas ruas e no bairro. Quanto a isso, cito:

Pesquisador: E... o quê que a senhora acha de morar aqui? Por que de tanta perseverança de permanecer aqui?

Dona Zenir: A perseverança é que... veja bem. Eu cheguei com 18 anos. Casei aqui. Na época que eu casei a catedral [da Sé] nem funcionava. Eu casei na Igreja do Rosário, um ano depois, foi que meu irmão casou. E já foi na catedral, foi em 1960. Eu casei... cheguei aqui com 18 anos, casei, construí família de 10 filhos. Todos nasceram aqui nessa beira de praia. Já tenho 18 netos. Tudo nasceram nessa beira de praia. E aqui, minhas raízes estão muito profundas. Aí eu gosto de morar aqui. Meus filhos, às vezes, dizem: Ah mãe, vamos sair daqui. Vamos para outro canto. Para onde quer que a gente vá, a gente vai enfrentar droga, vai enfrentar violência, vai enfrentar tudo. E aqui, no Poço da Draga, ainda é um cantinho dos melhores para gente morar, apesar das barras mais pesada que tem por aí. Aqui... Sair do canto que tem droga. Que tem isso, que tem aquilo. Para ir para outro que tem a mesma coisa. Então, fico aqui mesmo. Daqui, na minha opinião, eu só saio para o Bom Jardim, quando Deus me manda buscar (entrevista, 25 out. 2012).

Para Benjamin (1983), narrar histórias é sempre a arte de as continuar contando e esta se perde quando as histórias já não são mais retidas. Perde-se porque já não se tece e fia quando elas são escutadas. Quanto mais esquecido de si mesmo está quem escuta, tanto mais fundo se grava nele a coisa escutada. No momento em que o ritmo do trabalho o

capturou, ele escuta as histórias de tal maneira que o dom de narrá-las lhe advém espontaneamente. Assim, para Benjamin, portanto, está construída a rede em que se assenta o dom de narrar. Rede essa que hoje em dia tem sido desfeita em todas as extremidades, depois de ter, para ele, sido atada há milênios no âmbito das mais antigas formas de trabalho artesanal. Conforme o exemplo dado por Seu Loro sobre como era antigamente o Poço da Draga.

Seu Loro: Aqui era uma comunidade pequena, né. Mas era movimento marítimo, porque o cais era aqui. Afastado um pouco. E com a evolução dos tempos foi modificando tudo, o cais que era aqui, mudou para o Mucuripe, 54, 55, acho que foi 54. Ai eu foi trabalhar lá, né. Ficamos aqui. Aqui a comunidade foi aumentando, aumentando. E aqui a gente vivia do trabalho aqui, né, na ponte. Os navios atracavam aqui, descarregavam aqui. Passam uns troles... tinha as linhas dos trilhos... a carga vinha dos troles para os armazéns. E a gente vivia disso. Pouca gente morava aqui, tinha mais eram trabalhadores, eram estivadores, eram portuários, arrumadores que trabalham aqui, mas tudo morava mais ou menos afastado daqui. Então essa comunidade aqui, naquela época, talvez fosse umas quatrocentas, quinhentas pessoas só e tal. Agora tem muito mais. E foi aumentando ai, o pessoal foi evoluindo, fizeram essa rua aqui [Viaduto Moreira da Rocha], eu morava mais lá na frente, na casa do meu pai. Foi fazendo casa aqui, fazendo casa, fazendo casa e tal. E fizeram casa aqui em frente, que dizem que vão tirar. Dizem que vão tirar essas casas daí da frente, vão botar aqui perto, diz o povo, eu não sei. Em político a gente não acredita muito não (entrevista, 19 out. 2012).

A narrativa, ainda para Benjamin, da maneira como prospera longamente no círculo do trabalho artesanal, agrícola, marítimo e depois urbano, é ela própria algo parecido a uma forma artesanal de comunicação. Não pretende transmitir o puro em si da coisa, como uma informação ou um relatório. Mergulha a coisa na vida de quem relata, como é possível compreender na fala de Seu Loro, a fim de extraí-la outra vez. É assim que adere à narrativa a marca de quem narra, como à tigela de barro a marca das mãos do oleiro. A tendência dos narradores é começarem sua história com uma apresentação das circunstâncias em que eles mesmos tomaram conhecimento daquilo que segue, quando não as dão pura e simplesmente como experiência pessoal.

Mais do que isso, para Santos (2003), a memória é vista como um atributo que permite ao homem a percepção de sua finitude. Temos, portanto, dentre os valores mais caros associados ao ser humano, a memória. Sua preservação tem sido vinculada à condição humana no que ela tem mais forte e consistente e que pode ser usado na defesa da justiça e liberdade.

Assim sendo, a memória é tocada pelas circunstâncias como o piano que “produz” sons ao toque das mãos. A memória é o sentido dos moradores antigos do Poço da Draga. E, por isso, para Certeau (2011), ela se desenvolve também com a relação nas sociedades tradicionais, como *o amor* - ao passo que se atrofia quando se dá a autonomização de lugares próprios. Eis, portanto, o relato de Dona Geralda, a moradora mais antiga da comunidade, que detém o “invisível tesouro da memória”:

Pesquisador: A senhora tem saudades desses barcos, que vinham pra cá?

Dona Geralda: Barco, não, eram navios mesmo.

Pesquisador: Esse nome draga é um navio, Dona Geralda?

Dona Geralda: A draga era, assim, como um barco grande que vinha pra fazer conserto aí atrás no estaleiro, que tinha aí atrás. O estaleiro agora tem dono. Agora é o Doutor Gil, um grande milionário daqui. É só pra fazer os consertos dos navios dele aí. Pronto.

Pesquisador: Então esse nome Poço da Draga é por causa desse navio?

Dona Geralda: É.

Pesquisador: Bonito, então, interessante... (entrevista, 18 dez. 2012).

Há mesmo um navio grande, que encalhou próximo a Ponte Velha. Talvez ele seja a draga cujo nome deu origem ao Poço da Draga. Ele é muito visível para quem vem do mar para terra firme. É importante que essa narrativa seja repassada de “boca em boca” entre as gerações, assim as crianças da comunidade crescerão e acumularão na memória mil fragmentos de saber e de discurso que, mais tarde, determinarão sua maneira de agir, de sofrer e de desejar. Dona Geralda costuma sentar em uma cadeira de bambu, em frente a sua casa, à espera de ouvintes que queiram aprender com a experiência de vida dela.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os moradores do Poço da Draga acreditam que passaram a ter visibilidade a partir da construção do Instituto Dragão do Mar e das colunas de sustentação do Acquario do Ceará. Ambos os empreendimentos feitos com recursos estatais que têm sofrido severas críticas.

Uma delas tem sido a de que a construção do Centro Dragão do Mar tem deposto contra a memória do lugar e contra o patrimônio histórico. Muitos desses críticos acham que esse conjunto arquitetônico não levou em consideração a tradição dos sobrados e galpões do local, bem como o passado portuário ali encerrado e o antigo uso do local.

Já em relação ao Acquario do Ceará, que pretende ser um equipamento com muitas funções, sendo uma delas a de exibir peixes exóticos que ficarão confinados em aquários, na

quantidade de aproximadamente 38, a crítica dos moradores, por meio de suas memórias, que no momento têm de comprar peixe no Mucuripe, gastar dinheiro com passagem de ônibus ou mesmo táxi, como no exemplo de Seu Valdemiro. Ou seja, anteriormente havia a Praia do Peixe; nela muitos pescadores do lugar pescavam e vendiam o apurado.

Com a privatização da praia pela INACE, os pescadores foram indenizados e expulsos. Uma parte foi para o Conjunto Palmeiras; outra, para o Conjunto Ceará. De outro modo, ao invés de os peixes serem somente exibidos para *o olhar dos visitantes*, como pretende fazer o Acquario, antes os peixes serviam como sustento de muitas famílias do Poço da Draga.

Este artigo, assim, privilegia a noção de uso do espaço. Ou seja, as práticas dos moradores do Poço da Draga criam uma multiplicidade de combinações possíveis entre lugares antigos e situações novas no próprio bairro central e adjacências.

Com isso, os moradores do Poço da Draga construíram sua diferença por meio de uma espécie de exílio sócio-espacial, que tem disseminado os mais variados *usos e contrausos* do espaço no bairro central, fronteira com o bairro da Praia de Iracema (imprimindo *ruídos visuais* à paisagem enobrecida), os quais também se expressam como contranarrativas em relação às concepções oficiais de patrimônio e têm assegurado o caráter eminentemente político do espaço público.

Essa repolitização do espaço por parte dos moradores não acontece somente em termos de prática, mas também no campo da memória, tendo como suporte a dimensão narrativa, pois através dela os acontecimentos diários e marcos das histórias dos moradores têm sido contados.

Com a pesquisa de campo, foi possível perceber que os projetos de reurbanização, que buscam preservar a memória do bairro, acabam por envolver uma completa ocupação da área. Diferente da dimensão narrativa, eles procuram aprisionar a memória da elite local em materiais como pedras, arquitetura em geral, monumentos e outros.

Diferentemente a memória dos moradores do Poço da Draga tem um sentido de identidade para eles. Ao mesmo tempo, tem sido através dela que eles têm buscado a cidadania, pois a memória tem sido utilizada como instrumento para apoiar as lutas do presente. Também tem sido por meio dela que o bairro central e adjacências têm sido habitados, no sentido de que habitar é narrativizar. Logo, incentivar as narrativas desses

moradores das mais variadas gerações é um trabalho de restauração para que possamos conhecer os contos que estão adormecidos nas ruas desse bairro.

Tudo isso indica que os moradores atribuem valores completamente diferentes às concepções dos órgãos estatais de preservação, porque eles consideram que há necessidades mais importantes a serem atendidas pelo poder público na área de infraestrutura e saneamento básico. Além disso, as edificações ao redor deveriam ter uso para os moradores do bairro. De outro modo, os bens a serem preservados devem possibilitar a melhoria da qualidade de vida deles.

Tratando-se dessas diferentes versões do patrimônio, as casas dos moradores do Poço da Draga têm gerado uma tensão, que tem atrapalhado a expansão dos poderosos. Elas têm contestado a expansão física e econômica destes, como também das instituições estatais, que querem remover os moradores em razão do lucro e dos investimentos no setor de serviços e de turismo.

Referências

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. 2ªEd. Campinas, São Paulo: Papirus, 2001.

BENJAMIN, Walter. **O narrador**. In: textos escolhidos. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**: vol. 2. Morar, cozinhar. 10ª Ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

FEITOSA, Luiz Tadeu. **O Poço e a Draga: a favela e a biblioteca**. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria da Cultura e desporto, 1998.

GASPAR, L. M. **Integração econômica e social de uma favela**: estudo sobre o “Poço da Draga”. Fortaleza, [s.n.], 1970.

GONDIM, Linda M. P. A Construção Social da Memória na Moderna Fortaleza. In: AGUIAR, Odílio et al. (Org). **Olhares Contemporâneos**: cenas do Mundo em Discussão na Universidade. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001a, p. 174-189.

GONDIM, Linda M. P. O dragão da cultura contra a cidade partida: o Centro Cultural Dragão do Mar e a problemática do espaço público em Fortaleza. In: **Encontro Nacional da Associação Nacional da Pós-graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e regional** (ANPUR), 9, 2001. Rio de Janeiro. Anais.vol. 2, p.922-935, jun. 2001, CD-Rom.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, editora Revista dos Tribunais, 1990.

OLIVEIRA, H. M. A. **O Poço da Draga “premiado”**: O projeto de realocação e a construção do Centro Multifuncional de Feiras e Eventos do Ceará. 2003. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará.

OLIVEIRA, H. M. A.. **O Poço da Draga e a Praia de Iracema**: convivência, conflitos e sociabilidades. 2006. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. **Memória coletiva e teoria social**. São Paulo: Annablume, 2003.

SCHRAMM, Solange Maria de Oliveira. **Território Livre da Iracema**: só o nome ficou? Memórias coletivas e a produção do espaço na Praia de Iracema. Fortaleza: Departamento de Ciências Sociais. UFC. Dissertação de Mestrado, 2001.

SOUZA, V. B. **Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura**: política cultural no discurso de modernização de governo das mudanças. Universidade Federal da Paraíba, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Dissertação de Mestrado, 2000.

Documentos e Leis

PREFEITURA MUNICIPAL DE FORTALEZA. Fundação de Desenvolvimento Habitacional de Fortaleza – **HABITAFOR**. Plano Habitacional para Reabilitação da Área Central de Fortaleza. Fortaleza, 2009.

BRASIL. **Estatuto da Cidade**. – 3. ed. – Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2008. 102 p.

**POR UM TOMBAMENTO DA PAISAGEM DO CAIS JOSÉ ESTELITA: CONSCIÊNCIA
PATRIMONIAL OU PRAGMATISMO POLÍTICO?**

Luiz Eduardo Pinheiro Sarmiento⁵⁵⁹

RESUMO

Neste trabalho, busco observar e interpretar como a ideia de “paisagem cultural” emergiu, a partir dos movimentos sociais urbanos recifenses, como um paradigma político e, sobretudo, como foi incorporada ao debate público, conformando, enquanto imagem, um presente-futuro desejável de sustentabilidade socioespacial, ambiental, econômica e cultural da cidade. Meu interesse reside, por consequência, na análise das estratégias mobilizadas em torno da defesa do tombamento paisagístico, revelando as inovações conceituais e práticas políticas do ponto de vista da arquitetura, da legislação e da cultura, em sua inter-relação entre a materialidade e imaterialidade.

Palavras chave: Paisagem cultural; cidades; patrimônio cultural; movimentos sociais urbanos.

INTRODUÇÃO

Recentemente, no contexto das atuais crises enfrentadas pelas cidades, especialmente aquelas que se utilizam de parâmetros globalizantes em seu planejamento urbano, pude acompanhar inúmeros debates e disputas acaloradas em torno do destino do Cais José Estelita⁵⁶⁰, localizado no Centro Histórico do Recife.

Alvo de intervenções, negociações e tensões entre o poder público, empresários e setores da sociedade civil, a área, destinada à construção de um megaempreendimento imobiliário denominado “Projeto Novo Recife”⁵⁶¹, logo tornou-se um ambiente do florescimento de novas experiências de gramáticas espaciais insurgentes.

Nessa atmosfera, a presença dos movimentos sociais urbanos⁵⁶², passou a revelar as inúmeras inquietudes urbanas, a dimensão conflitiva do espaço e, sobretudo, as visões distintas de cidade. Sob o lema “A cidade é nossa. Ocupe-a”, o Movimento #OcupeEstelita, por exemplo, além de fazer frente à destruição do Cais José Estelita e a consequente implantação do empreendimento, questionando a destinação privatista dos vazios urbanos e as decisões sobre o uso do patrimônio público, terminou por convocar as pessoas a

⁵⁵⁹ Doutor em Antropologia (UFPE) e Bolsista PNDP/Capes no Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA/DAM/UFPE. / eduardopsarmiento@gmail.com

⁵⁶⁰ A extensão de terreno, de mais de 100 mil m², pertencente à Rede Ferroviária Federal, foi arrematada, em leilão, por um grupo de empresas (Moura Dubeux, Queiroz Galvão e GL Empreendimentos), formando um Consórcio que objetivava implementar um megaprojeto imobiliário, o chamado Projeto Novo Recife

⁵⁶¹ O projeto previa, inicialmente, a construção de torres residenciais e comerciais, totalizando 13 prédios com cerca de 40 andares.

⁵⁶² A exemplo do Direitos Urbanos e Movimento #OcupeEstelita.

pensarem sobre o direito à cidade, surgindo como uma janela a revelar agendas, aglutinando e mobilizando manifestações, ocupações, assembleias, audiências públicas, denúncias ao Ministério Público, campanhas, abaixo-assinados e pedidos de tombamento.

Neste trabalho, especificamente, busco observar e interpretar como a ideia de “paisagem cultural” emergiu, a partir dos movimentos sociais urbanos recifenses, como um paradigma político e, sobretudo, como foi incorporada ao debate público, conformando, enquanto imagem, um presente-futuro desejável de sustentabilidade socioespacial, ambiental, econômica e cultural da cidade.

Meu interesse reside, por consequência, na análise das estratégias mobilizadas em torno da defesa do tombamento paisagístico, revelando as inovações conceituais e práticas políticas do ponto de vista da arquitetura, da legislação e da cultura, em sua inter-relação entre a materialidade e imaterialidade.

CIDADES, PAISAGENS E PATRIMÔNIO CULTURAL: UM DIÁLOGO EM CONSTRUÇÃO

Nos últimos anos, o conceito⁵⁶³ de paisagem cultural vem ganhando força e destaque⁵⁶⁴ nas discussões sobre preservação patrimonial.

No Brasil, os debates acadêmicos e institucionais, vinculados ao contexto de ampliação da noção de patrimônio e de renovação das políticas públicas, a respeito deste conceito culminaram na publicação da Portaria nº 127 de 30 de abril de 2009⁵⁶⁵, que criou um novo instrumento de proteção patrimonial e de gestão territorial: a “Chancela da

⁵⁶³ Conceito fundamental para algumas correntes da Geografia acadêmica desde o final do século XIX, a paisagem cultural foi primeiramente apropriada para políticas de patrimônio pela UNESCO em 1992, quando esta incluiu a categoria paisagem cultural para inscrição de bens na Lista de Patrimônio Mundial.

⁵⁶⁴ A preocupação com a paisagem como um bem patrimonial já existia no momento da institucionalização da preservação do patrimônio no Brasil em 1937, manifesta na criação do Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico (ALMEIDA, 2007 p. 07), embora a história de ação do IPHAN revele pouca clareza em relação àquilo que se entendia por paisagem. Vale de todo modo, ressaltar uma nova preocupação mundial como expressam os recentes documentos: Decreto da Convenção Europeia da Paisagem (2000), Lei de Regulamento, Proteção, Gestão e Ordenamento da Paisagem da Catalunha (2005), Convenção Global da Paisagem (2009), Carta Colombiana da Paisagem (2010), Carta Brasileira da Paisagem (2012) e em especial, para a Paisagem Urbana Histórica, o Memorando de Viena (2005).

⁵⁶⁵ No Diário Oficial da União de 05 de maio de 2009, a Portaria 127, de 30 de abril de 2009, estabelece a chancela da Paisagem Cultural Brasileira, detalhando todos os passos do procedimento específico para declarar um bem como paisagem cultural brasileira. A chancela tem por finalidade atender ao interesse público e contribuir para a preservação do patrimônio cultural, complementando e integrando os instrumentos de promoção e proteção já existentes, reconhecendo porções singulares dos territórios, onde a inter-relação entre a cultura humana e o ambiente natural confere à paisagem uma identidade singular.

Paisagem Cultural Brasileira”, que complementa e integra os instrumentos de promoção e proteção já existentes, reconhecendo porções singulares dos territórios, onde a inter-relação entre a cultura humana e o ambiente natural confere à paisagem uma identidade singular.

Assim, ao compreender que a paisagem cultural é “o meio natural ao qual o ser humano imprimiu as marcas de suas ações e formas de expressão, resultando em uma soma de todas as testemunhas derivadas da interação do homem com a natureza e, reciprocamente, da natureza com o homem” (BRASIL, 2007)⁵⁶⁶, temos que a categoria passou, por isto, a ser objeto das mesmas operações⁵⁶⁷ de intervenção e preservação que recaem sobre todos os bens culturais. Naturalmente, as transformações significativas nas práticas e políticas de preservação fizeram alterar, substancialmente, não apenas a compreensão da paisagem, mas, sobretudo, a forma de valorização, proteção e promoção.

No entanto, como faz lembrar Rafael Winter Ribeiro (2011), é necessário, antes de tudo, tomar cuidado com a tentação que a ideia totalizante da paisagem tem provocado, entre natural e cultural, sendo resultado de múltiplas e diferentes formas de apropriação, uso e transformação do homem sobre o meio natural:

Dizer que a paisagem cultural é o meio natural marcado pelo homem na verdade não define coisa alguma para as ações na área do patrimônio, uma vez que hoje, toda a superfície do planeta pode se enquadrar nessa definição. Mesmo grandes cidades, mesmo grandes projetos de engenharia são, na verdade, de alguma maneira, fruto da relação do homem com a natureza. (RIBEIRO, 2011, p. 258).

Desse modo, há de se ter bastante cautela com os riscos da abrangência do uso da categoria, evitando, assim, a sua banalização. Trata-se, sobretudo, de uma questão operacional fundamental, pois ela pode ser lida de diferentes maneiras:

A paisagem pode ser lida como um documento que expressa a relação do homem com o seu meio natural, mostrando as transformações que ocorrem ao longo do tempo. A paisagem pode ser lida como um testemunho da história dos grupos humanos que ocuparam determinado espaço. Pode ser lida, também, como um produto da sociedade que a produziu ou ainda como a base material para a produção de diferentes simbologias, locus de interação entre a materialidade e as

⁵⁶⁶ Art. 2º da Carta de Bagé ou Carta da Paisagem Cultural.

⁵⁶⁷ Intervenções como as de identificação, proteção, inventário, registro, documentação, manutenção, conservação, restauração, recuperação, renovação, revitalização, restituição, valorização, divulgação, administração, uso, planejamento e outros.

representações simbólicas. Em 1976, Donald Meining identificava dez formas diferentes de encarar a paisagem: como natureza, como habitat, como artefato, como sistema, como problema, como riqueza, como ideologia, como história, como lugar e como estética (MEINING, 1979). Existem, enfim, diferentes olhares possíveis sobre a paisagem. (RIBEIRO, 2007, p. 9).

De toda forma, estes caminhos, acompanhados de precauções, nos implicam na percepção de que os significados da paisagem podem ir além dos elementos visíveis e representar muito mais do que o arranjo visual e funcional de fenômenos a serem identificados, classificados, mapeados ou analisados.

Neste sentido, a paisagem pode ser uma imagem cultural, um modo pictórico de representar, estruturar ou simbolizar ambientes. Logo, a percepção da paisagem é, antes de tudo, uma obra da mente, povoada por atributos reais e imaginários que permeiam desejos e medos, sonhos e realidades, o verossímil e o sobrenatural (TUAN, 1980). Desse modo, um olhar sobre a cidade, em sua configuração e fisionomia urbana, incluindo suas edificações, seus espaços públicos e privados, deve contemplar o acionamento destes códigos, associados aos contextos e domínios específicos, a universos simbólicos distintos, nos quais os indivíduos estão sendo permanentemente reconstruídos a partir das relações que mantêm.

A cidade é construída por homens que não se esgotam numa dimensão biológica e ou funcional, mas compõem, através de sua existência em sociedade, o processo de construção social da realidade. Alguns autores têm priorizado essa dimensão simbólico-cultural na construção do território, considerando-o como uma identificação que determinados grupos desenvolvem com seus 'espaços vividos', como demonstra Felix Guatari (1985). Para ele, os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos.

Todas essas abordagens e questões revelam que a "paisagem, qualquer que seja, é sempre uma produção cultural. Ela é fruto de uma interpretação do meio e não é uma categoria que perpassa todas as sociedades". (RIBEIRO, 2011, p. 260).

Apesar de ser uma categoria importante de pensamento, ela é resultado de uma interpretação, "uma leitura do mundo, um artefato cultural por definição" (idem, p. 260). Sua significação e retórica, como nos lembra DUNCAN (1990), são centrais em um sistema cultural, ou seja, "como um conjunto ordenado de objetos, um texto, ela atua como um sistema de significação que é comunicado, reproduzido, experimentado e explorado"

(DUNCAN, 1990, p. 17). Como nos lembra a Professora Lúcia Maria de Siqueira Cavalcanti Veras (2014):

Esta forma de compreendê-la põe em evidência sua complexidade – tempos sobrepostos, aparência da forma, dinâmica da natureza como suporte e cultura, produto da consciência do homem, numa relação contínua que expressa, no movimento, transformações e permanências. Não por acaso, paisagens que revelam este pacto entre os seus elementos - natureza e memórias sobrepostas – e são complementadas no olhar sensível de quem as percebe, são reproduzidas sob a forma de cartões-postais, que aprisionam na imagem a estrutura visível apreendida pelo olhar. Se o cartão-postal congela no segundo da fotografia aquilo que foi capturado pelo olhar sensível, a paisagem que foi registrada revela, para além da imagem do segundo capturado, a apropriação dos lugares em camadas de tempo sobrepostas, próprias da cultura. (VERAS, 2014, p. 24).

Nesse contexto, as cidades, pela sua atratividade e centralidade gravitacional, assumem, a partir de suas paisagens urbana, uma complexa realidade (cênica, simbólica e funcional) notadamente marcada por uma multivariada (re) produção do espaço.

Suas transformações, acompanhadas de inúmeras cronologias espaciais, imputam desafios não apenas para o ordenamento do território e para o planejamento urbano, mas, igualmente, à seleção dos valores históricos a preservar. Num fluxo de um equilíbrio instável entre *pastscapes* e *futurescapes*, entre o visível e o não visível, entre o preservar e o destruir, ocorrem mudanças significativas na matriz paisagística dos espaços urbanos.

Destaco, nesse panorama, que sua *geodiversidade* é modelada por diversos acontecimentos geradores de mudanças, por sua vez, vinculadas aos novos contextos tecnológicos, políticos e socioculturais, ora mais rápidas e abruptas, todos formadores da *cityscape*, ou seja, dos elementos de identificação que diferenciam os lugares entre si. Assim, como nos aponta João Luís J. Fernandes (2009),

As paisagens urbanas estão polvilhadas por ícones que as diferenciam, que as marcam e as colocam em rotas turísticas - ícones aos quais se associam cidades que assim se representam, por linguagens intertextuais, em indústrias criativas de grande capacidade de difusão, como o cinema, a fotografia, a publicidade ou os simples folhetos de promoção. Assim se associa Paris à Torre Eiffel, Bruxelas ao Maneken Piss ou Pisa à sua torre inclinada. Esta simbologia é uma marca de identificação mas também um meio de promoção e marketing territorial, factor importante numa lógica global de concorrência entre cidades, lugares que buscam relevância, poder de atracção e elementos de distinção. Esta cartografia de geossímbolos engloba um vasto espectro de elementos aos quais se atribuíram valores de representação, selectiva e simplificada, de cada lugar. Alguns desses símbolos são rugosidades naturais, pormenores físicos da paisagem urbana que, em muitos casos, como o *monte Licabethus*, em Atenas, se distinguem como

pontos privilegiados de observação. O enquadramento físico distingue também cidades como o Porto e Viseu, marcadas por uma ambiência granítica, de outras, como Lisboa e Coimbra, espaços urbanos mais abertos e luminosos, facto que muito deve à matriz calcária de parte das suas construções mais emblemáticas. (FERNANDES, 2009, p. 200).

Por essa perspectiva, diversos outros geossímbolos de distinção e afirmação associam-se a personagens e acontecimentos relevantes, muitas vezes a elementos de afirmação de poder que, ao longo dos tempos, se plasmaram no espaço urbano. Resultam, portanto, de processos instáveis de construção-destruição-reconstrução, sendo dinâmicas, heterogêneas e constituídas por elementos diversificados. Essa complexidade “comporta elementos materiais e imateriais e faz da apropriação, vivência e percepção da paisagem um exercício multissensorial amplo” (FERNANDES, 2009, p. 207). Classificadas ou não como patrimônio histórico e cultural, o fato é que as paisagens urbanas, repletas de transformações, revelam o caráter histórico da produção das paisagens, sobretudo, os interesses intrínsecos da economia de mercado.

No Brasil e no mundo⁵⁶⁸, a questão das paisagens culturais urbanas, e de sua preservação como espaços simultâneos de natureza e de cultura, encontra-se em evidência.

Diante disso, penso que o debate sobre a paisagem cultural abre novas possibilidades não apenas de discussões conceituais, mas igualmente metodológicas, projetuais e, principalmente, acerca dos desafios, implicações e aplicações nas políticas de preservação do patrimônio. Possibilita, ainda, uma chance de encarar a diversas leituras sobre o espaço, sobre as interpretações concorrentes, sobre os aspectos sociais e políticos envolvidos na interpretação das paisagens, revelando as formas que essa significação toma lugar.

Assim, a possibilidade de concretização de uma política de preservação de paisagens qualificadas como culturais viria a ampliar a própria noção de patrimônio e as medidas de salvaguarda e valorização. Por outro lado, certamente implicará na criação de novas formas de gestão, nas quais o patrimônio seja tomado efetivamente como um dos elementos estruturadores do planejamento territorial. Ademais, a interdisciplinaridade proposta pelo novo conceito vem exigindo a abertura dos canais de comunicação entre as diversas áreas, buscando, além da

⁵⁶⁸ No Brasil, estão inscritos como Patrimônio da Humanidade, no critério de Paisagem Natural, os bens: Parque Nacional do Iguaçu; Mata Atlântica: Reservas do Sudeste; Parque Nacional Serra da Capivara; Costa do Descobrimento: Reservas da Mata Atlântica; Área de Conservação do Cerrado; Área de Conservação do Pantanal; Parque Nacional do Jaú; e Ilhas Atlânticas Brasileiras: Fernando de Noronha e Atol das Rocas (site da Unesco).

integração, a ampliação dos mecanismos de participação, democratizando a gestão do patrimônio e tornando imprescindível a inclusão das comunidades locais e demais interessados. (FIGUEIREDO, 2013, p. 88).

Dessa forma, o acionamento dessa categoria e, principalmente, desse lugar de discussão, aparece na tentativa de compreender o afloramento do uso da ideia de paisagem cultural na defesa do “Cais José Estelita”, como uma “paisagem ameaçada”, e, especialmente, a sua efetividade como um “veículo visual concreto de convencimento e de informação” (RIBEIRO, 2011, p. 262). Portanto, além de compreender os valores em si, penso ser necessário perscrutar a dimensão política envolvida na interpretação desses valores.

Quero, com isso, dar conta do questionamento, primeiramente, de como se construiu a dimensão discursiva e retórica sobre percepção paisagística do Cais, depois se ela permeou, do ponto de vista do reconhecimento, os diversos indivíduos e coletivos aderentes à causa #OcupeoEstelita, na tentativa de apreender, por fim, os aspectos enfatizados (estéticos, identitários, etc.) na defesa acerca da proteção do território, ou seja, suas implicações.

Nesse sentido, a paisagem da borda de São José, onde localiza-se o Cais José Estelita, deve ser analisado de forma especial, como uma “paisagem-postal”, como nos lembra VERAS (2014):

Mais do que um Cartão-postal, a borda de São José, no centro histórico do Recife, é uma Paisagem-postal. Paisagens-postais são aquelas que identificam cidades. Esta identificação não está expressa na paisagem em si, mas na relação de apreensão entre o sujeito que a observa e a paisagem que se deixa observar, entre o sujeito que a transforma e a paisagem que se deixa transformar, no sujeito capaz de pensá-la ao reunir a dispersão dos dados sensíveis e manter em si a conexão das coisas que a revelam como paisagem. Quando as paisagens afiançam as nossas intenções, é porque nos tocam profundamente e descobrimos em nós o complemento daquilo que percebemos, como parte do fio das coisas que as tecem. Se este sentimento é partilhado coletivamente, não estamos mais diante de um Cartão-postal, mas diante de uma Paisagem-postal. Assim, se o cartão-postal congela no segundo da fotografia aquilo que foi capturado pelo olhar sensível, a paisagem que foi registrada revela, para além da imagem do segundo fotografado, a apropriação dos lugares em camadas de tempo sobrepostas, próprias da cultura. (VERAS, 2014).

Ao analisar o Cais José Estelita, como uma paisagem emblemática ou paisagem-postal, digna de ser protegida, pretendo demonstrar que o conhecimento da paisagem implica a análise da sua representação, percepção e vivência não só no que concerne ao

espaço de ação, mas, sobretudo no que diz respeito ao espaço desconhecido, em que se realiza a “práxis social”. Ao final, gostaria de ilustrar as possibilidades de utilização dessa perspectiva, verificando a aplicabilidade do conceito e suas ressonâncias práticas na formulação de estratégias e na preservação da área, analisando como a noção de paisagem cultural poderá trazer novos horizontes de atuação e orientar novas práticas de preservação patrimonial.

POR UM “TOMBAMENTO” DA PAISAGEM DO CAIS JOSÉ ESTELITA

No Recife, esta discussão sobre a paisagem, mencionada anteriormente, presente na produção de pesquisas acadêmicas, notadamente de arquitetos⁵⁶⁹, tem tomado, ultimamente, novos contornos que envolve, agora, cada vez mais a sociedade civil.

O fato é que na tensão entre a viabilização de empreendimentos imobiliários e os possíveis impactos que a construção dos edifícios causam em sítios históricos, comprometendo a autenticidade e integridade do patrimônio construído, tem feito aflorar opiniões concorrentes, por vezes polarizadas, traduzidas, como já dito anteriormente, entre o discurso do “moderno” e do “atrasado”, do “novo” e do “velho”, do “presente” e do “passado”, como é possível acompanhar no documento publicado pelo grupo Direitos Urbanos:

O gabarito violentamente desproporcional à massa edificada do Bairro de São José e incompatível com a paisagem de um Recife horizontal, que se deu avançando metro a metro sobre as águas; o excessivo adensamento e suas consequências; o exclusivismo em relação ao setor social a que se destina o programa do empreendimento e o abrupto corte social que ele provoca no bairro, assim como a eleição de uma frente para o projeto na direção do Pina e de Boa Viagem, tratando o Bairro de São José como os fundos, são alguns elementos concretos que apontamos, dentro da indignação que o Novo Recife nos provoca de uma forma mais ampla, porque agride profundamente nossa ideia de cidade. A área toda tem grande valor histórico por permitir, ainda hoje, uma percepção de qual foi o padrão de ocupação da cidade que se consolidou ao longo do tempo. O enfileiramento de

⁵⁶⁹ VERAS, Lúcia Maria de Siqueira Cavalcanti. **Paisagem-postal: a imagem e a palavra na compreensão de um Recife urbano** / Lúcia Maria de Siqueira Cavalcanti Veras. – Recife: O Autor, 2014. 467 f.: il. / MELO, Raphael Ferraz Almeida de. **Edifícios novos em sítios históricos: análise dos impactos sobre a autenticidade e integridade do patrimônio construído**. Dissertação. (Mestrado em Desenvolvimento Urbano), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009. / LAPA, Tomás de Albuquerque. **Grandes cidades constroem-se com edifícios grandes?** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011./ LACERDA, Norma. “Intervenções no bairro do Recife e no seu entorno: indagações sobre a sua legitimidade”. In: **Sociedade e Estado**, v. 22, p. 621-646, 2007./ LOUREIRO, Claudia; AMORIM, Luiz. “Vestindo a pele do cordeiro: requalificação versus gentrificação no Recife”. *Urbana*. In: **Revista Eletrônica do Centro Interdisciplinar de Estudos da Cidade**, v. 1, 2006. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ciec/revista/>. Acesso em: 5 set. 2012.

espigões na frente d'água coloca todo o skyline tradicional como mero pano de fundo para os novos empreendimentos, ou seja, permitir essa ocupação é assumir que qualquer obra nova é mais importante do que o tecido antigo e preservado – abre-se com isso uma premissa muito arriscada para a própria razão de ser dos órgãos que deveriam ser responsáveis pela preservação do patrimônio histórico (Iphan e Fundarpe)⁵⁷⁰.

No entanto, talvez a grande “novidade” nesse acontecimento foi a assunção de noções como “horizonte”, “silhueta”, impactos sobre a “paisagem cultural”, “paisagem urbana” articuladas em torno da ideia de “valores” e de “memória”:

Por ser uma área **portadora de valores históricos, arqueológicos, paisagísticos e ambientais indiscutíveis para a cidade do Recife, o Estado de Pernambuco e para o Brasil**. Próxima a 16 Monumentos Nacionais preservados pelo IPHAN, o Pátio Ferroviário das Cinco Pontas é ainda um precioso documento sobre a memória ferroviária de Pernambuco e do Brasil, e, naturalmente, um bem de enorme valor para a história do Recife. O pátio foi implantado sobre zona de aterramento junto ao antigo Aterro dos Afogados, no século XVII por iniciativa dos holandeses para ligar o Forte das Cinco Pontas, Monumento Nacional desde 1938, e o Forte do Príncipe Guilherme (demolido no início do século XIX). Essa área aberta compunha um sofisticado sistema defensivo de mar, rios e canais, demarcando também a entrada por terra da região produtora de açúcar. Além disso, ao longo do pátio, sobre o aterro dos Afogados, encontra-se o traçado da primeira linha férrea de Pernambuco, segunda do Brasil para ligar o Recife ao rio São Francisco. A área se destaca também pelo seu valor enquanto paisagem cultural, na sua relação histórica com a bacia do Pina, com o bairro do Recife e com o antigo Porto do Recife. Nos últimos anos, o grupo 'Direitos Urbanos | Recife' promoveu diversas ocupações político-culturais no Cais José Estelita, mostrando que parte significativa da população deseja conhecer e resguardar sua história e sua identidade. Em 2014, após uma tentativa de demolição, houve a ocupação permanente e pacífica pelo 'Movimento Ocupe Estelita', em protesto contra um projeto imobiliário que está sendo questionado judicialmente e que tornou o Movimento Ocupe Estelita conhecido nacional e internacionalmente. Milhares de pessoas visitaram o pátio nas semanas seguintes. Após tantos anos fechado, a maioria da população jamais havia andado por aqueles trilhos, vagões e armazéns, em um dos poucos espaços abertos, talvez o único, de onde ainda se vê o pôr-do-sol no Recife e cujo potencial como área pública de uso comum é enorme. Já conseguimos avanços significativos com o reconhecimento da área operacional do Pátio Ferroviário das Cinco Pontas, como representativo para a memória ferroviária brasileira, mas isso não representa o tombamento. Queremos que o pátio ferroviário e o Cais José Estelita sejam tombados, pois eles fazem parte da nossa história, da **nossa memória e a da paisagem urbana do Recife**. Povo sem história é povo sem memória e povo sem memória é povo sem alma.⁵⁷¹

⁵⁷⁰ Carta em Defesa do Cais José Estelita. Nossa Paisagem, Nosso Patrimônio, elaborada pelo grupo Direitos Urbanos e encaminhada, em 23 de abril de 2012, à Fundarpe e ao Iphan.

⁵⁷¹ Texto do abaixo-assinado entregue ao Iphan, no dia 12 de fevereiro de 2015, solicitando o tombamento do Pátio Ferroviário das Cinco Pontas - Cais José Estelita, em reunião com o secretário-executivo do MinC e com a presidenta do IPHAN. Disponível em: <https://www.change.org/p/minist%C3%A9rio-da-cultura-tombamento->

O texto acima, transcrito da petição online articulada pelo MOE e DU, em fevereiro de 2015, teve como objetivo, num primeiro momento, exigir o “tombamento” do Pátio Ferroviário das Cinco Pontas e do Cais José Estelita.

A iniciativa mobilizada pela internet, na oportunidade, contou com apoio de mais de 40 entidades, coletivos e instituições, mobilizando quase 13 mil assinaturas.

Figura - Cards de divulgação da campanha “EU APOIO O TOMBAMENTO DO ESTELITA”



Fonte: MOE. Disponível em: www.facebook.com/MovimentoOcupeEstelita

Entregue ao Minc e ao IPHAN, o documento repercutiu e provocou os primeiros resultados, já em março daquele ano, quando se obteve a homologação que declarava o

[do-pátio-ferroviário-das-cinco-pontas-e-do-cais-josé-estelita](#). Acesso em: 15 de fevereiro de 2015.

valor histórico, artístico e cultural à área operacional do Pátio Ferroviário das Cinco Pontas, no Cais José Estelita, no Recife. O resultado foi, inclusive, comemorado à época, fevereiro de 2015, pelos integrantes do MOE:

Primeira vitória decorrente da reunião de representantes do Movimento [#OcupeEstelita](#) com o Ministério da Cultura e o Iphan! Na tarde de hoje, o Iphan reconheceu o valor cultural da área operacional do Pátio Ferroviário das Cinco Pontas - Cais José Estelita e determinou a inscrição dessa área na Lista do Patrimônio Cultural Ferroviário Brasileiro. Isso significa que a guarda e a conservação da área cabe ao Iphan, não sendo possível sua alienação, nem tampouco a desconfiguração das linhas férreas. É o primeiro resultado, fruto de nosso pedido, que elencava todos os inúmeros documentos produzidos pelos técnicos do próprio Iphan desde 2004, valorando culturalmente a área e recomendando a sua inscrição na Memória Ferroviária Brasileira. Isso ainda não é o atendimento ao nosso pedido principal, que é o de TOMBAMENTO DO CAIS JOSÉ ESTELITA em razão do seu valor paisagístico, histórico e cultural, mas já é um primeiro GRANDE passo nesse sentido. Estamos aguardando a publicação no Diário Oficial, mas a reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio do Iphan deliberou hoje, por unanimidade. Nesse momento, em que tínhamos a iminência da derrubada dos galpões, em que a prefeitura elaborou um plano urbanístico passando por cima das linhas férreas, não poderia haver notícia mais auspiciosa! Já sabemos que o plano urbanístico elaborado pela prefeitura deverá ser readequado para atender à nova realidade. Estrada de Ferro Recife ao São Francisco: primeira estrada de ferro de Pernambuco, primeira estrada de ferro em zona portuária brasileira, segunda estrada de ferro do Brasil. (Movimento#OcupeEstelita, na página do Facebook, em 25 de fevereiro de 2015).⁵⁷²

Com a medida, o trecho de bem público administrado pelo Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) foi inserido na Lista do Patrimônio Cultural Ferroviário. Apesar disso, conforme mencionou o Superintendente Estadual do Iphan, à época, o processo de tombamento não era contínuo à inserção na lista:

É preciso esclarecer que a inserção não significa uma evolução para o tombamento. A área de bem público não poderá ser alienada para que seja salvaguardada a memória ferroviária. O Pátio foi valorado. São dois instrumentos diferentes. (ALMEIDA, 2015).⁵⁷³

⁵⁷² Disponível em:

<https://www.facebook.com/MovimentoOcupeEstelita/photos/a.320104821469838.1073741828.320033178143669/453256118154707/?type=3&theater> . Acesso em: 30 de janeiro de 2017.

⁵⁷³ Fred Almeida em “Iphan insere Pátio Ferroviário das Cinco Pontas na Lista do Patrimônio Cultural Ferroviário”. Diário de Pernambuco, 17 de março de 2015. Disponível em:

http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vida-urbana/2015/03/17/interna_vidaurbana,566736/iphan-insere-patio-ferroviario-das-cinco-pontas-na-lista-do-patrimonio-cultural-ferroviario.shtml . Acesso em: 15 de junho de 2015.

Vale ressaltar, sobre esse aspecto que o mesmo foi corroborado pelo Ministério Público Federal em Pernambuco (MPF/PE), especificamente pela 4ª Câmara de Coordenação e Revisão, que trata de meio-ambiente e patrimônio cultural, culminando com uma recomendação⁵⁷⁴ ao Instituto Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) a urgente adoção de medidas para o tombamento do Pátio Ferroviário das Cinco Pontas, situado no Cais José Estelita, no Recife, e do sistema de transporte ferroviário a ele interligado.

A principal alegação era do grave “risco de destruição, por se tratar de área portadora de valores históricos, artísticos, arqueológicos e ambientais indiscutíveis para a cidade de Recife, bem como para o Estado de Pernambuco e para o Brasil”. Ou seja, apontando o “concreto e mais do que iminente risco de perda, comprometimento irreversível e descaracterização do Pátio Ferroviário das Cinco Pontas, em virtude do avançado trâmite, na Prefeitura do Recife, de Projeto Imobiliário”⁵⁷⁵, a instituição evocava outros estudos e parecer⁵⁷⁶, para demonstrar a significância cultural na localidade, integrada por um conjunto de valores sobrepostos.

Portanto, para o MPF, “a combinação de características históricas relacionadas a valores de arte e de cultura impressos e claramente identificados no território do Cais José Estelita configuram notável valor de Paisagem Cultural a ser preservado”⁵⁷⁷.

Nesse contexto, foram iniciadas “campanhas”, no ano de 2015, para a ativação de questionamentos e reflexões, a partir da implantação do Projeto Novo Recife, realizados nas redes sociais, como podemos acompanhar logo abaixo:

Dando continuidade à série de imagens que explicitam o real impacto do Projeto Novo Recife na paisagem, no horizonte histórico da cidade e na ambiência do entorno, exibimos como ficaria a perspectiva a partir da Rua da Aurora. Observe a paisagem da Ponte da Boa Vista, também chamada Ponte de Ferro, com sua bela vista drasticamente comprometida. (ESTELITA DO BRASIL, 2015).⁵⁷⁸

⁵⁷⁴ Recomendação n.º 61/2015/2º OTC/PR-PE. O documento foi assinado pela coordenadora da Câmara, a subprocuradora-geral da República Sandra Cureau, pela procuradora da República Mona Lisa Ismail e pelos procuradores com atuação na tutela coletiva no MPF/PE.

⁵⁷⁵ Item 34 da Recomendação n.º 61/2015/2º OTC/PR-PE.

⁵⁷⁶ Parecer Técnico Nº 01/GB/Mel/MF/2014.

⁵⁷⁷ Em “MPF recomenda tombamento do Pátio Ferroviário das Cinco Pontas”. Disponível em: <http://www.prpe.mpf.mp.br/internet/index.php/internet/Ascom/Noticias/2015/MPF-recomenda-tombamento-do-Patio-Ferrovirio-das-Cinco-Pontas>. Acesso em 2016.

⁵⁷⁸ Publicado em 07 de outubro de 2015 na página do Estelita do Brasil. Disponível em <https://www.facebook.com/EstelitaDoBrasil/photos/a.1434633646853970.1073741829.1431849273799074/1506792029638131/?type=3&theater>. Acesso em: 15 de novembro de 2015.



Que cidade merece ter seu horizonte destruído, com um projeto sem qualquer estudo de impacto, regido por uma lei extinta, fruto de um leilão fraudulento e acobertado pelo poder público?. (ESTELITA DO BRASIL, 2015).⁵⁷⁹



A Ilha do Leite vê São José. Vê até o rio e o mar através de São José. Na imagem, esse paredão estaria entre uma bela vista e a cegueira urbanística dos construtores e gestores do Recife. (ESTELITA DO BRASIL, 2015)⁵⁸⁰.

⁵⁷⁹ Publicado em 30 de outubro de 2015 na página do Estelita do Brasil. Disponível em <https://www.facebook.com/EstelitaDoBrasil/photos/a.1435556053428396.1073741830.1431849273799074/1514668295517171/?type=3&theater>. Acesso em: 30 de outubro de 2015.

⁵⁸⁰ Publicado em 14 de outubro de 2015 na página do Estelita do Brasil. Disponível em: <https://www.facebook.com/EstelitaDoBrasil/photos/a.1434633646853970.1073741829.1431849273799074/1509292966054704/?type=3&theater>. Acesso em: 14 de outubro de 2015.



Quem em sã consciência acabaria com a vista da Ponte do Limoeiro, um dos cartões postais mais lindos do centro da cidade? RESPOSTA: um projeto que não tem a capacidade de pensar além do lote, e quem aprova essa aberração urbana. (ESTELITA DO BRASIL, 2015)⁵⁸¹.

A paisagem do Cais José Estelita guarda o último testemunho da silhueta horizontal da área central do Recife. A vista é um patrimônio recebido de gerações anteriores a ser legado para as gerações futuras. Se você acredita na preservação da identidade das nossas cidades, compartilhe! (ESTELITA DO BRASIL, 2015)⁵⁸².

⁵⁸¹ Publicado em 12 de outubro de 2015 na página do Estelita do Brasil. Disponível em: <https://www.facebook.com/EstelitaDoBrasil/photos/a.1434633646853970.1073741829.1431849273799074/1508581896125811/?type=3&theater>. Acesso em: 12 de outubro de 2015.

⁵⁸² Publicado em 24 de maio de 2015 na página do Estelita do Brasil. Disponível em: <https://www.facebook.com/EstelitaDoBrasil/photos/a.1435556053428396.1073741830.1431849273799074/1442353892748612/?type=3&theater>. Acesso em: 25 de maio de 2015.



O Cais, visto do mar, descortina uma das vistas mais privilegiadas do Recife. Quem já viu o sol cair por trás dos campanários de São José, não esquece. (ESTELITA DO BRASIL, 2015).⁵⁸³

Nesse contexto, pude acompanhar em 10 de maio de 2015 a realização de um “Ato pelo Tombamento da Paisagem do Estelita”. Realizado num domingo, o evento, denominado “Recife é nossa mãe”, contou, no “Som da Rural”, com shows de Otto, Kátia de França, Grupo Bongar e do cordelista Allan Sales, contando ainda com uma seção de perguntas e respostas sobre o Ocupe Estelita, liderada pela ativista Liana Cirne Lins, além de uma conversa com a Professora Edivânia Torres, da UFPE, sobre a importância da paisagem cultural.



⁵⁸³ Publicado em 26 de maio de 2015 em: <https://www.facebook.com/Estelita-do-Brasil>. Acesso em: 20 de maio de 2015.

Estelita do Brasil. Disponível em: <https://www.facebook.com/Estelita-do-Brasil>. Acesso em: 20 de maio de 2015.

Na ocasião, que teve como foco reforçar e ampliar a defesa do tombamento da paisagem cultural junto ao Minc e ao Iphan, se destacou a fala de Liana Cirne Lins:

Hoje nós estamos aqui para defender o tombamento da paisagem cultural do Cais José Estelita, porque essa paisagem é patrimônio de todo o Brasil, de todos os brasileiros. Eu não canso de dizer que quando a Comitativa de Maurício de Nassau, a Comitativa Artística e Científica, chegou ao Brasil, a primeira vista que ele teve foi a vista do Cais José Estelita. Essa vista está nos Anais da história do Brasil e a gente vai destruir um capítulo da história do Brasil para erguer trezes torres horrorosas. Não faz sentido! Nós estamos aqui defendendo o direito das gerações futuras, das gerações não nascidas, porque eles têm direito a essa história, eles têm direito a terem orgulho da cidade deles. (...) Nós queremos desenvolvimento sim; queremos progresso sim; queremos geração de emprego e renda sim: com sustentabilidade, com respeito ao nosso patrimônio paisagístico e cultural. Com respeito a nossa história, com respeito a nossa memória, porque é possível que a gente tenha tudo. A gente pode ter um projeto que contemple tudo. A gente não precisa aceitar essa solução que vai cortar a nossa história, que vai cortar a nossa paisagem, que vai cortar as nossas belezas, que vai cortar a nossa vista, nossa frente d'água e privatizar uma das vistas mais bonitas do país. (**Liana Cirne Lins** em discurso no dia 10/05/2015)

Como é possível notar, O Projeto Novo Recife, localizado nas entranhas do bairro de São José, fez aflorar um debate sobre de como se constituiu a paisagem⁵⁸⁴ de mais de quatro séculos do centro do Recife e que melhor evidencia os seus “Cartões-postais” (VERAS, 2014), ao expressar, simbolicamente, parte da memória recifense:

Estes atributos da cidade revelados nos cartões-postais ‘não está na própria natureza, ela é instituída por uma certa forma de ver e de dizer as coisas’ (BERQUE, 2011b, p.203), o que implica no reconhecimento da relação subjetiva entre coisas e pessoas, o material e o imaterial, constituintes da paisagem. (VERAS, 2014, p. 40).

⁵⁸⁴ Esta paisagem do Recife se deve, em grande parte, à predominância das águas dos rios e do mar, que permite, pelas lonjuras do olhar, que se perceba uma paisagem serena, horizontal, marcada pelas cúpulas das igrejas que se sobressaem pontiagudas sobre os telhados do casario estreito, distribuído em um traçado de ruas irregulares interrompidas por pátios e adros das igrejas, caracterizando, provavelmente, o mais importante conjunto barroco de Pernambuco (LOUREIRO & AMORIM, 2006 apud VERAS, 2014, p. 36).

O grande problema, das empresas, foi “desconsiderar” que o empreendimento tangenciava “o conjunto⁵⁸⁵ de maior acervo de monumentos tombados do Recife, o dos bairros de São José e Santo Antônio, “que somados às áreas históricas dos vizinhos Bairro do Recife e Bairro da Boa Vista, proporcionam ao centro do Recife um caráter singular expresso, principalmente, na morfologia e arquitetura resguardadas” (VERAS, 2014, p. 45).

Esse histórico fez eclodir, mesmo que de maneira difusa, um debate sobre a legislação⁵⁸⁶ e proteção, mas, sobretudo, uma reflexão que evidenciou novas associações a palavras como “descortino”, “vistas”, “beleza”, “história”, “estética”, “cultura” e “significado”. Uma das novidades, para mim, foi o surgimento da questão sobre o “direito ao horizonte”⁵⁸⁷. Mesmo não percebendo uma elaboração mais bem estruturada, esse aspecto surgia muito mais como crítica à excessiva verticalização, na construção dos arranha-céus que comprometia ou negava o acesso ao céu, ao horizonte, ou seja, o labirinto de edifícios capaz de retirar a perspectiva da distância, da amplitude, encerrando nossa visão no paredão de concreto, nos privando, desse modo, do firmamento.

⁵⁸⁵ Inserido nos Bairros de Santo Antônio e São José, a *Zona Especial de Preservação do Patrimônio Histórico cultural Bairros de Santo Antônio/São José*, que corresponde à ZEPH-10, foi classificada na categoria “Conjuntos Antigos” já em 1980 (Decreto no 11.693/80) por resguardar “complexos urbanos notáveis, formados por edificações típicas, seja por conter exemplares de excepcional arquitetura, seja por constituir núcleo de expressivo significado histórico” (Prefeitura do Recife, s/d). Na década de 90 foi incorporada ao Plano Diretor de Desenvolvimento da Cidade do Recife e hoje o atual Plano Diretor, revisto em 2008, em seu Artigo 114, amplia a proteção às qualidades paisagísticas, ao lado das arquitetônicas, urbanísticas, históricas arqueológicas, artísticas e culturais, que forem consideradas representativas da memória urbana recifense. (VERAS, 2014, p. 45).

⁵⁸⁶ Por exemplo, sobre o Código do Meio Ambiente e do Equilíbrio Ecológico da Cidade do Recife – CMAEECR, criado pela Lei 16.243/96. No Art. 86- Consideram-se objeto de proteção imediata os seguintes espaços, ambientes e recintos detentores de traços típicos da paisagem recifense: III – áreas de descortino e respectivas vistas consideradas, pelos órgãos municipais competentes, como de excepcional beleza, interesse paisagístico, histórico e estético-cultural que emprestam significado e prestígio à história da cidade (p.59).

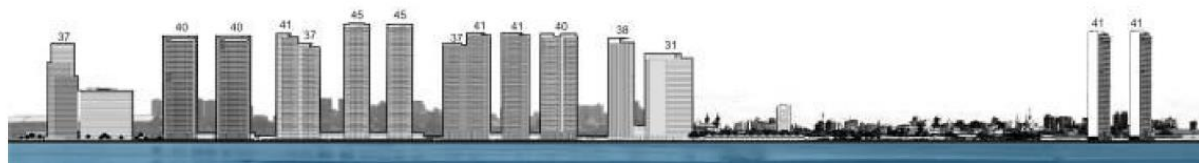
⁵⁸⁷ Existe um termo denominado “fator de visão de céu” – FVC (sky view factor) ou ângulo de obstrução do horizonte (ψ), que é um parâmetro adimensional, que quantifica a quantidade de céu visível em um local. Esse parâmetro assume valores entre 0 (zero) e 1 (um). Esse parâmetro indica uma relação geométrica entre a Terra e o céu e que representa a relação entre a área de céu obstruída e a área total da abóbada celeste visível. Outra característica do FVC é que quanto mais obstruído é um local no meio urbano (maior obstrução da visão do céu), maior será a dificuldade do ambiente dispersar energia térmica armazenada para a atmosfera. Isso se dá porque a morfologia urbana e a verticalização aumentam a superfície de contato exposta a radiação e, conseqüentemente, a um aumento de absorção de radiação solar. (<https://analisegeo.wordpress.com/fator-de-visao-do-ceu/>)



Essa verticalização, inclusive, produz silhuetas urbanas que homogeneiza a paisagem, elaborando, no caso local, o que a Professora Lúcia Veras (2014) denominou de um “Recife vertical, fora-de-cena e, portanto, *ob-sceno*”⁵⁸⁸ (VERAS, 2014, p. 55).

Nesse sentido, o Projeto Novo Recife, conforme é possível acompanhar nas imagens abaixo, projeta um futuro perfil para borda de São José com gabaritos, acima de 30 pavimentos, adotando um novo padrão de ocupação, distinto do estabelecido até o início do século XXI – em torno de seis pavimentos –, o que poderá se definir como uma ilha dentro.

Figura - Linha de borda do cais José Estelita com o projeto novo recife.



⁵⁸⁸ A referência etimológica à palavra “obsceno” se reporta a uma dupla interpretação: “obsceno significa tanto algo indecente, erótico e imoral (*ob-caenum* – próximo à sujeira), quanto, homofonicamente e, por sua característica marginal, algo que está ‘fora-de-cena’ (*obscenus*), que foi excluído, recalcado” (WINTER, 2008, p.32). Estar fora-de-cena significa, então, estar deslocado, fora do lugar, estranho no território. (VERAS, 2014, p. 55)

Fonte: Fotomontagem (VERAS, 2014) a partir do Relatório de Impacto do Empreendimento, do Consórcio Novo Recife, 2011.

Figura - Horizonte comparativo da região alvo da instalação do projeto novo Recife



Fonte: Estelita do Brasil, maio de 2015. Disponível em:

<https://www.facebook.com/EstelitaDoBrasil/photos/p.1443165619334106/1443165619334106/?type=3&theater>

O que as referidas imagens apontam é que a proposta do empreendimento imobiliário deixa de fora as frentes d'água como necessárias à valorização e compreensão da arquitetura na paisagem, pois para “a paisagem, os limites teriam que considerar as lonjuras do olhar que ao distanciar o observador do objeto observado, o aproxima de uma compreensão de totalidade que só a distância oferece” (VERAS, 2014, p. 67). Essa perspectiva abandona a compreensão de que o Bairro de São José se fez no “plano de chão, no horizonte próximo onde a vida vivia se desenvolve e permite a apropriação do espaço público que relaciona o acesso ao solo firme e às águas” (VERAS, 2014, p. 67).

Assim, do ponto de vista da arquitetura, da legislação e da cultura, em sua inter-relação, entre a materialidade e imaterialidade, foram sendo acionadas e expostas a dimensão simbólica e subjetiva “da construção de um juízo de valores que pode contemplar mundos de significados, de modos de vida e de saberes específicos de uma cultura e de uma

sociedade que estabelece suas relações com e no território, que não se limitam ao perímetro de proteção legal” (VERAS, 2014, p. 42).

A meu ver, o acionamento da categoria de “paisagem cultural”, no contexto das lutas urbanas, em especial no Cais José Estelita, permite, mesmo de maneira embrionária, uma ampliação das tipologias de patrimônio associadas à localidade, sobretudo no tocante aos valores imateriais associados. Na verdade, em alguns momentos admite praticamente a inserção de um tema normalmente desconhecido ou não ativado nos debates.

Por outro lado, penso que, para além de mobilizações, sua ativação tem um intuito pragmático no sentido de barrar o avanço do PNR, ou seja, não é totalmente incorporado um debate mais aprofundado sobre as manifestações e as formas de proteção, em busca, por exemplo, por compreender, de forma associada, as dimensões materiais, imateriais, culturais e naturais dos patrimônios, como afirma Leonardo Cisneiros em entrevista:

O Patrimônio tem a questão de ser uma pauta mais fútil, entre aspas, a cobertura do bolo dos problemas, digamos assim, porque você vai ter uma questão muito mais fluida, além de ser uma questão de classe média, uma questão passadista da classe média recifense. Tinha essa crítica de dentro. Sei lá, tinha a questão da classe média recifense com apego às tradições. A minha resposta lá traz foi: patrimônio é algo que sai da lógica do mercado, é a ideia de valor intrínseco e não de valor extrínseco. A ideia de patrimônio é algo que não é trocável, algo que não tem acordo possível. [...] quando você fala de algo que não se troca, sobre a lógica do mercado, e é o que desafia a lógica do capital, é algo que contradiz a lógica do capital. E cada vez mais precisamos reforçar isso que a lógica dos bens comuns, para sair da lógica da troca. Então eu acho que existe a estratégia da lógica do patrimônio, que é uma estratégia bem anticapitalista, só que não está bem desenvolvido esse discurso.

Pelo o que pude escutar, inclusive, o discurso terminou ficando circunscrito a uma determinada temporalidade, em especial 2015, e a determinados grupos de pessoas dentro dessa noção de movimento em defesa do Cais Estelita, não permitindo a construção de um processo efetivo de construção de uma consciência patrimonial, apesar de ter funcionado de um ponto de vista tático e prático:

Tem o plano tático da luta e o plano da reflexão sobre a cidade. Eu acho que no plano tático funcionou, você criou uma barreira ali, mas tem o problema de como os órgãos, de forma conveniente, também adotam o discurso de patrimônio, de modo bastante retrógado... quando a gente começa a pegar os pareceres, a gente ver a disputa política dentro dos órgãos. (Leonardo Cisneiros, em entrevista).

Por outro lado, havia uma preocupação quanto à possibilidade do tombamento como “paralisação total” de outras possibilidades de realização para a área, como é possível acompanhar numa das falas:

A minha visão dessa entrada teve a ver com uma coisa muito estratégica. A ideia do patrimônio é importante, desde o começo, mas tem um problema que é a questão do tombamento, uma questão muito prática que é a paralisação total. Tem uma questão interessante do movimento que é o seguinte: sempre perguntaram, sim, mas o que vocês querem para a área? O que vocês propõem? E a resposta do movimento é: a gente quer que seja discutido com todo mundo e que o poder público faça seu papel de fazer o que for decidido seja de interesse público-coletivo, [...] a ideia do tombamento é um pouco uma decisão por um caminho de intervenção ali. Ela veio muito depois, porque veio num momento que já tinha se esgotado tudo. Num determinado momento, a ideia do tombamento surgiu como uma oportunidade interessante. Então, a saída da paisagem como patrimônio era uma saída, porque ela não fixa naquele terreno, ela não diz que aquilo tem que continuar, não é o tombamento dos trilhos exatamente, é o tombamento daquela visada sobre a cidade que, inclusive, quer dizer ver o resto, o entorno⁵⁸⁹.

Outrossim, fazer a gestão do conflito entre preservação e desenvolvimento em ambientes dinâmicos e complexos, como os urbanizados, é algo muito mais difícil. Naturalmente, tal “ampliação” conceitual e tipológica representa um importante passo para o reconhecimento da diversidade cultural, mas no contexto urbano, e especialmente dos movimentos sociais urbanos, significa uma fronteira a ser explorada, discutida e amadurecida, seja como estratégia ou como discurso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fazer a gestão do conflito entre preservação e desenvolvimento em ambientes dinâmicos e complexos, como os urbanizados, é algo muito mais difícil. Naturalmente, como vimos, a “ampliação” conceitual e tipológica, a partir da ideia de paisagem cultural, representa um importante passo para o reconhecimento da diversidade cultural, mas no contexto urbano, e especialmente dos movimentos sociais urbanos, significa uma fronteira a ser explorada, discutida e amadurecida, seja como estratégia ou como discurso.

⁵⁸⁹ Integrante do MOE, em entrevista. A mesma não quis ter sua identidade revelada.

Como foi possível acompanhar, essa ativação anunciou uma vontade que, a princípio, apontava para a construção de uma consciência patrimonial, no entanto, pouco se avançou, ficando, muito mais, no âmbito da tática jurídica com o objetivo de impedir a instalação do projeto imobiliário.

De todo modo, reconhecidas ou não, o fato é que as paisagens, como no caso do Cais José Estelita, no Recife, são capazes de abrir novas possibilidades não apenas de discussões conceituais, mas igualmente metodológicas, projetuais e, principalmente, acerca dos desafios, implicações e aplicações nas políticas de preservação do patrimônio. Possibilita, ainda, uma chance de encarar a diversas leituras sobre o espaço, sobre as interpretações concorrentes, sobre os aspectos sociais e políticos envolvidos na interpretação das paisagens, revelando as formas que essa significação toma lugar.

REFERÊNCIAS

DUNCAN, James. **The city as text: the politics of landscape interpretation in the Kandyan Kingdom**. Cambridge: Cambridge Press, 1990.

FERNANDES, João Luís. **Cityscapes: símbolos, dinâmicas e apropriação da paisagem cultural urbana**. Centro de Estudos de Geografia e Ordenamento do Território. Universidade de Coimbra, 2009.

FIGUEIREDO, V.G.B. O patrimônio e as paisagens: novos conceitos para velhas concepções? . São Paulo: **Paisagem e ambiente**, 1 (32), p.83-118, 2013.

GUATARI, Félix. Espaço e poder: a criação de territórios na cidade. In: **Espaço & debates**, São Paulo, ano V, n. 16, 1985.

LACERDA, Norma. “Intervenções no bairro do Recife e no seu entorno: indagações sobre a sua legitimidade”. In: **Sociedade e Estado**, v. 22, p. 621-646, 2007.

LAPA, Tomás de Albuquerque. **Grandes cidades constroem-se com edifícios grandes?** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011.

LOUREIRO, Claudia; AMORIM, Luiz. “Vestindo a pele do cordeiro: requalificação versus gentrificação no Recife”. *Urbana*. In: **Revista Eletrônica do Centro Interdisciplinar de Estudos da Cidade**, v. 1, 2006. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ciec/revista/>. Acesso em: 5 set. 2012.

MELO, Raphael Ferraz Almeida de. **Edifícios novos em sítios históricos: análise dos impactos sobre a autenticidade e integridade do patrimônio construído**. Dissertação. (Mestrado em Desenvolvimento Urbano), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

RIBEIRO, Rafael Winter. Possibilidades e limites da Categoria de Paisagem Cultural para a formação das políticas de patrimônio. In: CUREAU et. Al. **Olhar multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio cultural**. Belo Horizonte: Fórum, 2011.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1980.

VERAS, Lúcia Maria de S. Cavalcanti. **O horizonte vertical ob-scenus: A ameaça de destruição de uma Paisagem-postal no coração do Recife**. Recife: Direitos Urbanos, 2014. Disponível em <https://direitosurbanos.wordpress.com/2014/06/01/o-horizonte-vertical-ob-scenus-a-ameaca-de-destruicao-de-uma-paisagem-postal-no-coracao-do-recife/>. Acesso em: janeiro de 2017.

_____. **Paisagem-postal: a imagem e a palavra na compreensão de um Recife urbano** / Lúcia Maria de Siqueira Cavalcanti Veras. – Recife: O Autor, 2014. 467 f.: il.

A CIDADE E O PATRIMÔNIO CULTURAL: INTERESSES E CONFLITOS NA PRESERVAÇÃO E USOS DA CULTURA NOS ESPAÇOS URBANOS

**Verônica Lima Fernando⁵⁹⁰
Marília de Jesus da Silva e Souza⁵⁹¹**

Resumo

O objetivo deste estudo é discutir a relação estabelecida entre cidade e patrimônio, pensando o desenvolvimento do espaço urbano, processos de modernização e a influência destes na questão patrimonial. Esta reflexão se embasa em autores e trabalhos já elaborados, especialmente aqueles que tratam da temática no contexto da Amazônia brasileira e também nas pesquisas desenvolvidas pela primeira autora na cidade de Tefé, interior do estado do Amazonas.

Palavras-chave: Cidade; Espaço urbano; Patrimônio cultural; Interesses e conflitos.

INTRODUÇÃO

A discussão em torno do patrimônio e do urbano, e suas relações, vem se tornando cada vez mais alvo de reflexões que tem levado em conta principalmente as percepções dos sujeitos sobre essas questões. Nesse contexto, a identificação de patrimônios a partir dos referenciais das próprias comunidades, tem sido uma proposta de pesquisa e ação, advinda da Arqueologia Pública⁵⁹², que vem revolucionando a pesquisa no campo do patrimônio cultural e inserindo as pessoas no processo de investigação. Nesse sentido, os estudos desenvolvidos voltados para a compreensão das dinâmicas da cidade, a partir da perspectiva patrimonial e em diálogo com os moradores, leva a um entendimento mais completo acerca do urbano e sua relação com os patrimônios culturais.

Compreender as dinâmicas que a cidade abriga também contribui para entender o próprio desenvolvimento da sociedade na atualidade, levando em consideração o intenso crescimento das áreas urbanas que abarca uma dinâmica de fatores que estão em diálogo ou em conflito, especialmente na Amazônia, onde as transformações socioespaciais são constantes e a produção do espaço passa “[...] pela cultura, pela memória, por gestos, ou seja, por ações concretas dos vários agentes sociais [...]” (OLIVEIRA, 2000, p. 15).

⁵⁹⁰Mestranda do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade do Estado do Amazonas - UEA.

⁵⁹¹Dra. em Antropologia e Profa. Do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade do Estado do Amazonas - UEA.

⁵⁹²A Arqueologia Pública pode ser entendida como uma forma de praticar a Arqueologia que vai além de intervenções realizadas para o público, são ações pensadas a partir das percepções dos indivíduos sobre a cultura e realizadas com a participação direta ou indireta dos mesmos, ou seja, interage e dialoga com a sociedade.

Nesse sentido, o espaço da cidade comporta uma dinâmica que envolve interesses variados que podem ser tanto econômicos como sociais, e que produzem alterações constantes na paisagem urbana. De acordo com Souza e Bastos (2011), as novas demandas que surgem no espaço das cidades necessitam de políticas alternativas que acabam modificando o cenário urbano. Conseqüentemente, essas alterações na paisagem urbana alteram também as manifestações e objetos culturais situados no espaço da cidade.

No jogo de interesses por uso do espaço, resultante das novas demandas apontadas acima, as antigas edificações, por exemplo, que são espaços de memória, estão sujeitas às forças atuantes na cidade e podem continuar existindo na paisagem, serem resignificadas ou até destruídas. Se vistas como entrave ao progresso econômico, as edificações históricas podem acabar sendo demolidas para que outras, mais modernas, sejam construídas em seu lugar. Dessa forma, refletir sobre as relações entre a cidade e o patrimônio é um passo importante para se entender os diversos interesses sociais e conflitos envolvidos no uso do espaço urbano e dos bens culturais.

Cidade: palco de dinâmicas e conflitos sociais

O estudo da cidade é um tema que interessa a todos, dos estudiosos da temática até planejadores, políticos, ativistas, dentre outros e, é claro, interessa aos próprios habitantes, que fazem do espaço da cidade o palco de numerosas relações.

A cidade é o lugar onde está concentrada a maior parte da população e o local que recebe maiores investimentos financeiros, seja para as atividades nela desenvolvidas ou para o próprio espaço urbano (CORREA, 1989). É nela também que está concentrada a maior oferta de serviços, de vários tipos, e que comporta os mais variados fluxos e atividades humanas. Por essas características, a cidade é também o principal palco de diversos conflitos seja de ordem social, político ou cultural: “A cidade é um espaço geográfico representativo do comportamento cultural, da forma de ocupação do espaço urbano, dos sistemas de produção e palco dos conflitos sociais” (MAGALHÃES, 2013, p. 121).

Tais conflitos visam o direito à cidade e aos bens e serviços de que ela dispõe, tornando-a um fenômeno multifacetado; composto de diversas dimensões. Em uma dessas dimensões se situa o patrimônio cultural, a história contada através de manifestações,

construções, monumentos, saberes tradicionais e outras manifestações que remetem à ancestralidade, memórias, vivências e experiências sociais.

No conjunto de relações que envolvem o uso do espaço e na dinamicidade de que é composta a cidade, o patrimônio cultural também figura uma das questões em torno da qual circulam interesses e conflitos. Como portador de significados, permeado por valores históricos, culturais e sociais, ele é de interesse público e deve compor as preocupações em relação ao planejamento da cidade e das políticas públicas. Contudo, há vários outros interesses relacionados ao patrimônio e ao uso do espaço que podem gerar tensões entre diferentes segmentos da sociedade.

Preservação do patrimônio no contexto urbano

As primeiras iniciativas para preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro surgiram a partir de 1916. Entre as iniciativas está a criação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 1937, que possibilitou o desenvolvimento de ações voltadas a preservação do patrimônio cultural (FERNANDO, 2018). As ações desenvolvidas pelo IPHAN no Brasil, tem contribuído para a valorização e preservação do patrimônio no país, especialmente no contexto dos grandes centros urbanos, onde o patrimônio está sujeito às diversas forças atuantes na cidade.

O contexto atual das cidades possibilita múltiplas identificações, e “As identidades coletivas encontram cada vez menos na cidade e em sua história, distante ou recente, seu palco constitutivo. [...]” (CANCLINI, 1997, p. 288), isso porque se tem um processo de globalização que traz inúmeras possibilidades e torna as relações de identificação mais fluidas e até contrastantes e as informações possuem outros meios de chegar até o receptor. Nesse sentido, as manifestações e os objetos de memória, que representam a história antiga da cidade, coexistem com outras possibilidades de identificação, ocasionadas pela dinâmica da vida urbana, e são alvo de diversos interesses econômicos e sociais que podem acarretar até mesmo na perda do valor simbólico do patrimônio (BORTOLOZZI, 2008).

No caso do patrimônio material, as antigas estruturas passam a existir em contraste com novos projetos advindos do processo de modernização dos espaços, e as novas possibilidades de identificação que surgem podem coexistir sem impasses ou entrar em conflito com as já existentes. Os projetos cada vez mais intensos de modernização,

acarretam em mudanças na configuração do espaço e nos objetos nele situados, conduzindo a diferentes formas de uso para os bens culturais e diferentes identificações para com estes. Para o patrimônio imaterial a questão não é muito diferente, as novas possibilidades da modernidade por vezes tornam manifestações culturais e saberes tradicionais obsoletos devido as novidades tecnológicas.

Canclini (1997) discute acerca dos usos modernos e pós-modernos do patrimônio e das novas relações que podem se apresentar no contexto das cidades contemporâneas. O patrimônio material por exemplo, especialmente as grandes construções e monumentos, tem sido geralmente visto como imutável, no sentido de que os objetos e construções não sofrem alterações em seus significados, sendo apropriados pelas pessoas da mesma forma em qualquer ocasião. Contudo, Canclini (1997), através das análises realizadas a partir do patrimônio histórico no México, mostra que até as lembranças mais sólidas sofrem transformações e as iconografias tradicionais, no novo contexto das cidades, são resignificadas de diversas formas e ganham novos significados para os sujeitos que delas se apropriam. O significado da cultura não será o mesmo para todos os sujeitos e, sendo assim, ela será apropriada por eles de maneiras diferenciadas, mas que não deixam de ser legítimas.

As manifestações culturais, saberes e ofícios também podem sofrer alterações nesse contexto. As novas tecnologias possibilitam que as festividades tradicionais utilizem novos efeitos, adereços e etc. e ganhem uma nova roupagem; os ofícios tradicionais são também afetados pelas novas possibilidades tecnológicas e podem resistir, adaptar-se a essas novidades ou tornar-se obsoletos.

Dessa forma, o patrimônio passa a coexistir com outras formas de expressão que surgem nas cidades, fazendo parte de uma disputa por uma nova cultura visual. As manifestações e os monumentos abertos à dinâmica da vida urbana, como as construções históricas, facilitam a interação da memória com a mudança, possibilitando novas formas de olhar e se apropriar dos objetos da cultura (CANCLINI, 1997), que as vezes destoam de seu sentido original.

Nesse sentido, o patrimônio cultural é (re)apropriado e (re)significado de acordo com as experiências do viver na cidade. As novas linguagens e expressões, que representam as

principais forças atuantes na cidade, inserem os objetos culturais na vida contemporânea, através das novas interpretações da memória que abarcam diferentes interesses.

Interesses e conflitos sobre o uso do patrimônio nos espaços urbanos

Os interesses que circundam o patrimônio são diversos, especialmente no espaço urbano das cidades que abarca diversas demandas de ordem social, econômica ou cultural e que possui amplas possibilidades de identificação. Dos diversos interesses, podemos apontar os econômicos, identitários, sociais e até políticos.

Um dos interesses que embasam as relações com o patrimônio está relacionado ao seu caráter de herança histórica e cultural. O patrimônio possui uma série de mensagens que dizem respeito à história e cultura de uma sociedade e por isso desempenha um papel na construção das identidades e manutenção das memórias da coletividade. Por ter esse papel, ele é considerado como importante para os sujeitos como componente de sua história e herança do passado, levantando o interesse por sua manutenção (BEZERRA, 2011; FERNANDO, 2018; GOMES etc. al, 2014).

Tal disposição se mostra especialmente através do discurso da preservação, que chama a atenção para as modificações, esquecimentos e destruições sofridas pelo patrimônio e que busca a manutenção e fruição do mesmo. Ou seja, interesse por parte de segmentos da sociedade pelo desenvolvimento de ações que neutralizem a deterioração dos bens culturais, ações que garantam a continuidade de manifestações culturais como festividades e ofícios, para que estes continuem existindo e transmitindo as mensagens que carregam consigo; não somente as mensagens originais, mas também os novos significados e apropriações dados pelos atores sociais para o patrimônio.

Nesse sentido, em relação ao patrimônio material, levando em consideração o caráter de herança cultural, a revitalização de centros históricos e patrimônios materiais têm figurado em uma forma de desenvolvimento, tanto econômico quanto social, para algumas cidades da América Latina (FUNARI e PELEGRINI, 2009). Nessa perspectiva, “A cidade foi laboratório de uma concepção que uniu a proteção ao patrimônio e o planejamento à solução de demandas sociais, procurando-se manter práticas sociais próprias da área

abrangida.” (RODRIGUES e TOURINHO, 2017, p. 352-353). Assim, passou-se a pensar não só o aspecto cultural, mas também o econômico em conjunto com o social, tendo como enfoque a preservação dos espaços de memória, a questão econômica, de desenvolvimento do setor turístico e desenvolvimento social, visto que muitos espaços ocupados por construções históricas também comportavam dinâmicas específicas da vida social que não poderiam ser ignoradas.

Contudo, o interesse turístico aliado ao interesse social nem sempre tem se mostrado possível. Muitos centros históricos são revitalizados sem se levar em consideração o entorno da edificação, gerando conflitos de ordem social e que afetam o desenvolvimento sustentável das cidades. O turismo, em muitos desses contextos, se desenvolve de forma que as construções históricas se limitam a objetos de consumo do mercado; um turismo desconectado do sentido educativo e que não leva em consideração os conhecimentos locais. Além disso, ainda que a utilização do patrimônio para fomentar a economia seja um interesse do poder público das cidades, muitas vezes os objetos culturais não recebem o financiamento necessário para sua manutenção e preservação e as festividades tradicionais não recebem apoio do poder público para sua execução. No caso do patrimônio material, o restauro e demais ações para preservação muitas vezes ficam a cargo de outros órgãos que não o poder público (CORREA et al, 2016; FERNANDO, 2018).

Não se pode negar que a questão turística é um fator importante que contribui para a valorização do patrimônio, visto que muitas vezes este é valorizado e preservado pelas instituições da cidade somente por seu valor de uso, ou seja, a utilidade que possui para o homem para satisfação de uma necessidade, no caso, uma necessidade econômica. Entretanto, sob essa perspectiva, o turismo se desenvolve de forma que não integra os sujeitos e suas percepções sobre os bens culturais e que não contribui para o desenvolvimento econômico da cidade de forma sustentável.

É importante relembrar que o valor de uso do patrimônio não se refere somente à questão econômica. Os bens culturais também são utilizados pelos sujeitos como referência histórica e identitária, como já foi discutido. Assim,

A proteção do patrimônio cultural assim como a cidade na qual ele se localiza fisicamente, deve ser pensada e construída com base no valor de uso [...] a fim de que as ideias de referência, ressonância e testemunho não percam seu sentido e evite que esses bens tornem-se simples objetos de consumo da indústria do turismo (MAGALHÃES, 2013, p. 59).

Ainda que o patrimônio cultural material e imaterial tenha o caráter de testemunho, esteja vinculado às memórias e identidades dos sujeitos e tenha um papel na economia e desenvolvimento social através do turismo, não necessariamente haverá interesse pela continuidade de sua existência. Os contextos não são homogêneos, as cidades e os espaços têm suas especificidades que acarretam em relações, interesses e conflitos diferenciados com relação ao patrimônio. O objetivo aqui é apenas discutir algumas dessas relações que podem se apresentar no contexto das cidades.

As transformações voltadas para a modernização do espaço urbano das cidades, acarretam em interesses e conflitos entre o antigo e o novo, que se manifestam através de discursos e ações relacionados ao patrimônio, especialmente às construções e edificações históricas e às festas tradicionais. O antigo pode coexistir com o novo, ou entrar em conflito com este. Quando não há a possibilidade de coexistência, e sente-se fortemente a perda do antigo por aqueles que com ele se identificavam, pode haver um grande esforço para a manutenção deste, utilizando-se por exemplo, de discursos como o de preservação das manifestações culturais antigas (FERNANDO, 2018; KNARK, 2007).

Há também a possibilidade contrária, a de não identificação com o antigo e o sentimento de que este deve dar espaço ao que é novo e moderno, acarretando em movimentos em prol da destruição do que se considera velho, ultrapassado, inutilizado e desatualizado. Nesse sentido, os conflitos entre o novo e o antigo envolvem identificações, significados, interesses e relações entre os sujeitos e as manifestações culturais que se exteriorizam em ações diretas ou indiretas sobre os mesmos.

No contexto de globalização, onde há quase sempre uma busca pelo novo, as políticas urbanas e o patrimônio cultural estão sujeitos à racionalidade econômica (BORTOLOZZI, 2008). Assim, as demandas da cidade, principalmente as demandas econômicas, tem influenciado diretamente o olhar da sociedade sobre o patrimônio. O descaso e desvalorização para com o mesmo, movido pela ideia de bens estáticos e manifestações ultrapassadas, leva à especulação por diferentes frentes, que passam a ver, em relação ao patrimônio material, as edificações como possíveis de “[...] ser demolidos e ceder lugar a construções mais modernas e com outra arquitetura, e quem sabe, mais úteis ao desenvolvimento da cidade” (CORREA, et.al, 2016, p. 139). Assim,

No movimento da cidade, os interesses mercantis cruzam-se com os históricos, estéticos e comunicacionais. As lutas semânticas para neutralizar, perturbar a mensagem dos outros ou mudar seu significado, e subordinar os demais à própria lógica, são encenações dos conflitos entre as forças sociais: entre o mercado, a história, o Estado, a publicidade e a luta popular para sobreviver (CANCLINI, 1997, p. 301).

São dinâmicas como estas existentes no espaço da cidade, e que comportam interesses variados – históricos, econômicos, de moradia, lazer, comunicação, entre outros – , que produzem alterações constantes na paisagem urbana e conseqüentemente nos objetos e manifestações da cultura que nela se situam e nas relações estabelecidas para com estas.

Dessa forma, as ações sobre o patrimônio devem levar em consideração os diferentes interesses, conflitos, usos do espaço e da cultura que se apresentam nas cidades:

[...] somente a investigação minuciosa sobre as origens históricas do patrimônio e suas características estéticas, bem como a observação atenta da densidade populacional e das tipologias urbanas da região estudada, podem oferecer pistas precisas sobre os métodos adequados à sua recuperação (FUNARI e PELEGRINI, 2009, p. 34).

Um olhar sobre o patrimônio, que não leve em consideração sua relação com a cidade, não é capaz de entender a complexidade que envolve a questão patrimonial. As manifestações da cultura têm diferentes significados e comportam diferentes identificações, dependendo de quem interage com eles. Portanto, são também objeto de interesses variados que buscam atender as diversas demandas existentes na cidade, sejam elas sociais, culturais, políticas ou econômicas.

Patrimônio cultural em contexto urbano: o caso de Tefé/AM

A cidade de Tefé teve sua fundação em 1759, sendo em seus primórdios habitada por povos indígenas. A região recebeu, ao longo do tempo, grande atuação de missionários que difundiram a religião católica e construíram várias edificações que são expressões dessa atuação. Nesse sentido, a cidade possui construções que são consideradas de valor histórico e social para a população e estão atrelados às suas memórias e identidade: Seminário São José, Igreja Matriz de Santa Tereza, Prédio da Rádio Educação Rural, Missão dos Espiritanos, Cemitério Catedral Saudade, prédio da Capitania dos Portos, Palácio Bertholletia Excelsa e Mercado Municipal. Além das construções, a cidade conta com festividades tradicionais que expressam a cultura local e que são realizadas anualmente, além da presença de vestígios

arqueológicos que são identificados pela população como patrimônio e apontados como herança dos povos indígenas, figurando para eles uma comprovação de sua ancestralidade indígena.

Em Tefé, os objetos e manifestações culturais são identificadas não só pelo seu caráter de antiguidade, mas também pela sua importância social. Algumas construções antigas, por exemplo, são apontadas como patrimônio pelo papel social que as instituições que fazem uso dessas construções desenvolveram ou ainda desenvolvem na cidade.

O patrimônio é apropriado por meio do discurso da preservação, que está muito presente nas narrativas dos moradores. Essas narrativas responsabilizam o poder público pela deterioração dos bens culturais e pela falta de incentivo à valorização das manifestações culturais e à preservação das construções históricas, visto que a falta de atenção ao patrimônio cultural tem levado à degradação dos bens materiais e até sua destruição. Essa configuração se mostra no caso mais emblemático da cidade, isto é, a demolição de um antigo prédio, com valor histórico e social, onde funcionava a Academia de Letras, Ciências e Artes de Tefé (ALCAT), que fornecia cursos gratuitos para a população de baixa renda. Este prédio foi demolido para edificação de uma estrutura moderna que abriga atualmente um hotel e uma galeria com lojas e escritórios, com vistas a atender demandas econômicas.

Ao longo do tempo a cidade de Tefé tem passado por intensas transformações na sua paisagem urbana, apresentando problemas decorrentes da ocupação desordenada do espaço como, por exemplo, falta de saneamento básico, criação de bairros decorrentes da invasão, especulação por uso dos espaços, processos em parte causados pela ausência de políticas sustentáveis para o desenvolvimento da cidade. Nesse contexto, o crescimento e a modernização do espaço urbano em Tefé, não levando em conta as especificidades locais, tem alterado enormemente o cenário urbano e figurado uma das causas das alterações no patrimônio cultural. A ausência de políticas públicas voltadas para o patrimônio tem influenciado na gradativa desvalorização e desconhecimento da história contada através dos vestígios materiais e das manifestações de cunho imaterial, principalmente pela população mais jovem de Tefé. O termo patrimônio cultural é geralmente associado pelos sujeitos às construções mais antigas encontradas no centro da cidade, desconsiderando outras formas de patrimônio, como os saberes tradicionais e os vestígios arqueológicos, muitas vezes por desconhecerem a existência destes últimos na cidade.

Em decorrência da invisibilidade de ações do poder público para o trato com o patrimônio, moradores da cidade acreditam que o primeiro não tem desenvolvido nenhuma ação de valorização e nem de preservação do patrimônio cultural, associando à isso o fato de os bens considerados por eles como patrimônio cultural da cidade estarem em condições de deterioração e as festividades tradicionais, como a Festa da Castanha⁵⁹³, não ocorrerem mais anualmente, mas sim quando se diz poder haver financiamento para estas. Os sujeitos afirmam desconhecer a atuação do poder público no sentido de preservar o patrimônio do município e alguns afirmam que somente a Igreja tem feito algo para preservar as antigas construções a ela relacionadas, sem nenhuma parceria com nenhuma instância do poder público.

O interesse dos sujeitos em preservar o patrimônio cultural, acaba entrando em conflito com outros interesses de cunho político, ideológico ou econômico. Nesse sentido, apesar do desejo de preservação das manifestações culturais que existem na cidade, o que acontece é, em sua maioria, um descaso por parte do poder público. Não se nota nenhuma busca por conhecer melhor a parte histórica refletida na cultura material e nem nas manifestações imateriais, nenhum trabalho de educação patrimonial que busque a valorização da cultura ou incentivo a um turismo que integre os moradores e suas percepções sobre os bens culturais.

Considerações

Pensar o patrimônio cultural, seja ele material ou imaterial, e sua relação com a cidade, é um desafio que se mostra cada vez mais necessário e que deve ser encarado com a consciência de que os contextos não são homogêneos, mas possuem suas especificidades.

Os interesses e conflitos relacionados à questão urbana e patrimonial variam de acordo com a região que se investiga e com a trajetória histórico e social da mesma, que acarreta em relações diferenciadas de uso dos espaços e do patrimônio cultural. Coexistindo com outras formas de expressão e de identificação, possibilitadas pelo novo contexto das

⁵⁹³ A tradicional Festa da Castanha é realizada no município de Tefé anualmente e celebra a fartura da castanha no município, buscando retratar a realidade agrícola, plantio, preservação e colheita dessa fruta. Contudo, a realização da Festa da Castanha nem sempre ocorre anualmente, pois depende do financiamento do poder público, e em algumas ocasiões tal financiamento não ocorre.

idades, o patrimônio pode ganhar novos significados que tem sentido para os sujeitos que se (re)apropriam deste, levando ao surgimento de novos interesses e possivelmente novos conflitos em torno do uso da cultura.

O estudo da relação entre a cidade e o patrimônio torna-se, assim, importante não só para pensar a própria sociedade - visto que o olhar que a mesma tem sobre o patrimônio figura um olhar que esta possui de si própria -, como também para orientar as discussões e possibilitar caminhos para uma ação que pense não somente a preservação dos bens culturais, mas também o desenvolvimento sustentável das cidades.

Dessa forma, compreender o patrimônio a partir das percepções dos próprios moradores é o primeiro passo para se pensar estratégias de ação que busquem a valorização e preservação patrimonial aliadas aos entendimentos locais. Aliado a isso, o estudo da cidade e de sua relação com o patrimônio é um importante caminho para entender a questão da modernização, preservação e os interesses que caracterizam os conflitos existentes quando se trata da questão cultural, possibilitando subsidiar políticas efetivas de valorização e fruição efetivas do patrimônio cultural.

REFERÊNCIAS

BASTOS, Rossano Lopes; SOUZA, Marise Campos de. (Ed.) **Patrimônio cultural arqueológico: diálogos, reflexões e práticas**. – São Paulo, SP: Superintendência do Iphan em São Paulo, 2011.

BRASIL. **Art. 2016, Seção II**. Dispõe sobre a cultura e o patrimônio cultural e dá outras providências. Constituição da República Federativa do Brasil. 1988.

BEZERRA, Márcia. **“As moedas dos índios” um estudo de caso sobre significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha de Marajó, Brasil**. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum, Belém, v. 6, n. 1, p. 57-70, jan. abr. 2011.

BORTOLOZZI, Arlêude. **Patrimônio cultural em território urbanizado e a reconstrução das cidades contemporâneas: caminhos e possibilidades da educação patrimonial**. In: X Coloquio Internacional de Geocrítica: Diez años de cambios en el mundo, en la geografía y en las ciencias sociales, 1999-2008. Barcelona, 2008.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Ed. EDUSP, 1997.

CORREA, Lobato. **O espaço urbano**. São Paulo: Editora Ática, 1989.

CORREA, et al. **Gestão para Conservação e Manutenção dos Patrimônios Culturais na comunidade da Missão em Tefé/Am.** Revista de Educação, Ciência e Tecnologia do IFAM. Vol. 10 - Nº 2 – dezembro, 2016.

FERNANDO, Verônica Lima. **Cultura material e identidade cultural: ou como os tefeenses percebem o patrimônio histórico e arqueológico.** Manaus: [s.n], 2018.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. **Patrimônio Histórico e Cultural.** Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009.

GOMES, J.; SANTOS, R.B.C.; COSTA, B.L.S. **Arqueologia Comunitária na Reserva Amanã: história, alteridade e patrimônio arqueológico.** Amazônia, Rev. Antropol. (Online) 6 (2): 385-417, 2014.

KNACK, Eduardo Roberto Jordão. **Modernização do Espaço Urbano e Patrimônio Histórico: Passo Fundo, RS.** Dissertação de mestrado. UPF, Passo Fundo, 2007.

MAGALHÃES, Allan Carlos Moreira. **O patrimônio cultural e a cidade: uma análise dos conflitos relacionados ao tombamento do centro antigo e do centro histórico de Manaus.** Dissertação de mestrado. Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2013.

RODRIGUES, Marly; TOURINHO, Andréa de Oliveira. **Patrimônio, espaço urbano e qualidade de vida: uma antiga busca.** Dossiê Patrimônio Cultural ibero-americano. Oculumens. Campinas, 14 (2), pag. 349-366, 2017.

OLIVEIRA, José Aldemir de. **Cidades na selva.** - Ed. Valer. Manaus, 2000.

**AS POLÍTICAS DO PATRIMÔNIO IMATERIAL E SEUS IMPACTOS NO CORTE E CORTEJO DA
BANDEIRA EM BARBALHA/CE**⁵⁹⁴

Cicera Tayane Soares da Silva⁵⁹⁵
Julie Antoinette Cavnignac⁵⁹⁶

Resumo

A comunicação aqui apresentada é resultante da pesquisa de doutorado em andamento, nela buscamos apresentar para o leitor a festa de santo Antônio, analisada através das políticas de patrimonialização. Para atingir esse objetivo, buscou-se construir uma análise sobre a festa pautada através de duas categorias, a do empoderamento e/ou assujeitamento dos grupos populares perante o registro enquanto bem de natureza imaterial. Procuramos mostrar como tal festividade ganhou novas conotações políticas através do seu registro e como isso interfere na dinâmica sociocultural do festejo. Os dados aqui apresentados são frutos do trabalho de campo realizados entre os anos de 2017 e 2018.

Palavras-chave: Patrimônio Imaterial; Festa; Empoderamento; Assujeitamento; Grupos Populares.

Introdução

A crescente apropriação da categoria do patrimônio, em suas diversas formas - material e/ou imaterial (simbólico), tem chamado a atenção de diversos estudos em diversas áreas. Na antropologia tais preocupações ganharam relevo, sobretudo a partir do século XX, momento em que o conceito de patrimônio imaterial ganhou relevância e atingiu novas conotações. De acordo com a UNESCO, os patrimônios de natureza imaterial compreendem as tradições, expressões orais, artes, rituais, festas e uma infinidade de saberes que atuam na formação indenitória de um povo. Através disso, as discussões deixaram de ser exclusivamente sobre os patrimônios de pedra e cal (FONSECA, 1997) e passaram a incorporar as dimensões imateriais e simbólicas.

No artigo proposto, procuramos analisar uma festa que ocorre na cidade de Barbalha, região do Cariri. A festa de Santo Antônio consiste em um dos eventos mais importantes para a cultura local, pois ela agências categorias caras para o campo antropológico, como: memória, tradição, cultura popular, religiosidade, espetacularização e a própria noção de patrimônio imaterial e seus impasses.

⁵⁹⁴ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

⁵⁹⁵ Doutorada PPGAS/UFRN.

⁵⁹⁶ Professora titular PPGAS/UFRN.

A “festa do pau” como conhecida começa no final de maio e meados do mês de junho, abrindo o ciclo festivo no Cariri. Tal festejo pode ser dividido em dois momentos; no primeiro, tem-se a exaltação do religioso, que é expresso através de missas, procissões, apresentações de grupos populares; no segundo, tem-se a parte profana que se dá mediante as festas dançantes, rituais que reúnem comercialização de bebidas e diversos tipos de socialização.

O evento se inicia com o corte e cortejo do pau da bandeira pelas principais ruas da cidade. Esse momento é considerado pelos brincantes e devotos como sendo o momento mais significativo da festa, pois é hora de hastear a bandeira do santo casamenteiro, anunciando para todo o Ceará que os festejos a santo Antônio começaram. A abertura da festividade começa oficialmente no último domingo do mês de maio ou no primeiro domingo de junho. Após sua abertura começa-se as Trezena a Santo Antônio, momento onde são realizadas missas em louvor ao Santo. Paralelo a esses acontecimentos ocorre no parque de ventos, as festas dançantes com bandas de forró e outros ritmos.

O cenário da festa é composto basicamente pela polaridade entre festejos religiosos e festejos profanos. A narrativa construída em torno dessa distinção altera-se conforme os grupos enunciadores de tais discursos. De um lado, fala-se que a festa vem sofrendo grandes modificações, e conseqüentemente, perdendo os traços culturais que nela existe. Do outro, afirma-se a dinâmica do evento e a importância das mudanças para dar continuidade a tradição já estabelecida.

É neste cenário, composto por elementos distintivos que se unem para compor a festividade a Santo Antônio, que as políticas de patrimonialização surgem com o intuito de "preservar" e "apoiar a continuidade" da festa. Frente a isso, buscamos nesse trabalho analisar os impactos das políticas de patrimonialização na festa ao Santo, observando o que os a gentes sociais dizem sobre isso, como eles compreendem essas apropriações e qual o significado dado às transformações vivenciadas ao longo da história pelos diversos segmentos sociais.

O patrimônio em contexto

Os anos 70 consistem em um marco para as políticas do patrimônio, nesse momento houve a expansão dos bens ambientais, históricos e, sobretudo, dos bens imateriais. A

preservação passou a ser reconhecida não apenas na perspectiva de pedra e cal, mas como um palco para as manifestações culturais, nesse momento também houve a estadualização das políticas de preservação.

No ano de 2015, a festa de santo Antônio foi reconhecida enquanto um bem de natureza imaterial passível de preservação. Com isso, ficou instituído o compromisso tanto do Estado quanto da população em se comprometer com a sua salvaguarda.

A identificação da população com seu orago é o elemento central que alicerça a Festa de Santo Antônio de Barbalha. O objetivo do Inventário promovido pelo Iphan foi lançar luz sobre essa grandiosa celebração brasileira, um Patrimônio Cultural Imaterial composto por diversos bens culturais, transmitidos de geração em geração e constantemente recriadas pela comunidade barbalhense, engendrando um sentimento de pertença e continuidade, essencial para suas identidades e memórias (ALEXANDRE, Jucieldo; SOUZA, Océlio; BEZERRA, Sandra. 2013. Pág. 50).

Ao todo, são cinquenta e um (51) bens associados ao tombamento da festa, dentre eles estão: no quesito **Celebrações** foram incluídos (Corte do Pau da Bandeira, Bênção da Bandeira, Carregamento e Hasteamento do Pau da Bandeira, Desfile dos grupos de Folgedos, Trezena de Santo Antônio, Procissão de Santo Antônio). No quesito **Formas de Expressão**, (Bandas Cabaçais, Capoeira, Dança da Maresia, Dança de São Gonçalo, Dança do Capim da Lagoa, Dança do Coco, Dança do Maneiro Pau, Dança do Milho, Dança do Pau de Fitas, Lapinhas, Incelências, Penitentes, Quadrilhas, Reisado de Congo e Reisado de Couro). No quesito **Ofícios**, destaca-se (Carregador da Bandeira, Carroça da Cachaça, Comida dos Carregadores, Confeção da Bandeira, Confeção das Máscaras do Reisado, Confeção dos objetos rituais dos Penitentes, Cortadores do Pau, Fabricação do Guincho, Ornamentação do Carro Andor e Fabricação das Tesouras). No quesito **Lugares**, (Barbalha, Bairro Bela Vista, Sítio Flores, Praça da Matriz, Rua da Matriz, Rua do Vidéo e Sítio São Joaquim). No quesito **Edificações**, (Biblioteca Municipal, Casa de Câmara e Cadeia, Casarão Hotel, Igreja Matriz de Santo Antônio) (ALEXANDRE, Jucieldo; SOUZA, Océlio; BEZERRA, Sandra. 2013).

Como percebido, a festa de santo Antônio é preenchida por uma infinidade de bens associadas ao seu registro, que demonstra o quão vasto e rico é essa celebração. No entanto, tal festa também é marcada pela presença de conflitos entre seus agentes e suas instituições. Desse modo, o presente trabalho busca pensar a festa de santo Antônio e os impactos da patrimonialização no presente festejo.

Ao todo são mais de quarenta (40) grupos populares a se apresentarem na abertura do festejo, incluindo os grupos de coco, maculelê, lapinhas, reisados, maneiros-pau, danças da fita, penitentes, bandas cabaçais, dança de São Gonçalo, congos e tantos outros. Frente a isso, o trabalho buscou pensar qual o papel das políticas de patrimonialização para a preservação de tais grupos?

A princípio, as políticas de patrimonialização surgem através da necessidade de preservar um bem antes que o mesmo “desapareça”. Com isso, o Estado assume a responsabilidade de salvaguardar, proteger e repassar as futuras gerações. Nesse panorama, não há como negar o êxito que tais políticas têm desempenhado quando o assunto é a preservação, no entanto, alguns fatos merecem ser problematizados.

Na festa de santo Antônio, a presença do patrimônio é fortemente agenciada por diversos grupos sociais, sejam eles institucionais como o Iphan ou populares, como é o caso que iremos analisar aqui. O diferencial do festejo reside justamente no caráter popular/religioso que ele tem isso torna a festa um atrativo para a exploração do turismo religioso que ganhou maior visibilidade depois do registro.

Primeiramente, passamos a compreender que as políticas de patrimonialização atendem a demandas específicas, que necessitam da participação de diversos atores sociais para que a mesma possa ocorrer. Desse modo, enxergamos que existem vários agentes que corroboram para seu funcionamento seja no nível público, privado, municipal e nacional.

Nessa perspectiva, as políticas de patrimonialização não devem ser compreendidas como relações antagônicas entre as instituições de fomento e os grupos da cultura popular (beneficiadores dessas políticas).

Problematizamos a ideia do patrimônio enquanto instrumento unicamente de tutela do Estado sobre a festa, pois ao fazer isso, esquecesse-se que o patrimônio imaterial é, sobretudo, reconhecimento, valorização e memória que se dá tanto ao nível de Estado quanto nas relações entre os grupos populares e seu contexto.

Pensar o patrimônio sobre essa perspectiva não ausenta as relações de conflitos comportadas no cenário festivo. Durante o trabalho de campo essas relações conflitivas entre os agentes das políticas de patrimonialização e os grupos da cultura popular foram fortemente enfatizadas.

Como apontado, o cortejo do pau da bandeira antecede os demais eventos que compõe o calendário festivo de Barbalha/CE. No dia do carregamento, os carregadores se reúnem para o sacrifício devocional que envolve o transporte do pau da bandeira da zona rural até a igreja matriz. Esse processo começa pela manhã, onde vários grupos de pessoas se dirigem a zona rural do município para buscar o mastro, que descansa em sua cama, a “cama do pau”⁵⁹⁷.

Na estrada carroçável, os homens se abrigavam na extensão do mastro que media por volta de 20 metros, pensando cerca de duas toneladas. Os mesmos vestiam camisas com a foto do santo e nela havia estampado os nomes de ex-carregadores que já haviam falecido. O clima que se instaurava no lugar era de total descontração, andando longe de ser um ambiente religioso. Sentados sobre o mastro, os homens tomavam seu café da manhã, que era basicamente uma garrafa de cachaça e um recipiente que continha frango frito e farinha. Não havia a utilização de talheres ou copos. A garrafa era compartilhada por todos que quisesse se servir, assim como o recipiente de comida, que passava de mão em mão.

Paralelo a esse ritual, que ocorre na zona rural, na cidade começava-se a organização para o desfile dos grupos populares, que se apresentam durante todo o dia nas principais ruas. Foi lá que conheci seu Antônio⁵⁹⁸.

Seu Antônio, que já participa da festa há alguns anos demonstrava sua indignação com o atual cenário que os grupos populares estavam submetidos. Perguntado se eles (os grupos populares) haviam ganhado maior visibilidade com a patrimonialização, ele diz:

Precisava ter, mas não tem. Precisava ter só que não tem (tom de voz alterado). Sou eu quem compro meus materiais, eles só pagam a costura, e quando pagam. Eu, o mestre (ênfatisou). Reisado é um bicho costoso e essa questão financeira interfere na nossa apresentação, porque a gente faz uma brincadeira dessa aqui e o cache que dão a gente é de R\$ 800, que é dividido para 18 pessoas. Eu não posso ficar com o dinheiro só para mim, eu não ganho ele só. Tem que dividir (Entrevista realizada com Seu Antônio, no dia 26 de maio de 2018).

Seu Antônio aponta para a questão financeira, que segundo ele é precária. No entanto, essa desvalorização não se dá apenas sobre esse quesito. Para ele, falta

⁵⁹⁷ A cama do pau é onde se abriga o pau da bandeira depois que é cortado. O pau fica semanas em descanso para que o mesmo perca líquido, ficando mais leve para o seu carregamento.

⁵⁹⁸ Seu Antônio é dono de um dos grupos de congos que se apresenta na festa. Ele afirma que há mais de 35 anos que participa da comemoração, juntamente com seus filhos, genros, noras e netos.

reconhecimento. “A cultura somos nós. Sem nós não existe cultura. Eles não dão valor à cultura, e os que estão lá dentro não sabem nem o que é cultura”. Quando seu Antônio retrata “os que estão lá dentro”, o mesmo está se referendo aos agentes do governo, que segundo ele, não compreende o que é cultura e a importância dos grupos populares para a sua manutenção.

Continuando a conversa com seu Antônio, ele relatava às dificuldades da cultura popular em permanecer no espaço da festa, que passa a cada ano por modificações intensas. Em certo momento, quando ele me apontava sobre a realidade do seu grupo de reisado veio uma integrante do poder público municipal, que organizava o desfile dos grupos populares. Nessa hora, a moça pediu para que todos os grupos se encaminhassem para a saída do cortejo. Seu Antônio não hesitou em puxar a moça pelo braço, dizendo: “Venha conversar com a doutora aqui. Ela quer saber sobre a festa e sobre nossos grupos”. Nessa hora, a moça ofertou um sorriso tímido e rapidamente disse: “Infelizmente, agora não poderei disponibilizar nenhuma informação, pois estou organizando os últimos ajustes para a saída do cortejo”. Se despedindo, a moça aperta minha mão e logo em seguida sai. Seu Antônio não satisfeito com a situação continua: “Tá vendo aí? É sempre assim. Eles não ligam para nossa situação, quando nós vamos atrás de algum benefício é sempre essa burocracia danada”.

As falas de seu Antônio demonstra sua indignação, tanto com o lado financeiro, quanto com a questão da desvalorização social dos grupos populares, faltando investimento, espaço e reconhecimento.

A questão da desvalorização dos grupos populares é um assunto levantado por muitos seguimentos que comparecem ao evento. Verônica, outra interlocutora da pesquisa, é diretora da Marcha das Mulheres do Cariri, a mesma afirma que falta investimento público para a cultura, segundo ela: “Essa festa é construída no lombo de muita gente. Os grupos artísticos que você está vendo aqui ficam renegados o ano inteiro, sendo utilizados como um objeto para enfeitar a festa no dia de hoje”.

As insatisfações geradas pela política de patrimonialização encontra seu ponto central em dois aspectos importantes para analisar esse contexto, a questão financeira e a desvalorização. Verônica enfatiza que, “As políticas do patrimônio não cumprem com o que elas se propõem a fazer”.

Conforme mencionado, podemos apontar para a existência de um campo permeado por disputas e conflitos existente entre o poder público e os grupos populares. Para Paz e Silva (2013) existe uma convergência entre os sentidos atribuídos por cada setor.

Esta ação do município, associada a políticas estaduais de valorização do patrimônio, como o programa Mestre da Cultura instituído pela Lei N° 13.351, de 22 de agosto de 2013, ao mesmo tempo em que pretende reconhecer, valorizar e dar condições de subsistência e perpetuação aos mestres, aos grupos, e aos seus ofícios e expressões, acaba gerando também um acirrado campo de disputa entre eles (PAZ, SILVA, 2013. Pág. 161).

As autoras afirmam a existência de conflitos entre os grupos populares e o governo a nível municipal e estadual. Isso se faz evidente através das próprias falas dos nossos entrevistados.

Ao analisarmos tais discursos pensamos sobre a perspectiva Hafstein (2013), quando o autor aponta para o conceito que ele chama de “fluxos culturais transnacionais das tradições populares”, isso se refere à maneira como as tradições foram sendo colocadas na agenda internacional e como as mesmas serviram de legitimação para a conformação de sujeitos do Estado.

Essa concepção de “fluxos transnacionais” (HAFSTEIN, 2013) aponta para os problemas que as culturas populares vêm sofrendo ao longo do tempo, levando em consideração que ao momento que isso ocorre o patrimônio tende a ser percebido enquanto uma propriedade que tem um dono estabelecido.

Tal definição aloca a noção de como o Estado se apropria da cultura popular para compor os sujeitos de Estado para assim consolidar uma imagem sobre a nação. Tal ponto de vista se torna problemático para analisar os patrimônios imateriais de maneira mais abrangente, pois quando partimos do pressuposto de que o Estado manipula os bens culturais a seu favor questiona-se a autonomia dos grupos e dos bens produzidos por eles.

Isso nos sinaliza para uma questão importante para analisar a presente festa. Se a definição de patrimônio imaterial vem ao encontro de agregar valor e empoderamento aos bens registrados, qual seria a possibilidade desses bens tornarem-se assujeitados aos sistemas que os criou?

Para podermos compreender como essas relações são construídas se faz necessário nos perguntar primeiramente com quem o Estado negocia para a conformação de tais bens. Para tentar apontar possíveis desdobramentos dessa pergunta, acredita-se que as

comunidades são ativamente reinventadas, onde a própria imaterialidade precisa ser imaginada e fabricada por seus agentes.

A imaterialidade consiste em uma categoria criada para administrar as populações, ou seja, a própria definição de patrimônio imaterial é usada para desenvolver relações de assujeitamento entre os grupos (detentores do saber) e o Estado (administrador de tais bens).

Apesar das aparências, porém, as comunidades precisam ser ativamente inventadas. Suas fronteiras e singularidades devem ser estabelecidas para que possamos imaginá-las, passá-las em revista, mobilizá-las. É exatamente isso que faz o patrimônio imaterial: transforma práticas culturais em recursos para administrar as populações (HAFSTEIN, 2013. p. 29).

O autor aponta que, em muito dos casos, as próprias políticas que a princípio surgem como uma forma de perpetuação acaba por fazer com que os patrimônios se tornem assujeitados as políticas que os criou.

José Reginaldo S. Gonçalves (2005), aponta para as limitações e possibilidades do patrimônio. O autor evidencia que essa palavra consiste em uma categoria de pensamento que surge juntamente com os Estados nacionais e que acompanha o correr das sociedades. Logo, teremos várias definições sobre a própria aceção do conceito de patrimônio, sendo necessário pensa-la através do contexto que as mobiliza.

Um dos pontos a se tratar é que não é possível, segundo o autor, naturalizar a categoria do patrimônio, uma vez que ela terá significados distintos de acordo com os contextos e os sujeitos que dela faz uso.

Como percebido através dos discursos evidenciados pelos informantes da pesquisa, o título de patrimônio imaterial da festa de santo Antônio não garante, necessariamente, a sua preservação e o seu reconhecimento. Isso acontece tanto com o lado financeiro, quanto com a questão da desvalorização social dos grupos populares, faltando investimento, espaço e reconhecimento.

Michel Herzfeld (2016) aponta para as raízes da burocratização e como estas fazem emergir o que o autor chama de negligência. Para ele, o descuido das autoridades faz com que haja a negação da identidade dos indivíduos por meio dos processos de burocratização, que ocasionam na ineficiência do sistema.

Nos relatos mencionados acima, percebemos como os grupos populares, de acordo

com seu Antônio e Verônica, têm dificuldade de acessar os seus direitos por intermédio dos processos burocráticos. Isso se faz evidente através das tensões demonstradas entre o encontro de gestores e os membros dos grupos populares.

A burocratização consiste em um fenômeno social, que comporta tensões entre as normas oficiais e os valores que são localizados no grupo. Através disso, compreendemos os processos de patrimonialização como uma via de mão dupla, que conta com a interferência do Estado e da comunidade para criar os sistemas burocráticos, que são acionados e manipulados por razões políticas.

É visível a interferência do Estado na festa por meio das políticas de patrimonialização, que disponibiliza aos diferentes sujeitos agenciar sua participação dentro desse contexto, resultando em processos burocráticos que compõe a própria noção do patrimônio imaterial. Os grupos populares, então se vêm refém dos processos burocráticos que se dão tanto na esfera municipal, quanto a nível nacional.

Não podemos negar que as políticas de patrimonialização são essenciais para a preservação, sobretudo dos bens imateriais, no entanto, temos que tomar ciência de que o patrimônio para além de um instrumento criado com o intuito de administrar os direitos de terceiros deve ser encarado como um espaço de reconhecimento e valorização. No atual cenário brasileiro torna-se cada vez mais importante refletir sobre essas políticas estatais e como elas chegam aos grupos e populações tradicionais.

Desse modo, destaca-se que o registro não deve ser encarado como o congelamento do patrimônio cultural, ele deve ser analisado, antes de tudo, como dinâmico, que se relaciona diretamente com os valores atribuídos pelo grupo.

A memória como mecanismo de legitimação do patrimônio e dos grupos populares

Um critério-chave para a legitimidade de qualquer pleito ao registro é a sua relevância para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira. A continuidade histórica dos bens culturais, sua ligação com o passado e sua reiteração, transformação e atualização permanentes tornam-nos referências culturais para as comunidades que os mantêm e os vivenciam. A referência cultural é um conceito-chave na formulação e na prática da política brasileira de salvaguarda (CAVALCANTI, 2018. p. 19).

Como já abordamos anteriormente, a patrimonialização é carregada por conflitos de diferentes ordens. No presente trabalho, nossas atenções recaíram sobre como os grupos

populares pensam essas políticas e como elas são colocadas em prática no contexto festivos. Gostaríamos de chamar a atenção do leitor para outro ponto importante, que consiste na forma como os sujeitos acionam a memória como ferramenta política que dá sustentação ao patrimônio.

Segundo Maria Laura Viveiros Cavalcanti (2018), a memória é de grande relevância para a continuidade dos bens registrados, pois é através dela que os indivíduos constroem os seus patrimônios. Observamos que no campo de pesquisa analisado, os sujeitos recorrem à memória como elemento de distinção para falar sobre a festa e o seu processo de registro.

A categoria memória é cara para os estudos sobre patrimônio. É através dela que as populações reivindicam para si o caráter de “autenticidade cultural”. Autenticidade no sentido de verdadeiro, de raiz. Na festa aqui analisada, o conceito de memória é de extrema importância para enxergar como as políticas de patrimonialização se apropriam de tal conceito para construir uma narrativa de preservacionismo. Por outro lado, os grupos populares também recorrem a esse postulado só que de maneira diferente.

Nesse cenário, a memória é constantemente agenciada como mecanismo de legitimação, seja para os preservacionistas ou para os próprios grupos que sofrem os impactos das políticas de patrimonialização. Assim, a memória é uma construção do passado, que negocia relações de poder com diversos setores da sociedade no contexto presente.

Para Elsa Blair-Trujillo (2011) a memória fabrica as identidades dos sujeitos, evidenciando o pertencimento que eles têm para com sua cultura. Assim, a memória é fruto da dimensão coletiva, produzida e compartilhada com outros indivíduos em determinados espaços. Ela reforça os laços de pertencimento, solidariedade e sociabilidade, mas também anunciam os conflitos e negociações, tensões e rupturas, lembranças e esquecimentos.

Essas tensões são evidenciadas na festa, quando os membros acionam suas memórias como mecanismos de legitimação. No contexto estudado existe uma polarização entre os sujeitos que afirmam que a festa está passando por grandes transformações, e que por isso está perdendo o seu caráter tradicional, deixando os grupos populares desprotegidos em detrimento de uma modernização da festa.

No campo realizado no ano corrente, conversei com um rapaz chamado Toninho⁵⁹⁹. Ele me relatou que já participa da festa de Santo Antônio, indo todos os anos apenas pela parte da manhã, pois segundo ele, no período da tarde não tem mais o que se ver. Toninho, um rapaz que tem por volta de trinta e poucos anos, relembra os tempos passados dizendo:

Já faz um bom tempo que eu e minha companheira vamos à festa, todos os anos, não é, meu amor?! Mas a gente sente que essa tradição está cada vez mais escassa. Os grupos populares só se apresentam uma única vez, durante toda a festa. Quando é à tarde, não se vê mais nada da tradição, só o cortejo do pau, mas o carregamento virou uma esculhambação⁶⁰⁰. É bebedeira, é briga, e esses forró que ninguém entende a letra. As coisas mudaram. Mudaram para pior (Entrevista realizada no dia 26 de Maio de 2019).

Para Toninho, os processos de mudança ocorridos na festa são visíveis a cada ano que passa, sendo que para ele a festa vem perdendo o seu caráter tradicionalista. O interlocutor afirma que, não se trata de pensar a festa sobre uma perspectiva estática, que não sofre mudanças com o tempo, mas preservar e dá subsídios para que os grupos populares tenham a chance de se manter dentro dessa dinâmica constante que é a festa.

De acordo com Blair-Trujillo (2011), a memória tem a capacidade de criar heróis e vilões. No caso do relato acima a modernidade seria considerada pelos setores mais conservadores como algo ruim. Assim, Toninho aciona sua memória como legitimadora do discurso que compreende que a festa vem perdendo sua identidade ao longo dos anos. Ele aponta que as principais causas para isso acontecer é a participação do mercado.

Eu, como historiador, fico sempre atento para pensar os processos históricos e percebo que essa presença do mercado, que trás grandes nomes da música nacional, como por exemplo, Aviões do Forró contribui para a escassez de recursos dos grupos que mais precisam. Então, se privilegia o nacional e esqueci o local (Entrevista realizada 26 de maio de 2018).

Ao relatar suas memórias, o interlocutor privilegia alguns fatos em detrimento de outros, apontando para a seletividade da memória que é utilizada como mecanismo legitimador do discurso empregado pelo sujeito. Assim, a memória será acionada de maneira distintiva por cada setor da sociedade, criando uma memória da festa e uma

⁵⁹⁹ Formado em História e professor da rede estadual do Ceará.

⁶⁰⁰ Algo que foge a norma, algazarra, brincadeira.

memória do patrimônio.

Para Chagas (2003)

Ao assentar a lupa sobre o tecido resultante da costura entre memória e poder, o pesquisador coloca-se em condições de compreender a teia de forças que lhes confere sentido. Memória e poder exigem-se. Onde há poder, há resistência, há memória e há esquecimento. O caráter seletivo da memória implica o reconhecimento da sua vulnerabilidade à ação política de eleger, reeleger, subtrair, adicionar, excluir e incluir fragmentos no campo do memorável. A ação política, por seu turno, invoca com frequência, o concurso da memória, seja para afirmar o novo, cuja eclosão dela depende, seja para ancorar no passado, em marcos fundadores especialmente selecionados, a experiência que se desenrola no presente (2003. P. 141).

Na festa aqui analisada a memória é constituída através de arenas políticas e de relações de poder conflituosas.

Dentro desse contexto, pode-se enfatizar a existência de uma memória oficial que é construída sobre a rédea da patrimonialização, onde existe o discurso que privilegia a tradição, os grupos populares, o sagrado como elementos constitutivos da festa. Nessa perspectiva, notamos a existência de certo tipo de essencialismo, que enxerga a festa a partir da noção de tutela do Estado, cabendo a ele administrar e proteger os direitos de toda uma comunidade. Assim, o Estado enquanto institucionalizador e agente da memória oficial propõe uma estatização da memória, negando a pluralidade da mesma.

A memória que é tida como oficial na festa de Santo Antônio é a que se alia aos aspectos vindos da tradição. No entanto, essa mesma memória será agenciada de forma diferente como já apontamos aqui. Para o Estado, a memória se daria via a patrimonialização, que em tese serve para construir a ideia de um valor nacional. Frente a isso, podemos destacar que os bens tombados e os museus, que são administrados via instituição estatal, são importantes para a construção da memória oficial de uma nação.

No entanto, com a participação dos próprios agentes sociais dentro desse contexto de construção e reivindicação da memória começa-se a questionar a própria ideia de nação e a construção do próprio patrimônio, sendo por vez reivindicada pelos próprios integrantes de tal comunidade. Isso fica evidente através dos discursos dos entrevistados, quando os mesmos afirmam que a sua tradição está acabando e que o Estado pouco tem feito para reverter essa situação.

Blair-Trujillo (2011) questiona a ideia pela qual a memória se daria apenas via

estatilização, sendo necessário descentrar a figura do Estado. Isso pode ser feito através do momento em que a memória passa a ser vista como a memória do espaço onde a mesma acontece e com a intervenção dos sujeitos que delas participam. Assim, percebe-se que os sujeitos reivindicam para si tanto sua memória como a forma com que ela está sendo repassada aos demais.

Para Marta Zambrano (2000), as memórias são confrontadas através das condições históricas que as mesmas são gestadas. Frente a isso, podemos ver como os discursos sobre a memória são agenciados partindo da ideia de tradição, mas acionados por dispositivos diferentes. Se tanto seu Antônio, Verônica e Toninho afirmam a necessidade de manter viva a tradição, esse discurso também é formalizado através da patrimonialização. No entanto, para os membros dos grupos populares isso não acontece.

Neste terreno de negociações estão situadas as relações de poder como mecanismo de circulação e transmutação da memória. Ou seja, a memória que é apresentada é a memória que o grupo dominante deseja, no caso, a memória da patrimonialização. Essas memórias são por vez conflitivas, em virtude do seu acionamento por grupos específicos, com relações de poder também específicas. Desse modo, ambos os sujeitos se utilizam da memória para demarcar o seu lugar dentro do contexto festivo.

Assim, percebemos o jogo de poder, onde distintas instituições se utilizam da memória para legitimar o seu discurso. Se as políticas de patrimonialização recorrem à categoria da memória como necessária de preservação, os grupos populares também os fazem, no entanto de forma diferenciada. Os mesmos remontam suas memórias como uma trajetória de resistência frente aos desafios de se manterem em uma festa que sofre rápidos processos de mudança. Desse modo, a memória está para além de uma lembrança solta no tempo, ela é antes símbolo da resistência dos grupos populares que demarcam o seu lugar através da mesma.

Luiz Fernando Dias Duarte (2003) aponta para existência de dois tipos de memória, a memória como função e a memória como recurso. Nos dois casos a memória consiste em um ordenamento simbólico que dá sentido a festividade que ora analisamos.

Considerações finais

Como foi apontado ao logo do trabalho, a festa obteve seu registro enquanto um bem imaterial, no entanto, os conflitos inerentes a essa preservação é sentido através dos relatos dos entrevistados. Nessa perspectiva, entendemos que o patrimônio imaterial não diz respeito apenas à preservação, mas significa também intervenção nas realidades dos grupos populares que fazem parte da festa.

Merecem destaque nesse cenário, dois pontos relevantes para compreender como as políticas de patrimonialização se fazem presentes no festejo. O primeiro faz referência à questão financeira, que segundo alguns membros dos grupos populares, o investimento é pouco e a burocracia para se conseguir alguma coisa faz com que muitas pessoas deixem de praticar suas danças; o segundo faz alusão à questão da desvalorização social vivenciada pelos grupos. Esses dois pontos foram mencionados tanto pelos membros dos grupos, quanto pelos indivíduos que comparecem ao evento.

Através disso, podemos ver como o Estado atua, por intermédio das políticas públicas de preservação, assegurando a valorização da festa e seus grupos, em todo caso, a aplicabilidade dessas políticas são contestadas através dos discursos dos participantes.

Sant'Ana (2013) afirma que os maiores riscos para a manutenção da cultura popular consistem no turismo predatório, apropriação pela mídia, indústria e a comercialização. No entanto, percebemos que tais aspectos andam de mãos dadas com as políticas de patrimonialização, em virtude de que quando ocorre o registro o governo passa a atuar mais diretamente nesse cenário, possibilitando cada vez mais a comercialização e a propagação do turismo e do mercado.

A patrimonialização é a chave para a preservação da festa e dos grupos que dela participam. No entanto, tais políticas merecem ser constantemente revisitadas a fim de contribuir para o desenvolvimento da festa em seu conjunto. Lógico, que essa discussão sempre esbarrará na forma como o governo, a nível municipal, manuseia tais investimentos, mas não nos deteremos a essa discussão agora. O que nos é importante é pensar a forma como essa patrimonialização chega aos grupos, que como já apontado é cheia de lacunas e merece um estudo mais detalhado.

Falar em patrimonialização é perceber que existem relações de poder atuando a todo tempo, mostrando os discursos que cada setor se utiliza para legitimar o seu lugar de fala no universo cultural da festa.

A patrimonialização de fato é importante para disponibilizar uma imagem a nível nacional da festa, mas ela por si só não oferece subsídios para a existência do bem registrado. É necessário que a sociedade reconheça a sua importância e junto com as políticas estatais assegurem a sua continuidade.

Referências

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). **Memória e patrimônio ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. Quando o campo é o patrimônio: notas sobre a participação de antropólogos nas questões do patrimônio Sociedade e Cultura, vol. 8, núm. 2, julho-dezembro, 2005, pp. 37-52 Universidade Federal de Goiás Goiania, Brasil.

ALEXANDRE, Jucieldo; SOUZA, Océlio; BEZERRA. Festa de Santo Antônio de Barbalha: Patrimônio de fé, devoção e carnavalização. In: **Sentidos de devoção festa e carregamento em Barbalho**. IPHAN-Ce. Fortaleza, 2013.

BLAIR-TRUJILLO, Elsa. Memoria y poder: (des) estatilizarlas memorias y (des) centrar el poder del Estado. UniversitasHumaníticas, 72. Bogotá: PUJ, 2011.

CAVALCANTI, Maria Laura. Patrimônio cultural no Brasil: estado da arte. Maria Laura Viveiros de Castro & Maria Cecília LondresFonseca (Org). Patrimônio Imaterial no Brasil. Brasília: UNESCO, Educarte, 2008.

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**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônio. In: Horizontes antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n.23, p. 15-36, jan/jun, 2005.

HAFSTEIN, Valdimar Celebrando as diferenças, reforçando a conformidade. In: SANDRONI, Carlos & SALLES, Sandro Guimarães de (Orgs). **Patrimônio cultural em discussão: novos desafios teórico-metodológicos**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

HERZFELD, Michael. Introdução, "As raízes da indiferença" e "Descalssificações". P. 11-24; 53-72 e 149-173. In: A produção social da indiferença: explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental. Petrópolis, RJ: Vozes, 20116.

MARIO, Chagas. Memória Política e política de memória. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). **Memória e patrimônio ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

MARTINS, José Clerton de Oliveira. Festa de Santo Antônio de Barbalha-Ceará: sagrado e profano em circularidades de significados. In: SOARES, Igor de Menezes & SILVA, Ítala Byanca Morais (Orgs). **Sentidos de devoção festa e carregamento em Barbalho**. IPHAN-Ce. Fortaleza, 2013.

PAZ, Renata Marinho; SILVA, Simone Pereira. Nos bastidores da festa: O reisado de congo e a dinâmica das relações entre os grupos populares e os poderes públicos na Festa do Pau da bandeira de Santo Antônio em Barbalha. In: SOARES, Igor de Menezes & SILVA, Ítala ByancaMorais (Orgs). **Sentidos de devoção festa e carregamento em Barbalho**. IPHAN-Ce. Fortaleza, 2013.

SOUZA, Océlio Teixeira de. **A festa do pau da bandeira de Santo Antônio de Barbalha: entre o controle e a autonomia (1928-1998)**. 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

ZAMBRANO, Marta; GENECO, Cristóbal. Introduccion: El pasado como política de la historia. In: Memorias hegemónicas, memórias disidentes. Bogotá: ICANH, 2000.

“PRA ESSE LADO URBANO”: O CARIMBÓ E A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO IMATERIAL NUM FESTIVAL DE RESISTÊNCIA DA CULTURA POPULAR

Pierre de Aguiar Azevedo⁶⁰¹

Resumo

Com 11 edições, o projeto *Pau e Corda do Carimbó*, no bairro da Pedreira em Belém do Pará, realiza uma programação voltada à difusão e salvaguarda da cultura. Nele várias atividades são realizadas para proporcionar aos participantes a experiência de interagir com as diversas manifestações da cultura popular, entre elas o Carimbó. Apresentamos uma análise sobre o reconhecimento deste patrimônio imaterial pelos moradores locais, e como estes convivem e se mobilizam para garantir o direito a políticas públicas de acesso a programações culturais.

Palavras-chave: Carimbó; Patrimônio Imaterial; Salvaguarda; Participação Social; Políticas Públicas.

Introdução

Este trabalho, mais do que encontrar soluções aos problemas de pesquisa, procura suscitar questões a respeito da forma como o poder público, por meio de suas instituições, deliberam sobre o acatamento devido a grupos detentores de bens culturais patrimoniais, e como estes se apropriam ou devem se apropriar de políticas públicas em vista à garantia de direitos ao acesso e realização de programações culturais. Levando em conta, ainda, as dificuldades enfrentadas na elaboração e execução de projetos culturais realizados em espaços públicos. Sendo assim, a categoria patrimônio servirá como instrumento de análise para entender a vida social e cultural de determinado grupo, por meio da dimensão cultural do patrimônio (SILVA, 2010).

No caso desta pesquisa, em relação à comunidade que reside na passagem Álvaro Adolfo, localizada no bairro da Pedreira, periferia do município de Belém do Pará, onde acontece o já tradicional festival *Pau e Corda do Carimbó*⁶⁰², voltado à realização de atividades que valorizam a cultura popular, em especial a manifestação cultural do Carimbó, patrimônio imaterial brasileiro. Portanto, buscamos analisar as formas de reconhecimento que os moradores desta passagem possuem na relação de vínculo e pertencimento à comunidade a partir da sua participação na programação do festival. Considerando ainda o

⁶⁰¹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências do Patrimônio Cultural da Universidade Federal do Pará (PPGPatri/UFGPA). Graduado em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia pela UFGPA. Bolsista de Mestrado (DS/CAPES). E-mail: pierreazevedo@gmail.com.

⁶⁰² O nome dado ao projeto/festival faz menção ao estilo de Carimbó chamado “carimbó raiz” ou “pau e corda”, que conserva os elementos tradicionais da expressão cultural, um contraponto ao que chamam de Carimbó “moderno”. Sobre esta diferenciação e o debate entorno do tema, cf. Costa (2013).

interesse percebido por parte deles, principalmente das crianças e jovens, em interagir com a cultura popular por meio das oficinas, mostras de arte e brincadeiras, que proporcionam aos participantes a experiência de reviver tradições culturais que haviam se perdido com o tempo. Sendo esta a principal proposta do projeto, idealizado e organizado pelos próprios moradores da passagem.

Deste modo, tentar compreender os significados sociais e culturais da realização do festival, que provoca na comunidade um sentimento de identificação e auto-reconhecimento a partir de uma tradição popular local. Tal condição servindo como justificativa para reivindicar os direitos de acesso às políticas públicas, almejando apoio e fomento para o festival, tendo em vista a utilização do conceito de patrimônio imaterial como tentativa de restituir a fala dos indivíduos, de dar voz à população detentora do bem cultural, conferindo a ela uma “autoridade” (no sentido de autoria) (ROCHA, 2009).

Para isso, nos baseamos em narrativas coletadas em entrevistas com os organizadores do festival, moradores há mais de cinquenta anos na passagem, sendo estes Neire Rocha, a idealizadora do evento, e Lucas Bragança, Mestre de Carimbó e representante do Grupo de Carimbó Sancari⁶⁰³, grupo anfitrião do evento e participante permanente da programação. O qual, segundo Neire, traz seu estilo de Carimbó tradicional, originário de outras regiões do Estado, “pra esse lado urbano”, uma espécie de “modernização da tradição” num ambiente de interação da cultura popular paraense. Também moradores da passagem e colaboradores diretos, que contribuem com a execução do projeto, seja com a doação de alimentos, materiais ou cedendo moradia aos artistas visitantes, como por meio de contatos com a administração pública em vista do pagamento de taxas e licenças. Além da experiência e vivência deste pesquisador como participante e também colaborador do evento em produções culturais e audiovisuais.

A estrutura deste trabalho está organizada, de início, com uma breve exposição sobre a cultura do Carimbó, sua composição histórica e realizações recentes na atuação do movimento pela patrimonialização da manifestação cultural, situando a pesquisa no contexto local. Em seguida, uma descrição do festival *Pau e Corda do Carimbó*, a partir dos relatos dos organizadores, dos colaboradores e experiências na produção do evento. Logo

⁶⁰³ Para mais informações sobre este grupo de Carimbó tradicional, cf. <https://www.sancari.com.br/>

após um apanhado conceitual sobre o patrimônio cultural imaterial no Brasil, baseado em normativas e referências sobre a categoria patrimônio e o debate em torno de sua análise relegado ao objeto desta pesquisa. E então a apresentação da problemática sobre as políticas públicas culturais voltadas ao patrimônio imaterial e a proposta de participação social na sua elaboração. Finalizando com as considerações e reflexões na tentativa de encontrar resultados sobre o tema estudado.

Carimbó, Patrimônio Cultural Brasileiro

O Carimbó, reconhecido como uma manifestação cultural tradicional da região amazônica, apresenta em sua constituição étnica vestígios da miscigenação formadora do povo brasileiro, comprovada pela música, dança, instrumental e vestimenta que expressam suas características culturais (IPHAN, 2013). É uma tradição identitária típica do Estado do Pará, que ocorre nas regiões do arquipélago do Marajó, Zona Atlântica (Salgado Paraense), Baixo Amazonas e região metropolitana da capital Belém (SALLES & SALLES, 1969; MENEZES, 1993; COSTA, 2015).

É, ainda, a verdadeira manifestação de uma cultura popular, consolidada com a chegada de diversos povos, incluindo o europeu, o migrante nordestino da época da borracha, mas que teve como agentes principais da sua construção os grupos subalternizados no sistema colonial e escravista, particularmente o indígena, o negro e o caboclo amazônida (COSTA, op. cit.). Sobre a sua composição histórica e social, como identifica Fuscaldo (2015), o Carimbó é uma expressão artístico cultural de práticas sociais e saberes diversos, uma verdadeira expressão da identidade cultural da Amazônia, produzida por comunidades tradicionais ribeirinhas e rurais, mas também urbanas, de setores triplamente marginalizados: em sua classe social, origens étnicas e por pertencer a zonas geográficas subordinadas dentro do processo de modernização nacional.

No contexto atual, em setembro de 2014, o Carimbó foi inscrito pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) no *Livro de Registro das Formas de Expressão*, recebendo o título de Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro⁶⁰⁴. Esta decisão se deu após uma intensa mobilização popular, constituída pelos detentores do bem cultural,

⁶⁰⁴ Sobre o Carimbó e seu registro: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1052/>

representantes das comunidades carimbozeiras, mestras e mestres, grupos e colaboradores diretos, que se organizaram e mantiveram encontros e atividades em várias localidades do Estado do Pará, desde 2004. Este movimento pela patrimonialização foi chamado de “Campanha Carimbó - Patrimônio Cultural Brasileiro”⁶⁰⁵, e buscou reivindicar direitos e políticas culturais afirmativas que dessem suporte às suas demandas socioculturais locais, além do devido reconhecimento de seus representantes, mestres e mestras da cultura popular.

A partir do ano de 2008 foi aplicado o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) em todo o Estado do Pará, buscando a identificação e documentação da manifestação do Carimbó visando a possibilidade de preservá-lo dentro das perspectivas institucionais (IPHAN, 2000), culminando no título em 2014, após 10 anos de empenho por parte de seus representantes. Estes, que elaboraram em conjunto o seu Plano de Salvaguarda, a ser apresentado em breve, resultado de seminários e reuniões do Comitê Gestor de Salvaguarda do Carimbó junto ao IPHAN, e duas edições do Congresso Estadual do Carimbó (2015 e 2017), momentos em que se reuniram os cerca de trinta delegados e seus suplentes, representantes dos municípios de todos os polos regionais de atuação da salvaguarda, onde ocorre a manifestação cultural⁶⁰⁶. Além de definirem a criação da entidade representativa do movimento, a ACEPA – Associação de Carimbó do Estado do Pará, em 2017.

O festival *Pau e Corda do Carimbó*

Em decorrência do contexto de mobilização popular pela patrimonialização do Carimbó, em diversas localidades, grupos e comunidades carimbozeiras se organizavam com o intuito de realizar ações que buscassem valorizar a manifestação cultural, na elaboração de encontros e atividades em que pudessem reunir os detentores do bem cultural e também proporcionar às populações locais o reconhecimento desta cultura. Um dos principais eventos que surgiram durante esta mobilização foi o festival *Pau e Corda do Carimbó*, que teve a sua primeira edição durante dois dias do mês de agosto, no ano de 2008, na

⁶⁰⁵ Para mais informações sobre a “Campanha Carimbó - Patrimônio Cultural Brasileiro”, cf. <http://campanhacarimbo.blogspot.com/>

⁶⁰⁶ Sobre o processo de registro do Carimbó como Patrimônio Cultural Brasileiro, cf. a dissertação de mestrado de Mendes (2015).

passagem Álvaro Adolfo localizada no bairro da Pedreira, periferia da cidade de Belém do Pará.

Na sua origem, tal projeto não surgiu referido como um “festival”, tampouco seus idealizadores assim o consideram, mas contam que a realização deste evento foi tomando proporções tão grandes e positivas que para tentar mensurar a dimensão do acontecimento assim o chamam. Desta forma, o festival surge incentivado por um morador da passagem que, segundo este, é “uma rua histórica”, por nela terem surgido diversos artistas e grupos de expressão popular da cidade de outrora e atualmente. A princípio, o festival foi pensado com o intuito de reviver, na memória popular, antigas tradições e brincadeiras que acabaram se perdendo no tempo. Estas, que no passado eram vividas na rua pelas crianças e jovens, mas que na atualidade têm sido substituídas por outras formas de interação, como brinquedos eletrônicos e mídias digitais.

Deste modo, segundo conta a sua idealizadora, o festival que atualmente está na décima primeira edição surge como um espaço para se vivenciar as tradições populares, uma forma de aproximar a comunidade local proporcionando o auto-reconhecimento entre seus integrantes. Neste caso, principalmente através da interação das crianças e jovens em brincadeiras e oficinas propostas pelos realizadores das atividades. Sendo assim, afirmam que têm por fundamental importância a participação e interesse das crianças, como forma de perpetuar aquelas tradições e, hoje em dia, envolvê-las com a manifestação tradicional do Carimbó, contribuindo com o processo de salvaguarda da cultura.

Naquele ano de início, foi pensado o dia para se realizar o evento ainda em planejamento, levando em conta a proposta de prestigiar as manifestações da cultura popular, e decidiu-se que sua primeira edição seria no dia nacional do folclore, comemorado no 22º dia do mês de agosto. Dia em que no festival se faz o levantamento do mastro, um costume típico de muitas tradições populares nacionais, incluindo o Carimbó, em várias localidades. Neste primeiro dia de evento, desde então, são realizadas as atividades voltadas à interação com as crianças e jovens da passagem e de outras localidades, por meio de oficinas de bordado e costura, dança, confecção de instrumentos de Carimbó, brincadeiras diversas, cinema e teatro de rua, música etc.

Figura 19 – Participantes carregando o mastro após o derrubamento. Fotografia do autor, 2019



Dando continuidade ao evento, com a proposta de dar espaço às manifestações da cultura tradicional local, como o Carimbó, o Bumba Meu Boi, o Pássaro Junino, etc., foi escolhido o dia 26 de agosto como homenagem ao dia em que se comemora o nascimento de Mestre Verequete, um dos responsáveis pela difusão e popularização do Carimbó tradicional a nível nacional, nas décadas de 1970 e 1980 (COSTA, 2010). Neste momento, o evento se inicia com o derrubamento do mastro e segue com a apresentação de diversos grupos da capital e também vindos de outras cidades do Estado, numa programação que procura agregar, além dos moradores da passagem, uma grande quantidade de pessoas que já reconhecem o festival como tradicional nesta época do ano.

Este reconhecimento do festival como tradicional na localidade fica bem explícito pela procura que se dá por parte das crianças e jovens e das pessoas em geral que participam da programação, vindas de diversos locais, e principalmente pelo interesse na participação da comunidade nas atividades propostas. Fato fortalecido durante a trajetória de realização do evento que, segundo seus organizadores, se deu através da relação que foi estabelecida entre os moradores da passagem e a organização do festival, composta também por moradores que há mais de cinquenta anos residem na localidade.

Figura 20 - Crianças e jovens tocando e dançando durante a programação



Fonte: Fotografia do autor, 2019.

Esta relação surge desde o princípio da idealização do evento, quando a sua idealizadora, segundo informa, ia de casa em casa convidar, pedir a permissão por meio de abaixo assinado e solicitar a colaboração dos moradores através de doações, como alimentos, brinquedos e materiais que são distribuídos às crianças participantes ou aos artistas realizadores das oficinas e grupos culturais que se apresentam. Além de destinar o espaço do evento para que seja feito o comércio de produtos e alimentos que os próprios moradores produzem, como meio destes poderem captar recursos para seu próprio benefício.

O sistema colaborativo estabelecido para a realização do festival se estende à rede de relações construída ao longo do tempo, através da sociabilidade existente entre os organizadores do evento e os artistas, grupos de cultura popular e proponentes das oficinas. Quando estes se propõem a apresentar seus trabalhos enquanto usufruem do espaço de interação com o público participante, além de garantir que os realizadores, por meio de seu grupo de Carimbó, se comprometam a dar como retorno a participação nos eventos organizados pelos colaboradores. Como verifica Chagas Junior e Rodrigues (2014) sobre modelos de organização de grupos, familiares ou não, ligados à cultura do Carimbó, que são constituídos em “normas de reciprocidade baseada em critérios de confiança que fazem da

manifestação um espaço de exercício de sociabilidade”, envolvendo “questões de atitudes e valores que só podem ser verificadas no contexto das afinidades sociais constituídas dentro de cada grupo” (p. 79-80).

Figura 21 - Grupo de Carimbó Sancari durante apresentação



Fonte: Fotografia do autor, 2019.

Como já mencionado, o envolvimento da comunidade por meio da juventude que participa da programação é o principal foco do projeto, e isto possibilita que uma importante ação de salvaguarda da cultura do Carimbó seja realizada. Pois, além de propor a aproximação destas pessoas à manifestação cultural, a realização de oficinas serve para a capacitação de novos fazedores de cultura, quando desde pequenas as crianças e jovens tem a oportunidade de confeccionar roupas, produzir instrumentos de Carimbó e aprender a tocá-los. Isto é percebido no relato da idealizadora do festival, informando que vários jovens que há um tempo participavam das oficinas, hoje em dia fazem parte do grupo de Carimbó local, tanto em performances da dança como musicais. Ou, também, no depoimento do Mestre deste grupo, afirmando que esta oportunidade dada aos jovens aprendizes é uma forma de mostrar “um caminho que eles podem seguir na nossa cultura”.

Vemos então o festival *Pau e Corda do Carimbó* como um local de afirmação e reconhecimento da identidade e tradição do Carimbó, um local de resistência da cultura popular, que encontra um espaço de expressão e sobrevivência de sua manifestação para

além das razões do mercado e consumo da cultura que acabam por suprimir a relação das pessoas com os bens culturais. Seguindo esta lógica, Roberto Da Matta (1998) apresenta algumas questões sobre as festas populares que nos ajudam a refletir sobre o “popular”, relacionado a uma concepção anti-individualista do mundo, que “afirma uma perspectiva “holista” na qual tudo está inter-relacionado (...) por meio de elos visíveis e invisíveis” que, neste caso, o festival deixa conhecer. É o fortalecimento do sistema independente de relações de trocas e comércio entre a comunidade da passagem durante o festival, e a própria relação entre os realizadores do evento com seus familiares e os artistas e grupos colaboradores.

A realização do festival, a partir do que foi pesquisado e aqui exposto, é partilhada positivamente entres os seus componentes, organização, colaboradores e moradores da passagem Álvaro Adolfo. No entanto, mesmo que seus organizadores regularmente solicitem junto à comunidade o apoio e a autorização para realização do evento por meio de abaixo assinado, isso não exime dos mesmos terem que arcar com o licenciamento e pagamento de taxas junto aos órgãos da prefeitura municipal para realização de evento em espaço público. É importante reforçar a ideia de que este festival é realizado colaborativamente, tendo na ajuda de artistas e apoiadores locais, e a participação da comunidade, os únicos subsídios para a sua efetiva execução.

Este problema só passa a ser solucionado, em alguns casos, com a intervenção e apoio de parceiros e colaboradores do evento que usam de sua influência e cargos na gestão pública para obtenção de recursos ou isenção arbitrária do pagamento das taxas. O que não garante que ano após ano este compromisso seja firmado, sujeitando o evento à irregularidade e a iminente intervenção do Estado através da sua força coercitiva. Caso este recorrente no histórico de repressão do poder local frente às manifestações populares em espaços públicos⁶⁰⁷.

Esta questão põe em evidência a principal dificuldade para a produção do festival que não possui recursos próprios, sujeitando à organização que arque com os custos das taxas de licenciamento público, pois como relatam, estão fora das suas possibilidades financeiras.

⁶⁰⁷ Cf. tese de doutorado de Costa (2013).

Ora, para um evento em que os próprios moradores da localidade permitem e apoiam a sua realização, sendo este um espaço público em que a população tem a oportunidade de interagir com diversas formas de expressão artística e cultural, dentre elas o Carimbó, patrimônio cultural imaterial brasileiro, o qual supostamente por meio deste título merece o acautelamento do Estado na garantia de direitos através de políticas culturais; como reivindicar que o poder público faça reconhecer a importância deste evento para a comunidade local e com isso possa minimamente contribuir com o apoio, fomento ou simplesmente a isenção de tais taxas?

Estas que, segundo os organizadores do evento, são o principal entrave e motivo para que anualmente se torne iminente a não realização do festival. Tal questão é elementar no discurso da organização do festival e, no presente trabalho, tema para análise da relação deste evento popular realizado em espaço público com as instituições responsáveis pela administração pública. Neste caso, levando em conta o campo de reflexão sobre o patrimônio cultural imaterial e a sua salvaguarda, as políticas culturais e os princípios da participação social na reivindicação de seus direitos, que serão apresentados nas seções seguintes.

O Patrimônio Cultural Imaterial e a sua Salvaguarda

A dimensão imaterial dos bens culturais passa a ser reconhecida e formalizada a partir da Constituição de 1988, em seus artigos 215 e 216, que tratam sobre o conceito de Patrimônio Cultural, considerando tanto as obras de caráter material quanto as manifestações imateriais da cultura. Estas, relacionadas ao sentido antropológico da cultura, quanto aos saberes, práticas, representações, tradições e expressões orais e artísticas, técnicas artesanais, práticas sociais, rituais e atos festivos (UNESCO, 2013). Experiências inerentes à atividade humana, relacionadas principalmente à identidade de grupos, memória social e tradição cultural.

Desde então outros documentos foram elaborados, como a Carta de Fortaleza, em 1997; o Decreto Presidencial n.º 3.551 de 2000, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial; em seguida, a nível internacional, a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, da UNESCO, em 2003, promulgada no Brasil pelo Decreto n.º 5.753, de 2006; e a Portaria n.º 299, de

2015, que aprova o Termo de Referência para a Salvaguarda de Bens Registrados como Patrimônio Cultural do Brasil. Tais instrumentos legais⁶⁰⁸ legislam sobre esta dimensão do patrimônio cultural, resultado da apreensão e necessidade de discorrer sobre o reconhecimento, preservação e salvaguarda do patrimônio imaterial.

Partindo da perspectiva legislativa para a investigação do patrimônio enquanto categoria de pensamento (GONÇALVES, 2003), no presente trabalho o consideramos como um signo de dimensão material e simbólica, um produto atribuído de valor, com capacidade de criar um sentimento de pertencimento, representando consenso e minimizando a diversidade (FONSECA, 2005), além de ser um instrumento de ligação entre o passado e o presente, tanto pelo componente histórico de suas relações, como o estético. Esta noção possibilita que o patrimônio expresso em manifestações e eventos festivos seja reconhecido como um produto atribuído de valor cultural, que se modifica ao longo tempo, mas que serve de instrumento para a construção de uma identidade atrelada à memória de determinado grupo (SILVA, 2010).

Ainda, a noção de *Referência Cultural*, apresentada por Maria Cecília L. Fonseca (2000), nos ajuda a compreender como o processo de produção, as relações sociais entre os produtores e o repertório simbólico de determinado grupo servem para identificarmos a conexão existente entre um bem patrimonial e os seus detentores, para os quais essas referências fazem sentido, ou seja, para quem lhe atribui um valor baseado em critérios e interesses condicionados historicamente. Além disso, permite a ênfase nos laços sociais entre os indivíduos, reforçando a possibilidade de formação de grupos e o reforço no diálogo entre diversos sujeitos e gerações (VELOSO, 2006).

Tais aspectos se apresentam no vínculo existente entre os moradores da passagem Álvaro Adolfo e a cultura do Carimbó por meio do festival *Pau e Corda*, sendo reconhecido e atribuído de valor pela comunidade local, principalmente quando entram em contato com as atividades que remetem ao saber-fazer tradicional da manifestação cultural. Os valores são produzidos e reconhecidos em contato com os fazedores de cultura, os carimbozeiros, além de estabelecer um elo que envolve o cotidiano da comunidade para além daquele momento

⁶⁰⁸ Os instrumentos legais citados podem ser conferidos a partir da bibliografia utilizada neste trabalho.

festivo, se perpetuando principalmente no interesse e procura dos jovens pelas oficinas junto aos organizadores ao longo do ano.

Portanto, o patrimônio imaterial do carimbó reflete os sentidos e valores coletivos que se expressam na realização do festival, provocando nos moradores da passagem um sentimento de pertencimento àquela comunidade, que fica mais evidente com o interesse das pessoas em participar do evento, seja por meio da programação ou usufruindo do espaço para a comercialização de seus produtos. Vemos então o sentido sociocultural da relação diretamente ligado ao interesse econômico, de certa forma incentivado pela própria organização do evento, quando os moradores são convidados a participar e expor seus produtos para serem consumidos pelo público presente no festival.

O Pau e Corda do Carimbó, como já referido, também foi resultado do movimento pela patrimonialização do Carimbó, forma como se apresentou publicamente a sua tradição cultural. Este movimento de valorização do bem cultural pode ser considerado como narrativas que inscrevem o objeto patrimonial em uma tradição, destinado a garantir em seu âmago a sociedade da qual é criador. Além disso, a patrimonialização é responsável por dar autenticidade a uma narrativa coletiva de um passado compartilhado, (re)transmitido e amparado pelas comunidades carimbozeiras através do movimento (CANDAU, 2010). São, ainda, estruturas que invocam um reconhecimento identitário de grupos e indivíduos, assim como os *lugares de memória* (NORA, 1993).

Sendo um espaço de difusão, valorização e salvaguarda da cultura do Carimbó, o festival e a sua representatividade perante o patrimônio cultural, também pode ser entendido como um campo de lutas, onde diversos atores comparecem construindo discursos que selecionam, se apropriam de práticas e objetos e as expropria (VELOSO, op. cit.). Neste caso, é possível vermos representantes populares, produtores culturais, instituições públicas e agentes do patrimônio em contato com a organização do festival negociando ações de salvaguarda e preservação da memória local.

As práticas que outrora eram desvalorizadas e sem reconhecimento, recentemente passaram a ser incorporadas como representativas para alguns segmentos da sociedade, merecendo então a chancela do Estado (MENEZES, 2003). Mesmo assim, se reconhece a necessidade de incentivar também a autogestão e auto-organização do festival para acessar

as políticas públicas, de maneira independente. Fato que se fortalece através das atividades recentes propostas nas ações de salvaguarda do movimento carimbozeiro junto ao IPHAN⁶⁰⁹.

Políticas públicas culturais e a participação social local

Considerando que o *Pau e Corda do Carimbó* é um evento tradicional e importante para a comunidade local, visto o valor sociocultural e econômico para os moradores da passagem, e significativo para a salvaguarda do patrimônio cultural do Carimbó, onde esta manifestação encontra uma possibilidade de manutenção e preservação de sua identidade, memória e tradição cultural, analisemos o processo de constante adaptação do festival frente às condições sociais e políticas enfrentadas na sua relação com as instituições do poder público. Exatamente quanto a principal dificuldade apresentada por seus organizadores, que é a indispensável autorização dos órgãos ligados ao Município e Estado por meio da obtenção de licenças e pagamento de taxas para uso do espaço público. O cumprimento desta exigência é pressuposto para que não haja a repressão das forças policiais locais e consequente encerramento da programação, fato que já foi vivenciado em algumas edições do festival.

Daí a necessidade de programas e políticas sociais de cultura conduzidas por instituições públicas ou privadas que busquem contemplar os interesses e projetos da comunidade local, estimulando a capacidade destas de articular-se estrategicamente (ARANTES, 2004). No caso do festival *Pau e Corda*, esta articulação vem sendo realizada a partir do contato que seus organizadores têm junto a alguns colaboradores que possuem relação com representantes políticos. Estes que de alguma forma também colaboram direta ou indiretamente com a realização do evento, dando apoio na questão da isenção do pagamento das taxas, ou quando isto não é possível, custeando algumas licenças.

As políticas de patrimônio imaterial no Brasil propõem algumas instâncias de acesso e participação dos cidadãos em seus instrumentos, normas e diretrizes, visando assegurar que seus detentores possam participar plenamente em todos os processos de tomada de

⁶⁰⁹ Um exemplo de propostas recentes para salvaguarda de manifestações culturais do Pará foi o Curso de Capacitação em Elaboração e Gestão de Projetos Culturais, voltado aos detentores de práticas como o Carimbó, a Capoeira e das Festividades do Glorioso São Sebastião na Região do Marajó, uma iniciativa do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Cultural (IPHAN). Cf. <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/5065/producao-cultural-e-tema-de-curso-em-belem-pa>

decisão importantes (CUNHA, 2018). Como exemplo destes instrumentos temos o Termo de Referência para a Salvaguarda de Bens Registrados, anexo da Portaria do IPHAN n.º 299, de 17 de julho de 2015 (IPHAN, 2015), que propõe o “fortalecimento da autonomia dos detentores/produtores do bem cultural na produção, reprodução e gestão de seu patrimônio e a sustentabilidade do bem cultural”.

Ainda, o Manual do IRNC (IPHAN, 2000) deixa claro que as diversas formas de representação cultural demandam a criação de instâncias que se proponham a viabilizar a tomada de decisão por parte das comunidades, no que tange os objetos de preservação, dadas as devidas condições para a realização das ações de salvaguarda. Mesmo assim, vemos a necessidade de aperfeiçoamento dos mecanismos responsáveis pela participação social, para que se busque efetivamente o conhecimento dos grupos e o consequente retorno da apreensão destes sobre as políticas e suas implicações na localidade (CUNHA, op. cit.).

A partir do contexto local deste trabalho é preciso entender as relações sociais e culturais internas e externas, levando em conta os laços e interesses que ligam os indivíduos integrantes daquela comunidade, para que possamos analisar as estruturas e dinâmicas de poder. Além disso, é importante perceber as limitações existentes, já que aquelas estruturas são intensos campos de disputa, ordenados e deliberados por classes sociais privilegiadas. Esta questão é bem explícita no discurso dos organizadores do evento, que ainda se encontram resignados a buscar o auxílio ou apoio de pessoas que estão alheias às afinidades vividas na comunidade. Portanto, é necessário que haja um processo de politização sobre as relações entre as várias esferas da sociedade, para o aperfeiçoamento e melhoria das políticas públicas e das próprias instâncias participativas (ibidem).

O distanciamento social, cultural e simbólico existente das comunidades e alguns grupos sociais, correspondente à dificuldade de acesso e participação social nas políticas públicas culturais e seus instrumentos, normas e diretrizes, é a oportuna negligência do poder público, refletida na falta de acautelamento do Estado. Este que é o detentor e definidor das ações decisórias, o próprio poder instituído.

Tal fato nos leva a problematizar sobre o tema. Qual seria então a efetiva participação do Estado? Ademais, quais os motivos do Estado exigir que grupos minorizados organizados em eventos colaborativos, sem fins lucrativos, com total apoio da comunidade

da qual faz parte, um evento voltado à cultura popular, a um patrimônio imaterial nacional, necessitem arcar com taxas que excedem as suas possibilidades financeiras? Ainda, caso não assuma esta responsabilidade, estando sujeitos à força repressiva de suas polícias. Nesta problemática, portanto, questiona-se um conceito fundamental... Até que ponto o evento, o espaço, o direito a seu uso é público?

Considerações finais

Para que as ações de salvaguarda referentes ao patrimônio imaterial possam ser elaboradas e de fato realizadas é necessário que as pessoas e grupos detentores do bem, juntamente a sociedade em geral e o Estado, reconheçam a importância sociocultural de determinado patrimônio, se propondo a apoiar, valorizar e promovê-lo. Tal movimento resulta de intensas mobilizações comunitárias em prol da patrimonialização de manifestações culturais, a exemplo da experiência do Carimbó paraense.

Como o principal objetivo deste trabalho foi indagar sobre a responsabilidade do poder público junto aos bens patrimoniais de natureza imaterial e a forma como estes se expressam através de eventos e programações culturais, observamos que a omissão ou mesmo negligência das instituições públicas favorece o desprestígio da cultura. Ao mesmo tempo que, levando em conta a experiência do festival *Pau e Corda do Carimbó*, estimula os próprios detentores do bem a se apropriarem de sua cultura e buscar alternativas que favoreçam a manifestação cultural, a partir de parcerias com colaboradores em realizações que congreguem a comunidade e os demais públicos, possibilitando que estes também vivenciem e reconheçam a relevância do Carimbó para a cultura local.

Desta forma, a análise de casos como este, considerando o conceito de patrimônio nas suas várias dimensões, é uma das formas para se propor soluções, em ambiente acadêmico, a dilemas que reflitam sobre a preservação de bens culturais e a responsabilidade social dos órgãos de administração pública. Tema este que deve ser debatido proficuamente, mas levando em conta principalmente o local de fala dos interlocutores e detentores do bem, que vivenciam e salvaguardam a cultura popular. Pois, bem mais que uma investigação científica, dados e resultados que possam surgir devem servir para auxiliar a sociedade em questões sobre a reivindicação de direitos e o acesso a políticas públicas culturais junto às instituições das diferentes esferas de poder.

Agradecimentos

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) pela concessão de bolsa de Mestrado, à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal do Pará (PROPESP/UFPA), por conceder auxílio para a participação neste evento, e à orientação da Prof.^a Dra. Anna Maria Alves Linhares, junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências do Patrimônio Cultural (PPGPatri/UFPA).

Referências

ARANTES, Antônio. O patrimônio imaterial e a sustentabilidade de sua salvaguarda. *Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura*, 12 (1), 11-18. 2004.

BRASIL. Decreto n. 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o registro de Bens Culturais de natureza Imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 30 out. 2019.

_____. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

CHAGAS JÚNIOR, Edgar Monteiro; RODRIGUES, Carmem Izabel. Fronteiras do imaterial: perspectivas dos inventários culturais a partir de uma manifestação cultural amazônica. *Vivência: Revista de Antropologia*, v. 1, n. 42, 2013.

CARTA DE FORTALEZA. Fortaleza, 14 de novembro de 1997. In: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Fortaleza%201997.pdf>. Acesso em: 08 dez. 2019.

COSTA, Tony Leão da. Carimbó - negritude, indianeidade e caboclice: debates sobre raça e identidade na música popular amazônica (década de 1970). *Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História*. Florianópolis-SC, 2015.

_____. Música de subúrbio: cultura popular e música popular na hipermargem de Belém do Pará. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

_____. Música, literatura e identidade amazônica no século XX: o caso do carimbó no Pará. *Artcultura*, Uberlândia, v. 12, n. 20, p. 61-81, jan.-jun., 2010.

CUNHA, Juliana da Mata. Participação social na política de patrimônio imaterial do IPHAN: análise de diretrizes, limites e possibilidades. *Revista CPC*, v. 13, n. 25, p. 60-85, jan./set. 2018.

DA MATTA, Roberto. A mensagem das festas: reflexões em torno do sistema ritual e da identidade brasileira. *Revista Sexta Feira*, São Paulo, n. 2, p. 62-82, 1998.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Referências Culturais: base para novas políticas de patrimônio in IPHAN, *Inventário Nacional de Referências Culturais: Manual de Aplicação*. Brasília: IPHAN/ Minc /DID, 2000.

_____. Patrimônio em processo: trajetória da política de preservação no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ/IPHAN, 2005.

FUSCALDO, Bruna Muriel Huertas. O carimbó: cultura tradicional paraense, patrimônio imaterial do Brasil. *Revista CPC*, n. 18, p. 81-105. São Paulo (SP), 2015.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mario (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

IPHAN. Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) Carimbó. Dossiê IPHAN Carimbó. Belém-PA, 2013.

_____. Inventário Nacional de Referências Culturais: Manual de Aplicação. Apresentação de Célia Maria Corsino. Introdução de Antônio Augusto Arantes Neto. – Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000.

_____. Portaria n. 299, de 17 de julho de 2015. Dispõe sobre os procedimentos para a execução de ações e planos de salvaguarda para Bens Registrados como Patrimônio Cultural do Brasil no âmbito do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN.

Boletim Administrativo Eletrônico do IPHAN, n. 1.093, Brasília, p. 5-28, 17 jul. 2015.

MENDES, Lorena Alves. “Nós Queremos”: o Carimbó e sua Campanha pelo título de Patrimônio Cultural Brasileiro. Dissertação (Mestrado) - Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2015.

MENEZES, Bruno de. Obras Completas de Bruno de Menezes: Folclore. Vol. 2. Belém: Secretaria Estadual de Cultura/Conselho Estadual de Cultura, 1993.

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

ROCHA, Gilmar. Cultura popular: do folclore ao patrimônio. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, v. 14, n. 1, p. 218-236, 2009.

SALLES, Vicente; SALLES, Marena Isdebski. Carimbó: trabalho e lazer do caboclo. *Revista Brasileira de Folclore*, n. 9, 1969.

SILVA, Lucia. Trajetória de um Conceito: Patrimônio, entre a Memória e a História. *Revista Mosaico*, v. 1, n. 1, p. 36-42, 2010.

SIMÃO MENEZES, Lucieni de. Os mediadores do patrimônio imaterial. *Sociedade e cultura*, v. 6, n. 1, p. 59-70, 2003.

UNESCO . Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003. Disponível em: <<http://portal.UNESCO.org>>. Acesso em: 30 set. 2019.

VELOSO, Mariza. O fetiche do patrimônio. *Habitus*, Goiânia, v. 4, n. 1, p. 437-454, jan./jun. 2006.

FEIRA DE SÃO CRISTÓVÃO: MIGRANTES NORDESTINOS E PATRIMÔNIOS EM PROCESSO NO RIO DE JANEIRO

Nicolas Alexandria⁶¹⁰
Fernando Cordeiro Barbosa⁶¹¹

Resumo

Esta comunicação tem como objetivo analisar o processo de patrimonialização da Feira de São Cristóvão. Ela, que se instituiu como um lugar de acolhimento de migrantes nordestinos no Rio de Janeiro, por possibilitar o compartilhar de experiências comuns entre iguais, tornou-se espaço privilegiado de sustentação de uma memória coletiva. A feira também ganhou visibilidade para além do grupo social que lhe deu origem, pela adesão daqueles que a concebem como um espaço autêntico de sociabilidade, sendo referência e bem simbólico para a cidade do Rio de Janeiro.

Palavras-chave: Feira de São Cristóvão; Patrimônio Cultural; Migração; Sociabilidades; Alteridades.

Esta comunicação tem por objetivo analisar o processo de patrimonialização e a importância de um espaço social da cidade do Rio de Janeiro tido em sua origem como pertencente a um grupo social específico: os migrantes de origem nordestina. Este espaço social é a Feira de São Cristóvão, também denominada de Feira Nordestina e Feira dos Paraíba⁶¹². A feira, recebendo investimentos contínuos, inclusive por adesões decorrentes de sua consagração, ao longo de sua história, permitiu a intensificação dos princípios de pertencimento desses migrantes, que no Rio de Janeiro são chamados geralmente e de forma preconceituosa como *paraíbas*.

É nesse espaço social que os migrantes nordestinos, ao se sentirem acolhidos por estarem entre iguais, vivendo a conversão momentânea a seu pretendido antigo modo de vida, viabilizaram a construção de um patrimônio cultural particular que aos poucos foi se estendendo a outros grupos sociais.

Nesse processo de construção e transmissão de patrimônio, a feira passou por modificações permanentes, onde certos elementos se construíram e se dissolveram noutros, e isto é típico de um espaço que se constituiu a partir de um processo de transformação social. O próprio fenômeno migratório é fundamentado no dinamismo social e cultural.

⁶¹⁰ Produtor Cultural do Museu Nacional (UFRJ).

⁶¹¹ Professor Colaborador do Mestrado em Segurança e Defesa Civil (UFF).

⁶¹² A feira é realizada em São Cristóvão, na zona norte do Rio de Janeiro, antigo bairro imperial que abrigou a família real no século XIX e que se consagrou, até meados do século XX, como bairro industrial.

Desde o seu início, na década de 1940, ocorreram nesse espaço práticas que colocaram em cena complexas movimentações de trajetórias e de interesses de agentes sociais distintos, que culminaram na transformação de um espaço originalmente peculiar e exclusivo em um patrimônio extensivo a grupos mais amplos. Nossa proposta é justamente analisar como a feira se instituiu socialmente e como passou por situações que viabilizaram a sua constituição como um patrimônio cultural.

Considerar a Feira de São Cristóvão como um patrimônio significa concebê-la como um espaço social capaz de representar simbolicamente uma identidade social e sociabilidades específicas, no caso a dos nordestinos que migraram para o Rio de Janeiro. Um patrimônio é uma construção social, no sentido denso de não ser algo dado, natural, e sim um artifício idealizado, consciente ou inconscientemente, por indivíduos e/ou grupos em um processo coletivo, em algum lugar e em algum momento, com um determinado fim, que pode ser historicamente modificado, de acordo com novos critérios e interesses, que determinam novos fins e novas circunstâncias (Prats,1997: p. 19-20).

A Feira de São Cristóvão, nesse sentido, pode ser pensada como um patrimônio cultural, pois sua origem se dá a partir de um processo de construção simbólica que sintetiza o modo de viver desses migrantes nordestinos, tanto em relação às práticas culturais e sociais de seu lugar de origem, como de sua condição social de migrante que vive na cidade do Rio de Janeiro.

Visando compreender o processo patrimonialístico da Feira de São Cristóvão, o trabalho é estruturado em duas partes. Primeiramente, é destacado o processo de construção da feira como um patrimônio cultural e criação simbólica, que se dá com o início da feira nos anos 1940. Em seguida, é analisada a fase de consolidação desse universo simbólico, quando ela ganha visibilidade para além do grupo social que a originou, de forma positiva, pela adesão de pessoas que a concebiam como um espaço autêntico e alternativo de lazer, sociabilidades e cultura, ou até mesmo negativa, pelo conflito com outros grupos sociais.

A construção da Feira de São Cristóvão como patrimônio cultural

A Feira de São Cristóvão surgiu em meio ao processo de industrialização e de urbanização ritmados pela estratégia de desenvolvimento da economia capitalista na

sociedade brasileira. O fenômeno migratório é um dos reflexos dessa nova ordem econômica, sendo que da região Nordeste para a região Sudeste migrou-se cerca de 70% do volume total de migrantes inter-regionais (PORTO, 1987). Patarra (1983), por sua vez, afirma que houve deslocamentos de atividades agrícolas do período pré-industrial para a indústria, comércio e para serviços, o que exigiu um grande contingente populacional, alterando a sociedade, que era predominantemente rural, para hegemonicamente urbana. Em 1940, a população urbana brasileira era de 31,2% do total, passando em 1970 para 55,9% e em 1980 para 67,6%.

Essa migração, especialmente no período de 1950 a 1980, estaria ligada à dificuldade de sobrevivência no Nordeste, em razão de diversos fatores como a concentração de terras e recursos econômicos e, sobretudo, em razão do esgotamento de alguns dos modelos de reprodução social existente na região, caso, por exemplo, do sistema de *plantation*, que terminou por expulsar do campo uma quantidade imensa de trabalhadores rurais. Tudo isso somado à atração por uma expectativa de melhores condições de vida e emprego nas áreas metropolitanas do Sudeste, que passavam por um processo de industrialização e urbanização.

A migração para o Rio de Janeiro nesse período, conforme revelam os dados censitários do IBGE, foi intensa. Pelo censo demográfico de 1960, dos 3.023.400 habitantes do município do Rio de Janeiro, cerca de 40% eram migrantes, vindos, sobretudo, dos estados do Nordeste (12,57%), do estado do Rio de Janeiro (12,07%) e de Minas Gerais (7,64%). Já pelo censo de 1980, dos 5.090.723 moradores da cidade, 695.367, ou seja, 13,85% do total de habitantes eram de origem nordestina.

A migração de nordestinos na cidade do Rio de Janeiro foi tão massiva que é perceptível em diversas esferas do mundo social. O legado dos migrantes nordestinos ao modo de vida da cidade se expressa, entre outras manifestações, na música, dança e alimentação, bem como no urbanismo e no mercado de trabalho. Percepção que é comum a alguns segmentos sociais, como artistas e intelectuais. Carlos Lessa, por exemplo, em um ensaio sobre a cidade do Rio de Janeiro, enfatiza que a migração de nordestinos contribuiu para inculcar modos de vida particulares na cidade do Rio de Janeiro. O trecho transcrito a seguir é revelador nesse sentido.

"É importante sublinhar a contribuição social e cultural dos nordestinos à cidade. O

sotaque sibilante da fala carioca - uma reminiscência lusa - foi temperado com o falar arrastado do Nordeste. No início dos anos 50, refletindo o deslocamento do transporte marítimo, o caminhão "pau-de-arara" pela Rio-Bahia - o sucessor dos Itas da Cia. Navegação Costeira - terminava a viagem na Praça São Cristóvão. Lá teve início a montagem da sedutora Feira de São Cristóvão, de um começo modesto, mas hoje, estabilizada, conta com mil barracas, 9 mil feirantes e recebe entre 60 e 80 mil visitantes por final de semana. A Feira de São Cristóvão é um dos melhoramentos do Rio diretamente ligados à cultura do migrante nordestino recém-chegado. Por toda a cidade a musicalidade do Nordeste e o estilo dos forrós combinaram-se com o ser carioca. O forró aninhou-se com a gafeira no coração dos bailarinos do Rio. Hoje é impensável sua ausência. Para os gulosos, mais além das moquecas, o Nordeste divulgou a carne-de-sol, o mocotó, o queijo de coalho, o guisado de carne-seca etc." (Lessa, 2001 p. 239)

Há, inclusive, contraposições e apropriações diversas de estilos de vida e formas de lazer e sociabilidade que vieram a monumentalizar determinados espaços sociais como lugares de memória coletiva desses migrantes na cidade. Alguns espaços são considerados na cidade do Rio de Janeiro como específicos a eles, como a Feira de São Cristóvão, até porque a origem da feira está diretamente atrelada a um dos primeiros atos concretos da migração: a viagem.

A longa e difícil viagem era feita através de caminhões denominados "pau-de-arara". Estes caminhões saíam do interior da região do Nordeste e tinham como ponto de parada, no Rio de Janeiro, o Campo de São Cristóvão, onde antigos casarões serviam de abrigo para pernoites daqueles que se dirigiam para São Paulo, enquanto outros ali desembarcavam.

Neste sentido, o Campo de São Cristóvão tornou-se, ao mesmo tempo, ponto final da viagem e porta de entrada, na década de 1940, das primeiras correntes migratórias de nordestinos para a cidade do Rio de Janeiro.

O Campo de São Cristóvão passou então a ser um ponto de encontro e sociabilidades de migrantes de origem nordestina. Logo que chegavam, ali mesmo obtinham informações de emprego e de moradia, bem como eram recepcionados por parentes e amigos que já estavam no Rio de Janeiro.

Nesse encontro de conterrâneos, os migrantes trocavam informações, falavam sobre a terra natal, recebiam cartas e encomendas dos familiares, parentes e amigos que ficaram

no Nordeste. Além disso, eles reafirmavam redes sociais e ampliavam o capital acumulado de relações sociais, podendo, a partir do contato com quem tem capacidade de informar e indicar trabalho, conseguir emprego, especialmente na construção civil, na portaria de edifícios, em restaurante ou em casa de família.

Além disso, ali podiam ser escolhidos por agenciadores da construção civil que, naquela época, iam especificamente ao Campo de São Cristóvão recrutar aqueles que iriam se tornar peões-de-obra. No Campo de São Cristóvão, os migrantes também negociavam os produtos que traziam na bagagem, como fumo de rolo, farinha de mandioca e rapadura. Ali também se aglomeravam para ouvir repentistas, cordelistas e tocadores de sanfona que em performances peculiares lembravam a distante terra natal. E assim começou a feira.

Há diferentes construções de mitos fundadores da feira. A mais comum, segundo os feirantes mais antigos, está atrelada à figura de João Gordo. A história de João Batista de Almeida é geralmente narrada como uma verdadeira epopéia por seus contadores: é a saga de um migrante nordestino que, ao deixar o sertão paraibano na década de 1940, veio trabalhar na construção civil no Rio de Janeiro.

Quando estava trabalhando na construção de um edifício, sofreu um acidente e, depois de duras penas, conseguiu ser indenizado e com parte do dinheiro comprou um velho caminhão para transportar ao Rio de Janeiro produtos 'típicos' da Região Nordeste como charque, carne de sol, rede, rapadura. Armou então uma lona no chão do Campo de São Cristóvão aos domingos e começou a vender a mercadoria aos seus conterrâneos, que ali desembarcavam dos caminhões de pau-de-arara. Logo depois arrumou seus produtos em caixotes e posteriormente em tabuleiro. Com o tempo, a sua barraca passou a ter grande dimensão e estrutura, passando a ter empregados.

A história de João Gordo é emblemática por representar um investimento na criação e transmissão de uma mítica. Ela é tida ainda para todos os feirantes e migrantes nordestinos como exemplo de persistência, resistência, vivacidade e capacidade para o trabalho.

Nesse sentido, ela serve como um exercício de flexibilidade e está imbuída de significações. Nessa cosmogonia, ela é entendida e pensada como um patrimônio constituído por João Gordo, e ela, como tal, tem que ser compartilhada por todos os

feirantes e freqüentadores, que seriam seus herdeiros, tendo esses a missão de preservá-la para ser retransmitida às futuras gerações.

A Feira de São Cristóvão passou a ser então, a partir de meados da década de 1940, um espaço sintetizador e polarizador de caricaturas de hábitos culturais de trabalhadores migrantes de origem nordestina, tornando-se um lugar de desfrute de diversas formas de lazer, criadas sob referências de características regionais. Ali podiam encontrar e vivenciar diversas manifestações culturais do espaço social de origem. Trata-se, portanto, de um espaço que se estabelece como *ponto de encontro* de pessoas valorizadas sob a condição de conterrâneos, em contraposição a um suposto anonimato ou impessoalidade.

A feira que estava se constituindo no Campo de São Cristóvão permitiu que os migrantes nordestinos se reunissem para festejar e expressar um estado de reencontro, exaltando emoções e sentimentos fundados na irmandade. Nesse ambiente teatralizavam as relações de familiaridade personalizadas pela constituição de um estado de ser que é dado na experiência ou na vontade de se estar junto, porque entre iguais.

Antigos laços de amizade foram reatados e estes amigos, ao se reencontrarem nesse espaço, procuravam aprofundar relacionamentos e vivenciar novas experiências comuns. No tempo e no espaço da feira, laços sociais se reafirmaram, abrindo alternativas para novos encontros e celebração de novas amizades, além de possibilitar enamoramentos e trocas matrimoniais.

A feira é um lugar criado visando o encontro daqueles que investiram para serem entre si reconhecidos e ficarem supostamente libertos de descon siderações sociais. Os que aí se integram, investem no sentido e dão sentido a uma forma de distinção, que lhe é imposta de fora para dentro, segundo usos discriminatórios.

Ali investem inclusive no reconhecimento e na conversão de atributos negativos em positivities sociais. É o que fazem com o sentido do termo “paraíba”, inventado por “cariocas” para estigmatizar o outro e ao mesmo tempo se auto-valorizar. O termo “paraíba”, que é uma categorização genérica, por secundarizar as distinções por local ou estado de origem, e que ressalta a condição de desenraizado, é convertido, a duras penas, pelos migrantes nordestinos, também como categoria de auto-reafirmação.

Não foi raro em entrevistas a afirmativa do orgulho de ser “paraíba”, pois ser “paraíba”, segundo os migrantes nordestinos, “é ser trabalhador”. “É aquele que batalha pra

sobreviver e não corre da raia”. A Feira de São Cristóvão, também conhecida como Feira dos Paraibas, é, portanto, o espaço social por excelência de quem tem a vida marcada pela batalha, pela sobrevivência, e que pode ali, em seu espaço, viver irmanado com aqueles que têm a mesma trajetória social, inclusive de discriminações e desconsiderações sociais.

A consolidação da Feira de São Cristóvão como patrimônio do Rio de Janeiro.

A Feira de São Cristóvão, desde sua origem, passou por inúmeras tentativas de intervenção em sua organização. A criação da primeira associação da feira, fundada em 1961, está ligada justamente à reação por parte dos feirantes frente às várias tentativas dos agentes do poder público em coibir e proibir o funcionamento da feira no Campo de São Cristóvão.

Após uma dessas suspensões, foi formado um grupo para, junto ao governador do Estado da Guanabara, pleitear o retorno da sua funcionalidade, surgindo nesse momento a União Beneficente dos Nordestinos do Estado da Guanabara. Entidade que passou, a partir de então, a controlar e organizar a feira. Além da tarefa organizativa, a associação tinha também o objetivo de manutenção da ordem, controle econômico, cobrança de taxas de aluguel e do uso do solo, bem como da tarefa de auxiliar os migrantes recém-chegados ao Rio de Janeiro (PANDOLFO, 1987).

O controle por essa associação, todavia, não foi consensual entre os feirantes, que reclamavam da cobrança abusiva de taxas. Esse descontentamento e o interesse de outros grupos em controlar a feira fizeram surgir, em 1969, a Associação de Proteção aos Nordestinos do Estado do Rio de Janeiro, que tinha basicamente os mesmos objetivos da organização já existente. Aliás, as formas de domínio exercidas pelas duas associações não apresentavam diferenciações significativas.

Ambas conseguiam manter seus domínios graças às práticas assistencialistas desempenhadas. Tanto uma como a outra tinham além da função organizativa da feira, a orientação e indicação do migrante recém-chegado ao mercado de trabalho, bem como o encaminhamento dos mesmos aos albergues mantidos pelo poder público, que os acolhiam e os ajudavam na obtenção de documentos. Ambas tinham, portanto, como marca

constitutiva a relação personalizada, prática essa que era mantida graças às articulações político-institucional que ofereciam o suporte para os serviços assistenciais.

Apesar da pretensão dos agentes do poder público em regular a feira que se estabelecia no Campo de São Cristóvão desde a década de 1940, foi apenas em 1982 que a Feira de São Cristóvão foi oficializada. A partir daí, houve inúmeros atos administrativos por parte dos agentes da Prefeitura visando regulamentar a sua funcionalidade, como estabelecimento de regras de horário de funcionamento, de padronização das barracas, de uniforme dos feirantes e listas de produtos que poderiam ou não ser comercializados.

Isto, todavia, não foi feito sem críticas e oposição por parte dos feirantes. Havendo, inclusive, períodos bastantes críticos. Em 1984, por exemplo, os gestores da prefeitura, utilizando-se de um discurso de resgate de tradições, tentaram disciplinar e moralizar, segundo a sua visão, a funcionalidade da feira, proibindo a venda de certos produtos, inclusive de um dos mais consumidos naquele espaço social: a cachaça. Esta interdição gerou protestos e descontentamentos por parte dos feirantes e frequentadores. Sob tais circunstâncias a lei não foi cumprida e acabou sendo revogada.

A relação dos participantes da feira com os moradores da vizinhança também foi marcada pela tensão. Alguns moradores do bairro, organizados em distintas associações comunitárias, juntamente com determinados comerciantes do bairro muitas vezes exigiram do poder público uma intervenção no sentido de disciplinar a seu funcionamento ou mesmo solicitar sua transferência para outra localidade⁶¹³.

Argumentavam que era comum na feira a ocorrência de roubos, assaltos e brigas, além de ela ser foco de lixo, o que prejudicava, segundo alguns moradores, a vida social no bairro. Não é à toa que um dos principais estigmas pelo qual historicamente passou a feira é o de ser um lugar de indivíduos que frequentemente acabavam bêbados, caídos na sarjeta ou metidos em confusões⁶¹⁴, gerando discursos contra esse espaço social e seus frequentadores.

⁶¹³ É necessário esclarecer, todavia, que nem todos os moradores do bairro de São Cristóvão percebiam a feira negativamente, sendo muitos inclusive seus frequentadores. Da mesma forma, as lideranças das associações de moradores não apresentavam um discurso homogêneo contrário a funcionalidade da feira no bairro, apesar de ser consensual a visão de necessidade de sua regulamentação por parte dos agentes do poder público.

⁶¹⁴ Nesse sentido, são significativas as reportagens: *Feira dos Nordestinos: cordel, carne-seca, assaltos e brigas*, de O Globo, de 25/07/1985, e *Tumulto envolve 200 na feira*, do Jornal do Brasil, de 26/01/1987.

O tencionamento da relação entre feirantes da Feira de São Cristóvão e moradores, empresários e gestores do poder público agudizava-se nas situações em que se colocava como questão a concorrência entre a Feira de São Cristóvão e o Pavilhão de São Cristóvão. O Pavilhão, que se localiza no centro do Campo de São Cristóvão, foi projetado para ser um centro de exposição da cidade do Rio de Janeiro.

Seu apogeu ocorreu nos anos 1960 e início da década de 1970, quando ocorriam exposições e festivais em seu interior. Entretanto, em meados da década de 1970, o Pavilhão de São Cristóvão perdeu a sua condição de principal espaço de realização de eventos para o Riocentro.

A grandeza e a infra-estrutura deste novo centro de exposição, localizado em uma área em expansão da cidade, conjuntamente à decadência econômica e urbana do bairro de São Cristóvão desprestigiaram o Pavilhão como centro de eventos.

Nos anos 1980 o Pavilhão de São Cristóvão acabou sendo ocupado como barracão de escolas de samba, até que, em 1991, um vendaval destelhou o imóvel e causou sérios riscos à sua estrutura. O Pavilhão, então, tornou-se depósito de ferro velho.

Projetos, no entanto, não faltaram para revitalizar o Pavilhão de São Cristóvão. Estes planos, vislumbrados por diversas administrações da prefeitura do Rio de Janeiro, estão associados ao jogo de interesses de diferentes agentes sociais que estão, direta ou indiretamente, relacionados com este espaço social, como moradores, feirantes, frequentadores, políticos e empresários de distintas áreas, como da construção civil, comércio, indústria e turismo.

Dentre alguns desses projetos estava o de tornar o Pavilhão de São Cristóvão um shopping. Em 1992, os gestores municipais da prefeitura cederam a área em comodato à Federação Fluminense das Pequenas e Médias Empresas (FLUPEME), que criaria o “Pavilhão Center”.

O Projeto, todavia, encontrou barreiras para sua efetivação. Para que se viabilizasse, era necessário remover a feira do Campo de São Cristóvão. Para atrair investidores e, posteriormente, a clientela, era necessário que o ambiente, no qual o shopping ia ser instalado, fosse convidativo para um empreendimento de tal investidura. A localização do “Pavilhão Center” e da feira num mesmo espaço físico era incompatível, pois os estigmas que recaíam sobre a feira afastariam possíveis comerciantes e consumidores.

Para não contrariar interesses do setor empresarial, a solução vislumbrada pelos gestores do poder público era de remover a já tradicional feira do Campo de São Cristóvão de seu local embrionário. Diversos lugares foram cogitados para abrigar a feira: Sambódromo, Praça XI, Avenida Brasil, Cais do Porto, Calçadão da Praia de Ramos, Terminal Rodoviário da Barra da Tijuca e até mesmo outras praças localizadas no próprio bairro de São Cristóvão.

Contudo, houve um movimento de reação à transferência da feira de seu antigo local. E não foi apenas de feirantes e de freqüentadores de origem nordestina. A essa altura de sua história, a Feira de São Cristóvão já atraía um público distinto do que lhe dera origem. A feira, especialmente a partir da década de setenta, passou a ser um lugar alternativo principalmente para artistas e intelectuais, além de ser um espaço privilegiado para se levar turistas estrangeiros que esperavam encontrar na visita ao Brasil um ambiente considerado exótico e peculiar.

Os feirantes, com apoio de frequentadores, além dos simpatizantes de outros grupos sociais, fizeram protestos e pressionaram políticos e administradores para a permanência da feira no Campo de São Cristóvão. Esses movimentos são inclusive noticiados na imprensa.

Por exemplo, no jornal O Globo, de 22/05/1993, há uma reportagem sobre um protesto original dos feirantes na sede administrativa da prefeitura, realizado à base de forró, com tocadores de sanfona, zabumba e triângulo. Por sua vez, com a manchete: "Nordestinos protestam contra despejo", O Globo, de 05/06/1993, noticia o protesto dos feirantes nas escadarias da Câmara dos Vereadores do Rio de Janeiro, ao som de desafios dos repentistas.

Toda essa movimentação, feita de forma organizada e bem atípica em relação a outras manifestações políticas, atraiu a atenção de parte da imprensa, ganhou apoio popular e exerceu forte pressão política sobre os representantes da sociedade responsáveis por deliberar sobre a transferência ou não da feira do Campo de São Cristóvão.

O resultado de toda essa pressão foi a aprovação, no dia 07/10/1993, na Câmara dos Vereadores do Município do Rio de Janeiro, da lei 2052/1993 que garantia a permanência da feira em seu local embrionário.

A continuidade da feira garantida em lei municipal, aliada a outros fatores, impediu que o projeto do "Pavilhão Center" fosse adiante. Entretanto, em 1997 já havia outra idéia

de empreendimento para o Pavilhão: o de transformá-lo numa arena para realização de espetáculos e jogos.

Nesse projeto, o imóvel seria demolido e um novo pavilhão seria reerguido. Nova ameaça de despejo. Novos protestos. O projeto acabou sendo engavetado, mas ressurgiu em 1999, com outra formulação. A versatilidade seria a sua característica principal: além de quadras de esporte, haveria locais para feiras, convenções e eventos. Do lado de fora estava prevista a instalação de um centro comercial e a construção de um hotel. Novamente a proposta colidiu com a feira.

Os feirantes, todavia, resistiram mais uma vez. Mobilizaram-se, colhendo abaixo-assinado e fazendo uma grande passeata do Campo de São Cristóvão até o centro da cidade, em direção à Câmara dos Vereadores. Foram vitoriosos novamente.

Todo esse movimento de resistência ainda está bastante vivo na memória dos feirantes, sendo recorrente em suas falas. Ele é cantado pelos violeiros e repentistas como uma verdadeira saga. Enaltecem em sua arte a bravura e a resistência dos que estavam envolvidos no processo, sobretudo dos líderes do movimento de resistência.

A demonstração de força nesse período de resistência consolidou a Feira de São Cristóvão como um patrimônio da cidade do Rio de Janeiro. Ela, a partir desse momento, não pertencia mais unicamente aos seus originários fundadores, mas cada vez mais a própria cidade. Nesse período de consolidação patrimonial, houve um aumento absoluto do número de barracas, de feirantes e de frequentadores, o horário de funcionamento se ampliou (além de sábado e domingo, passou a funcionar também na sexta-feira) e ainda, algumas vezes, a feira serviu de palco para apresentação de artistas consagrados na música popular brasileira de origem nordestina, cenas de filme, documentários e da teledramaturgia.

A resistência ocorrida frente às tentativas de mudança da feira do Campo de São Cristóvão aumentou ainda mais o prestígio da feira e lhe conferiu ainda mais visibilidade e público. Por outro lado, as queixas dos moradores vizinhos à feira também se ampliaram. Segundo os moradores, o aumento indiscriminado causou ainda mais desordem e suscitou mais violência.

Todavia, os agentes dos poderes públicos, ao perceberem que as tentativas de remoção da feira do Campo de São Cristóvão não tiveram êxito, deixaram de se contrapor a esse espaço social. Mudaram o discurso: a feira tinha que ser mais bem aproveitada e

protegida, havendo a necessidade de eliminar de vez os seus antigos estigmas, sendo necessário para isso um maior controle e regulamentação.

A alternativa dos gestores do poder público não foi mais de antagonizar a feira ao esqueleto do já assombrado pavilhão. O projeto não poderia ser de oposição entre ambos, mas sim de complementaridade. O pavilhão, assim, teria um destino mais digno e a feira, diferentemente do que ocorrera nos últimos anos, não mais seria ameaçada de despejo.

A solução encontrada então seria a sua transportação para o interior do pavilhão. O projeto, contudo, não consistia apenas no deslocamento da feira; haveria ainda uma redefinição daquele espaço social. O pavilhão passaria a abrigar o Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas.

O espaço interno do pavilhão seria dividido em ruas, becos e praças. As áreas seriam subdivididas por setor, onde se localizariam 764 barracas, que comercializariam comidas, produtos e artesanatos típicos da cultura nordestina. Foi prevista ainda a construção de dois palcos para realização de espetáculos de música regional, uma praça de repentista no centro do Pavilhão, estúdio de rádio, sanitários públicos, banco e berçário⁶¹⁵.

A proposta da criação deste centro, aparentemente, contemplou um interesse triádico. O dos feirantes, que continuariam a trabalhar no Campo de São Cristóvão, mantendo suas origens; o dos moradores do bairro, que contariam com um espaço mais disciplinado e, assim, menos ameaçador à moral e à ordem da vida social, uma vez que se realizaria em um ambiente fechado e controlado; e o do poder público, que teria dado um fim a uma polêmica antiga que tanto atormentou diferentes administrações, além, é claro, de contabilizar rendimentos políticos para aqueles que participaram da idéia deste novo empreendimento.

Contudo, apesar de contentar alguns e do *glamour* que um empreendimento de tal investidora suscita, existiram opiniões discordantes. Em relação aos moradores de São Cristóvão, houve resistência por parte daqueles que não concordaram com a decisão da cessão do espaço do pavilhão para a feira.

⁶¹⁵ Esse processo de transformação ocorrido na feira foi objeto de estudo de pesquisadores de diferentes disciplinas, como na economia (RIBEIRO, 2005), no urbanismo (MARQUES, 2002) e nas ciências sociais (BARBOSA, 2001 e 2007 e NOGUEIRA, 2004)

Além de se considerarem desprestigiados, por não terem sido consultados em relação a esta deliberação, concebiam o pavilhão como um patrimônio do bairro e da cidade, devendo, portanto, ter a mesma função a que se destinava, ou seja, a de ser um centro de eventos.

Por seu turno, a parte que tem sido apresentada como a vencedora nesta longa batalha – os feirantes – não apresentou um discurso homogeneamente vitorioso. Se existiu entusiasmo por parte de alguns, houve desconfiança e descontentamento por parte de outros. A proposta de mudança da feira para o interior do Pavilhão de São Cristóvão tornou inclusive mais visível as diferenciações internas existentes na Feira de São Cristóvão, revelando projetos distintos, havendo aqueles que concebiam a feira como um local de trabalho para sobrevivência e sustento familiar, já outros percebiam que ela podia ser também uma forma de investimento para melhoria no padrão de vida e mudança de posição social.

Os feirantes mais entusiastas à passagem da feira para o interior do pavilhão foram aqueles que acreditaram na possibilidade de mudança da condição social de barraqueiro para microempresário. O SEBRAE - Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas - foi inclusive parceiro junto à Prefeitura do Rio de Janeiro no investimento para a formação de uma nova mentalidade, oferecendo cursos e palestras de gestão empresarial com esse sentido, conforme Nogueira (2004), que investiu na análise dos discursos e performances dos consultores dessa entidade, que visavam transmitir aos feirantes uma lógica de sucesso a partir de uma “cultura empreendedora”.

Este grupo é constituído principalmente de feirantes mais prósperos, donos de barracas maiores no setor gastronômico, sendo, alguns, ligados, de certa forma, a uma esfera de poder associativa e a outros negócios para além do espaço da feira.

Os feirantes contrários à passagem da feira para o interior do Pavilhão eram principalmente os donos de barracas menores, sobretudo, do setor de açougue, de legumes e verduras e da feira do troca-troca (BARBOSA, 2007).

O discurso era de que a feira, ao tornar-se Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas, iria trazer uma nova série de custos econômicos para os feirantes. Eles, todavia, não conseguiram acumular forças para resistir à mudança.

Suas ações limitaram-se a reclamações isoladas e a pequenas manifestações. Pouco articulados politicamente e desprovidos de uma organização que os conduzissem a uma resistência mais efetiva, estes feirantes acabaram se submetendo à nova situação ou foram excluídos do novo espaço⁶¹⁶. Com o entusiasmo de alguns, com a exclusão de outros e com a apreensão de muitos foi inaugurado, em 20/09/2003, o Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas.

Passado alguns anos da inauguração do Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas, percebe-se que parte do projeto inicial idealizado não encontrou eco por toda parte e por todo tempo, havendo diversas reformulações ao logo dos anos. Isso por conta da própria dinâmica existente nesse espaço social e, sobretudo, por conta da pressão de determinados segmentos da feira, que questionaram alguns quesitos do projeto.

Houve, nesse sentido, uma série de concessões e reformulações, como a volta do forró em várias localidades, som alto, vendedores ambulantes, permissão para uso de cobertura de lonas nas barracas, extinção de exclusividade de marca de cerveja, barracas na área externa do Pavilhão etc.

A Feira de São Cristóvão, assim, continua, senão do mesmo jeito, uma feira no sentido da múltipla convivência de cores, odores, sons, estilos e sentidos. E mais do que isso: continua a ser o símbolo mais emblemático do legado cultural com vinculações materiais e imateriais da migração de nordestinos no Rio de Janeiro.

Conclusão

A lei 4974, de 3/12/2008, promulgada pela Câmara Municipal do Rio de Janeiro declarou a Feira de São Cristóvão como patrimônio cultural dos habitantes da cidade do Rio de Janeiro. A lei é o reconhecimento oficial do legado dos migrantes nordestinos no Rio de

⁶¹⁶ O caso mais emblemático dessa situação foi a não incorporação da feira do troca-troca ao Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas. Ela era constituída por feirantes que armavam, aos domingos, lonas no chão para a permuta e venda de produtos, como peças de eletrodomésticos, ferramentas de trabalho e uma série de quinquilharias já usadas, de todas as ordens e tipos (ALEXANDRIA, 2009). Atualmente, ela funciona aos domingos em um local próximo ao Campo de São Cristóvão.

Janeiro para todos os habitantes da cidade e a confirmação institucional da contribuição desses agentes para a vida social na cidade.

A Feira de São Cristóvão também foi considerada como patrimônio cultural imaterial do Brasil, segundo a lei federal n.º 12.301, de 28 de julho de 2010. Além disso, há um processo de inventário, desde 2008, no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, que visa à inscrição da Feira de São Cristóvão, no Livro dos Lugares, entre os bens imateriais da cultura brasileira.

A reivindicação dos feirantes da Feira São Cristóvão como patrimônio imaterial revela a compreensão que esses agentes sociais têm da importância da feira como lugar de memória coletiva de uma história e experiência comum e, nesse sentido, visam sua salvaguarda.

A percepção da Feira de São Cristóvão como patrimônio vai ao encontro de um cenário, em especial a partir da década de 1980, em que o conceito de “patrimônio histórico” vai cedendo espaço para o conceito de “patrimônio cultural”.

Isto é fruto de um contexto de reformulação de fundamentos norteadores do conceito de patrimônio, sobretudo em razão das redefinições das noções de tradição e memória (CONDÉ, 2007), no sentido de que as tradições são pensadas como criações elaboradas por meio de processos conscientes de manipulação e de que as memórias se fundamentam em universos simbólicos legitimados.

Contribui ainda para a redefinição de patrimônio, a perspectiva relativizadora de estudos antropológicos, no que tange ao reconhecimento da diversidade cultural e à ênfase nas relações sociais ou relações simbólicas.

Nesse sentido, a concepção de patrimônio e, conseqüentemente, as ações institucionais que definem o que pode ser ou não reconhecido como patrimônio e, assim, ser salvaguardado, passam a dar destaque às práticas e às manifestações singulares que simbolicamente refletem e dão sentido e referência a um determinado grupo social. Surge, a partir dessas reflexões conceituais, a idéia de patrimônio “imaterial” ou “intangível”, podendo ser assim classificados as festas, os lugares, os saberes, a música, a culinária, as feiras, a medicina popular e não mais exclusivamente os monumentos, as construções arquitetônicas, as obras de arte e os objetos, mas as diferentes formas de expressão cultural.

Uma das principais características de um patrimônio é sua atribuição simbólica (PRATS, 1997, FERRERIA, 2006). Patrimônio, nessa concepção, seria algo que tem a capacidade de expressar de forma sintética e emocionalmente efetiva a relação entre idéias e valores de um grupo social. Há inclusive pressupostos teóricos que articulam a idéia de patrimônio como uma categoria do pensamento que pode ser compreendida como um esforço constante de resguardar as experiências vividas (FERREIRA, 2006).

A Feira de São Cristóvão, nesses termos, pode ser pensada, portanto, como um patrimônio, uma vez que há em sua história diversos indícios e movimentos, sucessivos ou justapostos, que possibilitam a sua compreensão como um espaço social que representa simbolicamente os migrantes nordestinos no Rio de Janeiro, sendo ela o lugar privilegiado de memória coletiva desses agentes sociais. Ou seja, a feira foi algo construído, consolidado e transmitido de forma a simbolizar um modo particular de existência.

No seu início, o investimento empreendido objetivou realizar um processo de criação simbólica, que a instituiu como um lugar de acolhimento de migrantes de origem nordestina no Rio de Janeiro, local onde podiam compartilhar suas experiências comuns.

Em outros momentos, passou por movimentos de consolidação desse universo simbólico. É quando se inventa e se fundamenta a idéia de mitos e marcos fundadores, e se valoriza a formulação de manifestações sociais como tradições a serem preservadas.

São, portanto, ações de legitimação e de (re)afirmação de manifestações específicas que se caracterizam como movimentos de transmissão e consagração de valores, sendo a feira, nesse aspecto, uma espécie de legado dos migrantes nordestinos no Rio de Janeiro, no sentido de um patrimônio que é construído, reivindicado e transmitido.

Contudo, quando a feira ganha visibilidade para além do grupo social que lhe deu existência, pela adesão de pessoas que a concebem como um espaço autêntico e alternativo de lazer e sociabilidade, ela é referência para além do grupo social que lhe deu origem e sustentabilidade, não sendo um bem simbólico exclusivo a eles, mas um patrimônio da cidade do Rio de Janeiro.

E, nesse sentido, é como se houvesse, simbolicamente, a partir da Feira de São Cristóvão, o casamento entre *cariocas* e *nordestinos*, a comunhão entre Rio de Janeiro e Nordeste (s) e a integração entre norte e sul. Ou seja, a feira se traduz como uma ponte entre domínios sociais distintos, cumprindo um papel de medição, um dos sentidos que

fundamenta a idéia de patrimônio (GONÇALVES, 2005).

A Feira de São Cristóvão é, todavia, conforme análise apresentada neste trabalho, mais do que um espaço social de referência dos agentes sociais com ela envolvidos diretamente e um legado destes para a cidade na qual passaram a viver.

Ela é também lugar de memória viva de um fenômeno social de grandes dimensões, o da história da migração interna ocorrida na sociedade brasileira. A Feira de São Cristóvão é, portanto, nesse sentido, um dos lugares privilegiados de memória do processo histórico ocorrido em nossa sociedade com o advento do desenvolvimento da economia capitalista no Brasil.

O objetivo de analisar a Feira de São Cristóvão a partir da perspectiva sociológica que investe teoricamente no estudo sobre patrimônio cultural foi de compreender, sob tal ótica, os variados e complexos princípios de afiliação social dos trabalhadores que migraram da região Nordeste para o Rio de Janeiro. Ao se estabelecerem em outro universo social, esses trabalhadores produziram novos significados valorativos e incorporaram novas práticas culturais a antigas formas de pensar e agir socialmente. A Feira de São Cristóvão, nesse sentido, seria o principal símbolo do processo de redefinição social desses trabalhadores, pois foi intrinsecamente definido em seus princípios e em sua consolidação representar simbolicamente os nordestinos que migraram para o Rio de Janeiro.

É como se naquele lugar a memória coletiva desses migrantes se materializasse através de atividades ali realizadas, como dançar forró, ouvir desafios dos repentistas, comer buchada de bode, adquirir garrafadas medicinais e beber cachaça; bens simbólicos que ali são patrimonializados coletivamente e em processo.

Referências

ALEXANDRIA, Nicolas. A passagem da Feira de São Cristóvão para Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas a partir das lentes do documentário Turmalina Paraíba. In: CARNEIRO, Sandra de Sá, SANT'ANNA, Maria Josefina G. Cidade, olhares e trajetórias. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

BARBOSA, Fernando Cordeiro. *Trabalho e residência: estudo das ocupações de empregada doméstica e empregado de edifício a partir de migrantes "nordestinos"*. Niterói : EdUFF, 2000.

_____. *De fora para dentro e de dentro para fora: a Feira de São Cristóvão, mudanças e exclusões*. Curitiba : IV RAM, 2001.

_____. A transmutação da “Feira dos Paraibas” em Centro Luiz Gonzaga de Tradições nordestinas: conflitos de interesses, delegação política e movimentos sociais. In: SEYFERTH, Giralda et al (Org.). *Mundos em movimento: Ensaio sobre migrações*. Santa Maria: Ed.UFSM, 2007.

CONDÉ, Lysia Reis. *Ciranda e prestação de serviços: os “coroas cirandeiros” em busca da profissionalização*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi. Patrimônio: Discutindo alguns conceitos. *Diálogos*. Maringá: DHI/PPH/UEM, v.10, n.3, 2006.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: v. 11, n. 23, 2005.

LESSA, Carlos. *O Rio de todos os brasis*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MARQUES, Maria Fernanda Dias de Almeida. *A valorização cultural de áreas urbanas: A de São Cristóvão e a Feira do Lavradio*. Dissertação (Mestrado em História e Preservação do Patrimônio Material) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

NOGUEIRA, Martha Carvalho. Estado, mercado e cultura popular no Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas. (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

PANDOLFO, Maria Lúcia Martins. *Feira de São Cristóvão - A reconstrução do nordestino num mudo de “paraibas” e “nortistas”*. Dissertação (Mestrado em educação) - Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 1987.

PATARRA, Neide L. Movimentos migratórios: características e tendências recentes. In O vaivém da sobrevivência. São Paulo : Centro de Estudos Migratórios de São Paulo, Ed. Paulista, 1983.

PORTO, Cornélia Nogueira. *Movimentos Migratórios no Brasil e seus condicionantes econômicos (1872–1980)*. São Paulo : FINEP, 1987.

PRATS, Llorence. *Antropologia y patrimonio*. Barcelona. Ariel : 1997.

RIBEIRO, Nem feira de paraibas, nem shopping dos nordestinos: um estudo sobre o centro uiz Gonzaga de Tradições Nordestinas. Dissertação (Mestrado em economia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

POLÍTICAS CULTURAIS E REPRESSÃO POLICIAL: O CASO DA PROIBIÇÃO DAS SAMBADAS DOS MARACATU DE BAQUE SOLTO EM PERNAMBUCO

Leonardo Leal Esteves⁶¹⁷

Resumo

Neste artigo, analiso o caso de repressão policial exercida a um ritual de uma tradicional manifestação cultural da cultura popular do nordeste brasileiro. De modo particular, procuro examinar o paradoxo das ações de controle e ordenamento exercidas pelo governo do estado de Pernambuco, entre os anos de 2014 e 2015, em relação à manifestação cultural chamada de “maracatu de baque solto”, quando essa expressão foi registrada como Patrimônio Imaterial do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN.

Palavras chave: Maracatu de baque solto; Sambahas; Patrimônio Imaterial; Brasil; Estado; Cultura Popular.

Introdução

As relações entre o Estado e os representantes das chamadas “culturas populares” no Brasil parecem ter sido, quase sempre, marcadas por algum mecanismo assimétrico de controle e repressão, por parte do governo. Isto tem ocorrido a despeito das inúmeras mudanças em busca do estabelecimento de relações mais horizontais no campo das políticas culturais no país. Esta relação de poder (por vezes carregada de violência) - é certo - se estabeleceu de maneira mais contundente com determinadas expressões culturais e tem se apresentado, ora de modo mais direto e explícito, ora de forma mais sutil e indireta, em certos momentos da história.

É verdade que houve transformações importantes na forma de compreender as danças, músicas, rituais, festas, crenças, modos de fazer e algumas tradições ao longo do tempo. O Estado brasileiro aderiu a tratados internacionais que preconizam o respeito e o fomento à diversidade cultural. Além disto, inúmeras ações e políticas públicas foram criadas para apoio, incentivo e fomento às culturas populares nas últimas décadas. De todo modo, há aparentes contradições neste campo ao longo da história. Observa-se, de forma recorrente, ingerências e tentativas de (re)adequação - de tempos em tempos - por parte do poder público que contrariam a retórica de amplo respeito e apoio às diferentes expressões culturais.

Deste modo, o Estado passa a operar com base em uma visão que, por vezes, parece remontar o período do século XVII, em que as tradições populares eram vistas como

⁶¹⁷ Bolsista PNDP/Capes e Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe – PPGA-UFS.

“arcaísmos” ou expressões “grotescas” que deveriam ser superados pela “civilização⁶¹⁸” (Bakhtin⁶¹⁹ 2002; Burke 1998; Elias 1997; Kuper 2002). Percebe-se que o Estado, como instituição idealizada a partir da lógica pragmática e racionalista moderna, parece não compatibilizar algumas de suas ações com a complexidade de algumas expressões culturais.

Neste artigo, analiso um caso de repressão policial exercida a um ritual de uma tradicional manifestação cultural da cultura popular do nordeste brasileiro. De modo particular, procuro examinar o paradoxo das ações de controle e ordenamento exercidas pelo governo do estado de Pernambuco, entre os anos de 2014 e 2015, em relação à manifestação cultural chamada de “maracatu de baque solto”.

Na ocasião, esta expressão cultural havia acabado de ser registrada como Patrimônio Imaterial do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. Sob o argumento de cumprir a Lei 12.789/05, conhecida popularmente como a “Lei do Silêncio”, a polícia local passou a intensificar processos de repressão junto às sedes dos maracatus, estabelecendo um limite de horário para encerramento um ritual que ocupa uma posição central na dinâmica da existência e na manutenção desta expressão cultural.

O trabalho traz à baila algumas questões com as quais me deparei durante a pesquisa de campo para o Doutorado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, entre 2012 e 2016, sobre as relações de representantes de manifestações de cultura popular com o poder público (Esteves 2016). Na ocasião, tive oportunidade de participar diretamente de atividades relacionadas à área das políticas culturais, nas diferentes esferas de governo e acompanhar de perto as relações entre alguns grupos culturais e o poder público.⁶²⁰

⁶¹⁸ Desde a Idade Média as práticas culturais tem sido utilizadas como critério de distinção social por parte das camadas superiores da sociedade. Como observa Nibert Elias (1997), durante muito tempo, os membros de cortes da Europa tentavam se diferenciar por meio de comportamentos e valores que consideravam mais “civilizados”, de modo a manter um *status* social mais elevado em relação à plebe. Essa valorização das manifestações culturais das elites era acompanhada por uma desvalorização das manifestações do povo, frequentemente vistas como “erros e credices das classes inferiores” e que, por isto, deveriam ser extintas e “moralizadas” a partir dos valores do clero e da nobreza.

⁶¹⁹ É importante salientar que estes autores têm uma visão crítica acerca deste “processo civilizatório”. Bakhtin (2002), por exemplo, tem particularmente uma compreensão positiva acerca do “grotesco” e valoriza esta dimensão na cultura popular como um processo de subversão da ordem.

⁶²⁰ De modo especial, procurei analisar como os maracatus de baque solto tem se relacionado com o Estado na atualidade, frente a este crescente processo de institucionalização e burocratização das políticas culturais, como forma de controle da atuação do poder público. Para compreender esta e outras questões, utilizei

Passados alguns anos deste ocorrido, retomo as notas que fiz na ocasião dado o cenário que agora se desenha no país. Tendo em vista o atual contexto político brasileiro, em que setores conservadores da sociedade e segmentos defensores de políticas neoliberais passaram a assumir o poder, percebe-se um movimento crescente de desconstrução de diversas políticas de bem estar social, de repressão à liberdade de expressão e de culto de segmentos minoritários e diminuição de investimentos em áreas como a da cultura. Neste sentido, as presentes reflexões buscam chamar atenção para os atuais desafios em torno do campo do patrimônio no Brasil.

As políticas voltadas ao Patrimônio Imaterial no Brasil

As atuais ações relacionadas à Política de Registro no Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC no Brasil foram criadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN em 1999, a partir de experiências e debates que, de alguma forma, foram sendo acumulados por parte do Poder Público e da Sociedade Civil, desde a década de 1930⁶²¹. Tais ações destinam-se aos chamados bens culturais de natureza imaterial ou intangível, como as chamadas “formas de expressão”, “lugares”, “ofícios e modos de fazer” e “celebrações” que não poderiam ser protegidos adequadamente por meio das tradicionais políticas de tombamento (Corsino 2000; IPHAN 2010).

diferentes estratégias de aproximação do campo das políticas públicas, realizando movimentos que ora me trouxeram ao campo do Estado, ora me aproximaram mais do universo dos representantes das culturas populares.

⁶²¹ A partir dos anos 1930, na gestão do ex-Presidente Getúlio Vargas, as relações do Estado com o campo cultural passaram a se caracterizar por atuações mais sistemáticas e pela criação de diversas instituições. Destas ações, resultaram o surgimento de entidades museológicas, órgãos de preservação, ações de pesquisa e legislações relacionadas ao campo cultural, em uma amplitude desconhecida até então no país. A maioria dos autores afirma que, foi apenas a partir daquele momento que o Brasil passou de fato a criar políticas públicas, no sentido estrito do termo, com um caráter mais planejador para o campo cultural (Calabre 2009; Gruman 2008; Rubim 2007). É importante ressaltar, no entanto, que apesar daquele esforço inicial e, a despeito de sua orientação teoricamente “objetiva” e “racional”, as ações do Estado voltadas para o campo cultural já surgiram de alguma forma segmentadas. O processo de institucionalização que passou a ocorrer no campo cultural, durante muito tempo, tendeu a privilegiar mais diretamente a chamada “produção erudita”, associada aos interesses das classes dominantes, como apontaram Lúcia Lippi Oliveira, 2008 e Antônio Rubim (2007). Destaca-se naquele contexto, entretanto, a atuação de Mário de Andrade como uma das vozes dissonantes no processo de valorização e defesa das manifestações de cultura popular. A partir de sua atuação no Departamento de Cultura de São Paulo, Mário de Andrade estimulou pesquisas de campo em diferentes localidades do Brasil para registro de manifestações da cultura popular e propôs políticas de patrimonialização para este segmento, ainda que não tenham sido plenamente realizadas (Ayala, Ayala 2006; Oliveira 2008).

As políticas voltadas ao patrimônio imaterial tem como orientação principal a noção de “referência cultural”, que passou a ser defendida no Brasil na década de 1970, a partir das contribuições de intelectuais como Aloísio Magalhães. A noção de referência cultural pressupõe uma compreensão mais ampla e democrática do que poderia ser considerado como patrimônio. Nesta acepção, leva-se em consideração o valor atribuído a determinados bens imateriais por sujeitos particulares e coletividades, em função de critérios e interesses por eles compartilhados. Em outras palavras, assume-se que alguns bens são referências culturais importantes para determinados indivíduos ou coletividades e, por isto, devem ser reconhecidos como patrimônio por parte do Estado e objeto de políticas públicas.

Antes disso, as políticas de patrimônio no Brasil estavam predominantemente voltadas ao chamados “bens de pedra e cal” e às “belas artes”, mais associados à “história oficial” e aos interesses das classes dominantes, como forma de construir uma nação a partir dos valores das elites (Oliveira 2008; Ortiz 2003).

Como observa Corsino (2000: 15), foi com a promulgação da Constituição Federal de 1988 no Brasil que foram intensificados os debates em torno da necessidade de instituição de políticas públicas voltadas à proteção de bens de natureza mais diversificada. A partir da inclusão do Artigo 216, passava-se a considerar como “patrimônio cultural brasileiro”, tanto os bens de natureza material, quanto imaterial, “portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (Brasil 1988).

Segundo Corsino (2000), a Política de Registro no Inventário Nacional de Referências Culturais foi desenvolvida a partir deste contexto e assumiu a sua forma atual, mais precisamente, em 1999. Conforme o IPHAN (2010), o seu principal objetivo seria instituir mecanismos diferenciados de proteção e salvaguarda por parte do Poder Público para os bens culturais de natureza imaterial, considerados importantes em termos de identidade, práticas e memória dos diversos “grupos formadores da sociedade brasileira”.

Em linhas gerais, o processo de Registro no Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC junto ao IPHAN, segue um determinado ritual burocrático. O processo normalmente inicia-se a partir de uma demanda ou da anuência dos próprios “detentores”. Em segundo lugar realiza-se uma exaustiva pesquisa e documentação acerca do universo do bem a ser inventariado, por uma equipe técnica, sob orientação e supervisão do IPHAN, e o envolvimento direto dos representantes do bem em questão. Posteriormente, envia-se um

dossiê para o IPHAN contendo informações exaustivas sobre o bem em questão, sua ocorrência, seus sentidos, as dificuldades materiais de seus representantes, dentre outros aspectos. A partir daí, ocorre a avaliação da candidatura pela instância do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural do IPHAN e o possível registro do bem, como “Patrimônio Imaterial do Brasil”. Por fim, deverá ser construído um plano de salvaguarda para criar ações que visem contribuir para a “melhoria das condições socioambientais de produção, reprodução e transmissão dos bens culturais imateriais registrados” (IPHAN 2010: 24).

Espera-se, portanto, que no momento em que o Estado reconheça um determinado bem como patrimônio imaterial, comprometa-se em suas diversas instâncias a instituir políticas públicas que garantam efetivamente a manutenção deste bem para as próximas gerações. Nem sempre, no entanto, isto parece ocorrer, como é no caso dos maracatus de baque solto.

Patrimonialização do maracatu: o Estado e seus paradoxos

A expressão que se convencionou chamar de “maracatu de baque solto⁶²²”, e cujas relações com Estado analisarei aqui, é também conhecido como “maracatu rural” ou “maracatu de orquestra”. Nesta expressão cultural, elementos de dança, música, poesia, arte, sociabilidade, identidade, religiosidade, brincadeira, estão indissociavelmente associados, em um sentido maussiano, às antigas tradições e divertimentos dos trabalhadores dos antigos engenhos de cana de açúcar, na região da Zona da Mata Norte de Pernambuco.

Esta região foi uma das quais onde foram instituídos no Século XVI os chamados “aldeamentos” em Pernambuco. Como apontam Sandro Guimarães de Salles (2010) e Severino Vicente da Silva (2012a), durante o século XVI, povos indígenas de diferentes etnias foram confinados e forçados pelos jesuítas ao convívio entre si nestas localidades, para que pudessem ser mantidos longe dos colonos. Acredita-se que deste convívio - associado à confluência de povos e etnias africanas que vieram a ser deslocados forçadamente para esta

⁶²² Esta expressão se distingue da manifestação cultural conhecida como “maracatu de baque virado ou “maracatu nação”, vinculada às tradições de matriz africana e que está, historicamente mais associada à trajetória de algumas comunidades negras de cidades como Recife e Olinda, cuja origem remonta ao Século XVIII. Para compreender questões relativas à polissemia associada ao termo “maracatu”, ver Esteves (2016).

região séculos mais tarde para trabalhar nos engenhos de cana de açúcar-, surgiram algumas das expressões culturais que conhecemos hoje, como o maracatu de baque solto (Salles 2010; Silva 2012a).

Esta região, não por acaso, tem sido marcada historicamente por uma forte desigualdade social e econômica de sua população. Sua trajetória está intimamente ligada à produção açucareira no estado que, durante séculos, como sabemos, fez a riqueza e garantiu o poder de poucas famílias da “Casa Grande” e deixou marcas duradouras de pobreza entre as inúmeras gerações de trabalhadores rurais e demais “filhos das Senzalas”, do período colonial aos dias atuais (Dabat 2012; Scott 2009).

Ao analisar as relações sociais entre trabalhadores e patrões nas chamadas fazendas (ou *haciendas*) e nas plantações (ou *plantation*)⁶²³ no Caribe, por exemplo, Eric Wolf e Sindy Mintz (2010) analisam como o sistema de produção agrícola do açúcar implantado nas Américas reforçou uma relação assimétrica de exploração permanente dos trabalhadores. Apesar de tratar de um contexto distinto, é possível identificar algumas similaridades com a história da Zona da Mata Pernambucana.

Nestes regimes, em ambos os casos, havia a necessidade de um grande contingente de mão de obra disponível em determinados períodos durante o ciclo produtivo. Para isto, particularmente nas fazendas - que equivale ao que foram aos engenhos pernambucanos -, havia estratégias, tais como: a privação de outras alternativas econômicas aos trabalhadores (controle das terras); a manutenção do trabalhador rural à propriedade através de mecanismos econômicos específicos (como débitos contraídos na venda ou “barracão”); ligação entre o trabalhador e o patrão por meio da prestação de serviços mútuos (compadrio e laços cerimoniais). Além disto, comumente havia o uso da força contra os trabalhadores (sistema privado de leis) (Mintz, Wolf 2010).

⁶²³ Os termos Fazenda (ou *Hacienda*) e Plantação (ou *Plantation*) são utilizados por Wolf e Mintz para designarem de modo weberiano “tipos ideais” de regime de produção agrícola. Conforme, os autores: “Fazenda significará uma propriedade agrícola, operada por um proprietário de terras dominantes e por uma força de trabalho dependente organizada para suprir um mercado em pequena escala, com escasso capital, onde os fatores de produção são empregados não apenas para acumulação de capital, mas também para sustentar as aspirações de status do proprietário [...] Plantação significará (geralmente organizados numa empresa) e uma força de trabalho dependente, organizada para suprir um mercado em larga escala com uso de capital abundante, onde os fatores de produção são empregados primeiramente para promover a acumulação de capital, sem relação com as necessidades de status dos proprietários” (Wolf, Mintz 2010:169)

Conforme Silva, (2012a, 2012b), nos momentos de festa e de folga da dura lida nos canaviais, grupos sociais de diferentes localidades e etnias se reuniam para celebrar nos terreiros dos engenhos, trazendo consigo suas tradições, crenças, criatividade, tensões e formas de brincar, de viver e de ver o mundo. De um modo geral, o que passou a ser chamado de maracatu está associado a estas celebrações.

Estas celebrações se modificaram ao longo do tempo e, atualmente, de um modo geral, a brincadeira tornou-se conhecida por seus integrantes ou “folgazões” saírem às ruas vestidos no período carnavalesco com indumentárias ou “arrumações”, representando figuras como o “caboclo de lança”, o “caboclo de pena” ou “areiamá”, o “mateus”, a “catita”, as “baianas”, dentre outras personagens que remetem ao universo do imaginário mítico e religioso das tradições da região. Algumas destas figuras, inclusive, passaram a ser utilizadas pelo poder público e pela indústria do turismo como ícones da diversidade cultural pernambucana⁶²⁴.

Durante os “ensaios” ou as “sambadas” - espécie de ritual festivo, organizado nos terreiros e nas sedes das agremiações, no período pré-carnavalesco - os folgazões dos maracatus de baque solto se reúnem “à paisana” (sem as arrumações ou indumentárias) e os mestres costumam entoar poesias em forma de improviso de forma individualizada ou em competição com o mestre de outro maracatu (Amorim 2008; Assis 1996; Silva 2012a, 2012b).

Como afirma Maria Alice Amorim (2008: 64),

O mestre de poesia, à sua vez, empunha um bastão ou batuta, que eles próprios costumam nomear de bengala. Nela, concentram-se poder e força poética, sobretudo ao que reportam simbólica e religiosamente. Há diversos aros de metal que a envolvem, significando vitórias e poderes secretos vinculados à magia operada com ajuda de mestres e caboclos de terreiro de umbanda. É sempre empunhando a bengala que o mestre vai enfrentar outro mestre e dialogar com a plateia.

De um modo geral, a música é executada por instrumentos de sopro - como trompete e o trombone - e um “terno” - composto pelo bombo, a caixa, o mineiro e a “porca”. Por seu ritmo diferenciado, esta musicalidade foi descrita por maestro Guerra-Peixe

⁶²⁴ Para uma descrição mais precisa destes personagens ver Medeiros (2005), Silva (2012a, 2012b), Vieira (2004) e Vieira e Nogueira (2006).

(1980) nos anos 1950 como “baque solto”, em comparação ao ritmo dos maracatus nação, ou maracatus de “baque virado”.

Conforme Guerra-Peixe (1980: 94):

No Maracatu-de-orquestra participa apenas um zabumba, como dissemos algumas vezes, e essa condição ímpar permite ao músico executar variações à vontade. Daí a circunstância de chamarem ao toque dessa espécie de Maracatu de “toque solto” ou “baque solto”.

Como mencionei anteriormente, nas últimas décadas, o Maracatu de Baque Solto passou a ser utilizado como um dos símbolos da diversidade cultural pernambucana por diversos órgãos públicos de cultura e turismo locais. Imagens de caboclo de lança em manobra no meio dos canaviais, o multicolorido das lantejoulas das golas de maracatu, os fios reluzentes das cabeleiras de seus folgazões e até mesmo o cravo, que é considerado um símbolo sagrado para alguns folgazões, passaram a ser usados nos folhetos institucionais, nos materiais das agências de turismo e em propagandas na televisão produzidos pelo poder público.

A partir de 2011, o Governo do estado de Pernambuco, através da Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco – FUNDARPE, lançou editais para contratação de equipes técnicas, com a finalidade de desenvolver pesquisas para realização do inventário do Maracatu de Baque Solto. A ideia seria submeter a sua candidatura ao registro como Patrimônio Imaterial junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, atendendo uma demanda dos participantes dos maracatus.

Em 2014, com isto, o maracatu de baque solto foi registrado pelo IPHAN como patrimônio imaterial do Brasil, juntamente com mais duas outras expressões culturais presentes no estado de Pernambuco. A partir deste registro, esperava-se que o Estado em suas diferentes esferas passaria a instituir políticas públicas para a salvaguarda destes bens culturais.

Contudo, paradoxalmente, ao mesmo período em que o maracatu de baque solto estava sendo registrado, o governo do estado passou a intensificar uma forte repressão policial junto às sedes dos maracatus, estabelecendo um limite de horário para encerramento ao ritual das sambadas.

Isto passou a ocorrer após uma briga eventual entre integrantes de dois maracatus em um destes rituais. A Polícia Militar de Pernambuco, sob a alegação de que haveria a necessidade de cumprimento da Lei nº 12.789, de 28 de abril de 2005 - que dispõe sobre

ruídos urbanos, poluição sonora e proteção do bem-estar e do sossego público - interveio e passou a estabelecer o limite para o encerramento do horário de todas as sambadas no estado de Pernambuco.

Conforme o Art. 1º da referida lei, “É proibido perturbar o sossego e o bem estar público com ruídos, vibrações, sons excessivos ou incômodos de qualquer natureza, produzidos por qualquer meio ou forma que contrariem os níveis máximos de intensidade auditiva, fixados por lei” (Assembleia Legislativa de Pernambuco 2005: 1).

Com isto, a polícia passou a exigir o encerramento destes eventos, em um determinado horário da noite. Na ocasião, diversas excursões policiais passaram a ser realizadas aos terreiros de maracatus para que fosse cumprida a proibição de encerramento no horário determinado. Em um dos encontros, entretanto, estava presente o músico e pesquisador Siba Veloso, de grande expressão local, que foi interpelado pela autoridade policial. Inconformado, ele lançou um manifesto na Internet, no qual defendia a importância das sambadas ao longo de toda à noite, como um ritual fortemente associado ao universo do maracatu.

Parte dos debates que se seguiram à época apontavam para um suposto racismo institucional por parte de setores do governo e da polícia. Havia acusações por parte de representantes de movimentos sociais, de pesquisadores e de grupos culturais de que setores conservadores, ligados às igrejas neopentecostais da região, estavam se aproximando cada vez mais do governo, assumido cargos políticos importantes e do comando da polícia do estado de Pernambuco.

Considerando que os representantes dos maracatus mantém uma forte relação com religiões afro-brasileiras, historicamente perseguidas e discriminadas localmente⁶²⁵, acreditava-se que esta e outras formas de atuação eram possíveis expressões de um racismo

⁶²⁵ As religiões de matriz africana e cultos de matriz indígena como o candomblé e a jurema foram bastante discriminados e perseguidos ao longo da história no Brasil. Na década de 1930, durante o Estado Novo, por exemplo, assume-se um caráter particularmente truculento, resultando em invasões de terreiros e apreensão de objetos sagrados por parte do “Serviço de Higiene Mental” e das autoridades policiais do governo de Pernambuco (Carvalho 2007; Lima 2005; Lody 2005). A partir desta época, muitos templos sagrados foram desalojados do centro da cidade e passaram a migrar paulatinamente para bairros de periferia da zona norte do Recife (Carvalho 2007).

crescente no âmbito local. Sob um manto de legalidade, a polícia então agia para atender aos interesses contra os direitos de expressão cultural dos grupos minoritários.

As discussões ganharam um relativo destaque na mídia local. No início de 2015, com isto, foi realizada uma audiência pública com as representantes das agremiações, do Ministério Público e da Polícia Militar e chegaram a um acordo para que os ensaios pudessem ser liberadas até às 5h da manhã, conforme a tradição dos grupos por meio de um “Termo de Ajuste de Conduta”.

Sambadas: ritual, prestações e contraprestações

As sambadas, que foram alvos das perseguições policiais naquele período, como mencionei, se configuram como uma espécie de ritual realizado entre integrantes de um ou mais maracatus nos meses que antecedem o carnaval. Nestas atividades, os folgazões se reúnem à paisana (sem as “arrumações”) para “sambar maracatu” no terreiro ou mesmo em uma área pública até o dia amanhecer.

Nestes encontros, as relações sociais e processos de reciprocidade entre os participantes e diferentes atores sociais ganham relevo. Quando a sambada é promovida no terreiro do maracatu que está organizando o ensaio é o dono do maracatu que arca com a maior parte das despesas para realização do evento. Já quando o evento ocorre no terreiro ou na sede de um outro maracatu, há uma espécie de acordo tácito, no qual o maracatu que está promovendo o encontro é que deve arcar com parte dos custos da agremiação convidada. Em ambas as formas, entretanto, a dinâmica da dádiva pode ser percebida entre os maracatuzeiros.

Em algumas situações, o dono do maracatu costuma contar também com o apoio direta de políticos e gestores locais, bem como de órgãos públicos na esfera municipal ou estadual para organização do encontro. Isto ocorre, na medida em que a organização das sambadas, paradoxalmente, tem sido um empreendimento cada vez mais raro e caro, a partir do processo de “espetacularização” de algumas manifestações de cultura popular nos últimos anos.

O poder público por vezes contribui financeiramente com o encontro. O governo estadual, a prefeitura ou mesmo políticos prometem, por exemplo, o apoio financeiro para contratação do ônibus para levar e trazer os folgazões de uma sede para outra, para

pagamento ao mestre, ao terno e aos músicos, contratação de carro de som ou aluguel de amplificadores ou, simplesmente, garantem uma melhor iluminação com gambiarras no terreiro, limpeza e capinação no local onde será realizada a sambada.

Durante as sambadas, o dono do maracatu costuma, além disto, montar uma “venda” ou “botequim” para comercialização de bebidas e comidas aos participantes, para que a renda possa ser revertida para minimizar parte das despesas contraídas com a realização do encontro. Em geral, é alguém próximo à direção do maracatu que fica à frente do botequim, como esposas, pessoas próximas da família ou algum integrante da diretoria.

Ao longo da noite, os mestres fazem marchas (versos) em homenagem a algumas pessoas presentes ligadas ao maracatu ou mesmo visitantes de fora. Como forma de retribuição, em forma de contradáviva, os homenageados costumam comprar cerveja, cachaça ou outra bebida para que depois possa ser distribuído entre os folgazões.

A musicalidade, amplificada por equipamentos ou carros de som, é executada por instrumentistas de sopro – que executam trompetes e trombones - e um membro do “terno” – que utiliza bombo, a caixa, o mineiro e a “porca” (ou cuíca). Normalmente, os mestres, contramestres, músicos e integrantes do terno recebem uma “ajuda de custo” por parte do dirigente do maracatu, com valores diferentes, conforme o prestígio e a complexidade de suas funções. Sendo o mestre, aquele que em geral recebe o maior valor na agremiação e os integrantes do terno, aqueles que recebem a ajuda de custo menor. Os demais integrantes do maracatu costumam participar gratuitamente e chegar acompanhados de suas famílias.

Nestas ocasiões, os integrantes se reúnem próximo ao botequim montado pelo dono do maracatu ou mesmo em determinados espaços do terreiro para rever os amigos e conhecidos e sambar maracatu. Antes de serem iniciadas as atividades, observa-se que em algumas sedes há o costume de serem executadas cirandas, cocos e outros gêneros das tradições locais. Na oportunidade, ocorre também o recrutamento de novos membros, bem como a iniciação de algumas crianças no universo do maracatu, por meio da observação dos mais velhos.

Logo que é dado início à sambada os folgazões costumam dançar livremente estabelecendo uma espécie de disputa com seus pares, com movimentos de ataque e

defesa, pernadas e desvios, movimentos com bastões e encenação de rasteiras. Um jogo livre de provocações e chistes, em um clima festivo de camaradagem entre os integrantes.

Passado certo tempo de samba, sobretudo nos “esquentes de terno” que antecedem os dias de carnaval (também chamados de ensaio de carnaval), por vezes, o mestre caboclo passa a conduzir as manobras dos folgazões, fazendo com que os caboclos mais experientes tomem à frente dos cordões e os mais jovens e crianças sigam seus movimentos, observando e aprendendo a sambar a partir da prática. Nestas ocasiões, as baianas passam a formar um cordão interno paralelo ao dos caboclos e os integrantes da corte ocupam uma posição central, protegidos pelos dois cordões.

É importante salientar que as marchas que são executadas pelos mestres possuem uma rima e uma métrica própria e que existe uma sequência das marchas e dos sambas a serem executados durante as sambadas, das mais simples às mais complexas. Como observa Sr. Geraldo José de Lima, mais conhecido como “Coelho”, Dono do Maracatu Leão do Norte de Paudalho: “A sambada só fica boa, bonita e gostosa depois da meia noite. Samba curto e samba de dez e o galope só depois da meia noite... No começo é só marcha!” [Entrevista: Geraldo José de Lima, Maracatu Leão do Norte de Paudalho, 2014].

Passadas algumas horas de samba, a bebida, a fome, a poeira e o cansaço vão vencendo alguns integrantes. Aos poucos, os folgazões vão deixando o terreiro para beliscar ou bebericar no botequim, descansar junto a outros componentes do maracatu ou mesmo para retonar às suas casas junto às suas famílias. Boa parte dos participantes, entretanto, permanece no samba que se inicia na alta noite e se encerra nas primeiras horas da manhã, quando o sol passa a clarear o dia.

Como em uma espécie de rito de passagem, a sambada só se encerra quando o mestre pede para “bater o terno” pela última vez no início da manhã e os folgazões retornam todos ao terreiro para realização das últimas manobras. Até que, por fim, podem retonar às suas casas, prontos para brincar o carnaval. Como apontou José Jorge de Carvalho (2004), o tempo da performance é também uma dimensão sagrada para algumas expressões populares, que a indústria do entretenimento e o poder público, paradoxalmente, tende a suprimir para permitir a sua comercialização e consumo como bem simbólico.

De acordo com José Jorge de Carvalho:

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 [...] Em muitos casos, o grupo de artistas populares é pago para apresentar um espetáculo para turistas em um tempo menor do que o mínimo necessário para que os próprios artistas saiam da *performance* satisfeitos de haverem cumprido com a missão expressiva a que se dispuseram internamente, ou seja, o grupo de *performers* recebe uma aparente mais-valia (melhor remuneração por menos tempo de trabalho) que, porém, opera uma inversão na ideologia da produção capitalista motivadora das ações do mediador e do produtor. Em tais casos, em que a *performance* é sacrificada como linguagem expressiva porque o público exige um entretenimento rápido, os produtores compram o tempo dos artistas do grupo tradicional para matar justamente o dom do tempo que eles almejavam oferecer, em linguagem estética, a seus expectadores. Em vez da lógica produtivista de quanto mais tempo mais dinheiro, os artistas recebem um dinheiro extra justamente para não se expressar, para não ocupar o tempo dos consumidores que pagam para ser entretidos, enfim, para serem silenciados (Carvalho 2004: 8).

Ao observar as atividades promovidas pelo Estado durante o Carnaval, por exemplo, observa-se que a enorme diferença entre as ações estabelecidas pelo poder público e as práticas e sentidos atribuídos pelos próprios maracatuzeiros à sua “brincadeira”. Nas apresentações oficiais organizadas pelo governo durante o Carnaval e em festivais artísticos, cada maracatu costuma desfilas durante um período máximo de dez a quinze minutos. Os mestres costumam cantar apenas um ou dois sambas. Os folgazões se exibem em um palco ou em passarelas montadas para melhor visualização do público, ainda que não haja espaço suficiente para realização das manobras.

Nestas apresentações, em locais predominantemente frequentado por turistas ou pessoas de classe média, o público costuma apenas assistir às apresentações e captar imagens através de suas câmeras e celulares, como espetáculo em que os elementos visuais parecem ser o objeto principal de interesse, sem que haja a possibilidade de compreensão de toda a dimensão que o maracatu tem para seus participantes. Na medida em que o maracatu havia sido reconhecido oficialmente como patrimônio imaterial pelo IPHAN, estas representações extremamente reificadas da manifestação e os processos de perseguição policial às sedes dos maracatus parecem incoerentes com as expectativas que se tem em relação às consequências do processo de patrimonialização.

Nas palavras de Manoel Salustiano, filho do Mestre Salustiano, presidente da Associação de Maracatus de Baque Solto de Pernambuco e ex-presidente do Maracatu Piaba de Ouro:

Hoje é exibição pra turista! Então hoje você tem que gastar muito e é pouco valorizado. Hoje tem uma falsa... um falso gostar de cultura! Cultura se tornou escrava! Ela é explorada!... E a paixão pela cultura é pra poucos. Porque o

sofrimento é muito grande. Só faz cultura popular... Principalmente a cultura do baque solto quem ama mesmo de verdade! E você só vê pessoas simples!... É uma brincadeira que envolve religião, envolve respeito e muita responsabilidade... É uma brincadeira pesada, não é uma brincadeira maneira! [Entrevista: Manoel Salustiano, 2013].

A “cultura do baque solto”: um brinquedo “pesado”

Desde que iniciei minha inserção no universo dos maracatus de baque solto em 2012, ouço reiteradamente de vários pesquisadores, gestores e até mesmo pessoas diretamente envolvidas com o universo do baque solto a afirmação, em tom de advertência: “o maracatu é um brinquedo pesado!”. Este alerta parece apontar para vários aspectos relacionados à história e a tradição do maracatu.

Primeiramente, esta afirmação parece apontar para o fato de que, a despeito da diversidade interna de práticas entre os folgazões e de representações sociais neste campo, costuma-se acreditar de um modo geral que as pessoas que se aproximam de alguns de seus aspectos devem estar atentas às tensões e relações agonísticas, andar protegidas física e espiritualmente, ter respeito aos elementos da dimensão simbólica e sagrada do maracatu.

O panteão composto por entidades espirituais cultuadas e evocadas sincreticamente, como observou Sandro Salles (2010), no âmbito da jurema e de outras tradições religiosas como a umbanda e o candomblé, por alguns representantes dos maracatus⁶²⁶ - como mestres, caboclos, reis, bem como, orixás, exus e pombagiras - e os trabalhos realizados “para a direita” ou “para a esquerda”. como forma de proteção e disputa, parecem se fazer presentes. Com isto, em algumas ocasiões, percebe-se inclusive que estas entidades e suas energias são fisicamente experimentadas de maneira subjetiva por quem se aproxima um pouco mais deste universo.

Esta experiência, de algum modo sinestésica, revelada em narrativas que remetem a sentimentos de inquietação, sensação de calor, falta de ar, até a alterações fisiológicas e processos de somatização, se pudéssemos interpretar à luz das teorias de Lévi-Strauss (2003) talvez diríamos que ocorre quando um sistema de significados compartilhados socialmente exerce, em alguns casos, efeitos práticos nos estados orgânicos dos indivíduos.

⁶²⁶ A relação dos maracatus e de seus folgazões com as tradições da jurema, da umbanda, do xangô e de outras religiosidades não é uma prática comum a todos os grupos e seus participantes. Além disto, esta relação nem sempre é revelada por seus praticantes.

De todo modo, para além das tentativas de explicação exógenas da experiência sagrada e da própria compreensão nativa dos processos mais específicos de magia, acostamento, irradiação espiritual⁶²⁷ e ou mesmo das tentativas de incorporação mediúnica na visão dos crentes, percebe-se - por alguma razão - que em determinadas sambadas, terreiros, sedes e durante o carnaval, por vezes, o ambiente fica “carregado”, “tenso”, “pesado”. Com isto, frequentemente são prescritos rituais de calçamento, sacrifício, interdição e limpeza em momentos específicos para “abrir” e “fechar” determinados ciclos, pedir proteção, “descarregar” e enfrentar aquilo que poderia os afetar, “enguiçar” ou “desmantelar”, como apontaram Elisabete Assis (1996), Suiá Chaves (2008) e Sumaia Vieira (2004).

Além disto, o baque solto costuma ser considerado “pesado” também em razão da própria violência física que historicamente acompanhou a trajetória desta expressão, quando as disputas e tensões no campo simbólico entre os grupos e seus mestres, eram transferidas ou expressas por meio do enfrentamento direto entre os folgazões (Assis 1996; Chaves 2008; Medeiros 2005; Ribeiro 2010; Silva, 2012a).

Apesar destas práticas serem mais raras na atualidade, há inúmeros relatos entre os maracatuzeiros que tratam dos embates físicos, ferimentos e mortes neste universo. É certo que muitos destes discursos parecem estar associados ao próprio preconceito que se tinha em relação a esta expressão cultural. Ao maracatu e especialmente a alguns dos seus componentes - como os caboclos de lança - costumava-se atribuir um caráter de permanente beligerância e rivalidade, em razão das constantes disputas que historicamente envolveu e acompanhou esta expressão.

Conforme os relatos de diversos folgazões, durante muito tempo, no momento em que um maracatu encontrava com outra agremiação em suas andanças rumo aos engenhos e terreiros onde iam sambar, fazia-se necessário “encruzar as bandeiras” (baixar os estandartes) de modo a simbolizar que o outro grupo poderia seguir em paz. Caso contrário, iniciava-se normalmente um conflito violento entre os participantes, não raramente

⁶²⁷ Como observa Sales (2010), o termo “irradiação” ou “radiação” é comumente utilizado no âmbito da jurema e de outras tradições religiosas para referir-se aos casos quando não ocorre o processo total de incorporação mediúnica, seja por inexperiência do médium, seja pelo fato dele resistir ou mesmo quando mais de uma pessoa é incorporada por uma só entidade ou sente a sua presença no terreiro.

resultando em mortes entre os integrantes de ambas as partes. De acordo com os maracatuzeiros, havia, inclusive, um local onde os grupos costumavam enterrar seus integrantes no município de Nazaré da Mata, chamado “Cruzeiro das Brindas” ou “Cemitério das Brindas”, e existiam caboclos de lança bastante famosos por entrar em disputas, enfrentar vários folgazões e saírem ilesos, em razão da proteção espiritual que possuíam, como o Caboclo Zé de Rosa, do Maracatu Cambinda Brasileira (Vieira, Nogueira 2006).

A despeito destas questões, há também, aparentemente, um aspecto subjacente na afirmação expressa de forma recorrente de que o maracatu é “pesado”. O termo parece remeter ao reconhecimento de uma incompreensão generalizada acerca da riqueza e complexidade em torno da “cultura do baque solto”. Utilizo aqui o termo “cultura” (com aspas), como categoria êmica frequentemente empregada pelos próprios maracatuzeiros, a exemplo do uso dado Manuela Carneiro da Cunha (2009) para se referir àquilo que Sahlins (2004) chama de “indigenização da ‘cultura’” ou, numa visão marxista, como conscientização e uso político da diferença. Mas também me refiro a “cultura sem aspas”, no sentido também mencionado pela autora para ressaltar a “existência de esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais⁶²⁸” (Cunha 2009: 313).

Como observou Sales (2010: 33), apesar de reconhecer que não é possível mais compreender contemporaneamente a cultura “como uma totalidade dada, objetiva, possuidora de uma coerência intrínseca, situada no tempo e no espaço, capaz de ser representada com neutralidade pelo antropólogo”, penso que pode ainda ser útil como categoria de análise ao apontar para diferenças vividas e politicamente reivindicadas em termos de práticas e representações por grupos sociais, a despeito de sua diversidade e contradições e relações com contextos mais amplos. A relação entre o termo “cultura do baque solto” e a afirmação de que o maracatu é “pesado” me parece bastante reveladora.

É recorrente entre os folgazões afirmações do tipo: “fulano entende a ‘cultura do baque solto’”, “cicrano aprendeu a gostar de cultura”, “só quem brinca maracatu é quem

⁶²⁸ É importante ressaltar que Manuela Carneiro da Cunha (2009) defende em linhas gerais que nem sempre o uso político que se faz da cultura enquanto diferença, coincide com ontologias que organizam as práticas e representações de uma sociedade. Aquilo que ela chama de “cultura” com aspas é uma espécie de “metadiscurso reflexivo sobre a cultura”. Além disto, o uso performático e político desta cultura nem sempre está coerente com a dinâmica e as mudanças das sociedades.

tem amor à cultura”, “não é todo mundo que sabe o que é a cultura do baque solto”. A despeito da variedade de sentidos destas afirmações em cada um de seus respectivos contextos, elas parecem apontar também para um aspecto mais geral relacionado à percepção nativa de que muitas de suas práticas e representações não são plenamente acessíveis e compreendidas por todos. A afirmação reiterada de que o “maracatu é pesado”, com isto, parece também revelar que há uma compreensão negativa ou preconceito em relação ao que eles fazem e como entendem e organizam as suas tradições.

Assim como observam Mary Douglas (1991) e Victor Turner (2013) a respeito da noção de “perigo”, “contaminação” e “poder mágico” de pessoas, grupos, estágios e processos rituais considerados desagregadores, inclassificáveis, aparentemente, o maracatu de baque solto - para além da relação sinestésica de universo sagrado e da trajetória de violência física que acompanhou esta tradição - parece ser “pesado” em outro sentido.

Não se compreende, enfim, que algumas destas práticas e representações apontam para o fato de que esta expressão está relacionada a um contexto ritual, social e econômico diferente e possui um complexo sistema simbólico, regimes de conhecimento, relações de reciprocidade, práticas, relações com o sagrado, formas de organização, dentre outros aspectos de algum modo não se adéquam aos padrões hegemônicos aos quais procura-se interpretá-los e submetê-los, apesar de serem importantes para seus integrantes.

Considerações Finais

Como ressaltai neste trabalho, o maracatu é uma manifestação cultural relacionada a um contexto ritual, social e econômico e possui um complexo sistema simbólico, regimes de conhecimento, relações de reciprocidade, práticas, relações com o sagrado, formas de organização, dentre outros aspectos que, de algum modo, não se adéquam aos padrões hegemônicos aos quais procura-se interpretá-los e submetê-los. As práticas e representações sociais ligadas ao que chamo de “cultura do baque solto” parecem ser mais complexas do que aquelas por meio das quais o Estado procura enquadrar e compreendê-la.

O processo de patrimonialização é um importante passo para a manutenção de um bem cultural. No entanto, a salvaguarda de um patrimônio como o maracatu de baque solto é algo extremamente complexo e depende de uma série de ações programadas e sistemáticas, que devem ser executadas e continuamente aprimoradas, a partir do diálogo

com diversos atores sociais. O poder público deve cumprir um papel importante neste contexto. Mas o diálogo permanente com os representantes dos maracatus é fundamental para compreensão efetiva das práticas e sentidos deste “brinquedo pesado”.

Penso que estas compreensões são particularmente importantes no atual contexto brasileiro, na medida em que setores conservadores da sociedade passaram a assumir posições importantes no governo e suas ações terão inevitavelmente repercussões no campo do patrimônio. A compreensão dos sentidos dos bens patrimonializados é um dos elementos fundamentais para a sua salvaguarda.

Referências

AMORIM, Maria Alice, 2008, *No visgo do improviso ou A peleja virtual entre cibercultura e tradição* : comunicação e mídia digital nas poéticas da oralidade. São Paulo, EDUC.

ASSIS, Maria Elisabete A., 1996, *Cruzeiro do Forte: A Brincadeira e o Jogo de Identidade em um Maracatu Rural*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

Assembleia Legislativa de Pernambuco, 2005, *Lei nº 12.789, de 28 de abril de 2005*. Dispõe sobre ruídos urbanos, poluição sonora e proteção do bem-estar e do sossego público e dá outras providências. Assembleia Legislativa de Pernambuco, Pernambuco.

AYALA, Marcos; AYALA, Maria Ignez N, 2006, *Cultura popular no Brasil: Perspectiva de análise*. 2ª. ed. São Paulo, Ática.

BAKHTIN, Mikhail, 2002, *A cultura popular na Idade Média e Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo, Hucitec, Anablume.

BRASIL. Constituição, 1988, *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, Senado Federal. Em: <http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao1988.html/Constituiode1988.pdf>. Consultado em: 02/02/2018.

BURKE, Peter, 1998, *Cultura Popular na Idade Moderna*. Europa, 1500 – 1800. 2. ed. São Paulo, Companhia das Letras.

CALABRE, Lia, 2009, *Políticas Culturais no Brasil: dos anos 1930 ao século XXI*. Rio de Janeiro, FGV.

CARVALHO, Ernesto Ignácio, 2007, *Diálogos de Negros, monólogo de brancos: Transformações e apropriações musicais no maracatu de baque virado*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

CARVALHO, José Jorge, 2004, “Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural à indústria de entretenimento” em Maria Helena Torres e Lucia Silva Telles (Ed.) *Celebrações e saberes da cultura popular: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas*. Rio de Janeiro, Funarte, Iphan, CNFCP (Encontro e estudos; 5).

CHAVES, Suiá Omim A. C., 2008, *Carnaval em Terras de Caboclo: uma etnografia sobre maracatu de baque solto*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CORSINO, Célia Maria, 2000, “Apresentação” em IPHAN. *Inventário Nacional de Referências Culturais: Manual de Aplicação*. – Brasília, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; Departamento do Patrimônio Imaterial. Em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Manual_do_INRC.pdf (Consultado em: 02/02/ 2018).

CUNHA, Manuela Carneiro da, 2009, *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify.

DABAT, Christine Rufino, 2012, *Moradores de Engenho: relações de trabalho e condições de vida dos trabalhadores rurais na zona canavieira de Pernambuco, segundo a literatura, a academia e os próprios atores sociais*. 2. Ed. Recife, Universitária da UFPE.

DOUGLAS, Mary, 1991, *Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. Lisboa: Edições 70.

ELIAS, Nobert, 1997, *O processo civilizador: Uma História dos Costumes*. v.1 Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

ESTEVES, Leonardo Leal, 2016, “Cultura” e burocracia: as relações dos maracatus de baque solto com o Estado. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia e Museologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

GRUMAN, Marcelo, 2008, “Políticas públicas e democracia cultural no Brasil” em *Enfoques On-Line: Revista Eletrônica dos Alunos de Pós-Graduação em Sociologia*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 7, n2, 9 – 26.

GUERRA-PEIXE, César, 1980, *Maracatus do Recife*. Vol. XIV, São Paulo, Irmãos Vitae.

IPHAN, 2014, *Parecer no.82/2014*. Processo no. 01450.010231/2008-51 referente ao Registro do Maracatu Rural. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Brasília.

IPHAN, 2010, Inventário Nacional de Referências Culturais: Manual de Aplicação. *Os Sambas, as Rodas, os Bumbas, os Meus e os Bois*: Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil (2003 – 2010). 2. ed. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; Departamento do Patrimônio Imaterial. em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImaDiv_OsSambasAsRodasOsBumbas_2Edicao_m.pdf> (Consulta em: 02/02/2018).

KUPER, Adam, 2002, *Cultura*: a visão dos antropólogos. Bauru, EDUSC.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 2003, *Antropologia Estrutural*. 6 ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

LIMA, Ivaldo M. F., 2005, *Maracatus-nação*: resignificando velhas histórias. Recife, Bagaço.

LODY, Raul, 2005, *O Negro no museu brasileiro*: construindo identidades. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

MAUSS, Marcel, 2005, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.

MEDEIROS, Roseana B., 2005, *Maracatu Rural*: luta de classes ou espetáculo? Recife, Fundação de Cultura Cidade do Recife.

MINTIZ, Sidney Wilfred; WOLF, Eric., 2010, “Fazendas e Plantações na Meso-América e nas Antilhas” em Sidney Wilfred Mintz. *O poder amargo do açúcar*: produtores escravizados, consumidores proletarizados. 2. Ed. Recife – Universitária da UFPE, 169 – 223.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi, 2008, *Cultura é Patrimônio*: um guia. Rio de Janeiro, FGV.

ORTIZ, Renato, 2003, *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo, Brasiliense.

RIBEIRO, Mário, 2010, *Trombones, Tambores, Repiques e Ganzás*: A festa das agremiações carnavalescas nas ruas do Recife (1930 – 1945). (Mestrado em História Social da Cultura Regional) Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife.

RUBIM, Antônio A. C., 2007, “Políticas culturais no Brasil: tristes tradições, enormes desafios” em Antônio A. C. Rubim, e Alexandre Barbalho(Orgs.) *Políticas Culturais no Brasil*. Salvador, EDUFBA, 11 – 36.

SAHLINS, Marshall, 2004, *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: UFRJ.

SALLES, Sandro Guimarães de, 2010, *À sombra da Jurema Encantada*: Mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Universitária da UFPE.

SCOTT, Russel Parry, 2009, “Famílias camponesas, migrações e contextos de poder no Nordeste: entre o ‘cativeiro’ e o ‘meio do mundo’” em Emilia Pietrafesa Godoi, Marilda Aparecida Menezes e Rosa Acevedo Marin (orgs.) *Diversidade do campesinato: expressões e categorias; estratégias de reprodução social*. – São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, V.2, 245 – 268.

SILVA, Severino Vicente da, 2012a, *Festa de Caboclo*. 2ª. ed., Olinda, Associação Reviva.

_____. 2012b, *Maracatu Estrela de Ouro de Aliança: a saga de uma tradição*. 2ª. ed , Olinda, Associação Reviva.

VIEIRA, Sumaia; NOGUEIRA, Maria Aparecida, 2006, *Cambinda do Cumbe*. Recife, Gráfica JB.

_____. 2004, “Eu te empresto e tu me devolve” a JUREMA no “maracatu (baque solto / rural) porque pode ser” in 24 Reunião Brasileira de Antropologia. Recife, (Anais).

SALLES, Sandro Guimarães de, 2010, *À sombra da Jurema Encantada: Mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra*. Recife, Universitária da UFPE.

TURNER, Victor W., 2013, *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. 2. Ed. Petrópolis, Vozes.

WOLF, Eric, 2003, *Antropologia e Poder: contribuições de Eric Wolf*. Brasília, Universidade de Brasília; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Unicamp.

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 Freyre⁶²⁹. 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 RBA teve lugar em Porto Seguro, pela primeira vez saindo do eixo das grandes cidades.

⁶²⁹ Ocorreram também em Recife os III e IV Congresso Afro-Brasileiro.

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 ABANNE⁶³⁰, 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 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

⁶³⁰ 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.

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 Ayabás⁶³¹.

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**⁶³², 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-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

⁶³¹ Imagem gentilmente cedida pelo **Instituto Carybé**.

⁶³² Vale esclarecer que a redenominação 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.

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 as 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 Etnográficos⁶³³ 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 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

⁶³³ 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.

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.